

[حرمت مطلق کذب 2](#_Toc525823622)

[رأی شیخ اعظم؛ حرمت مطلق کذب 2](#_Toc525823623)

[ردّ نظر شیخ اعظم 2](#_Toc525823624)

[بررسی آیات ناهیه تحریم کننده ی کذب 3](#_Toc525823625)

[بررسی روایات داله بر تحریم 4](#_Toc525823626)

[روایات مطلقه: 4](#_Toc525823627)

[روایت اول:‌ 4](#_Toc525823628)

[مناقشه دلالی 4](#_Toc525823629)

[روایت دوم: 5](#_Toc525823630)

[مناقشه دلالی: 5](#_Toc525823631)

[روایت سوم: 6](#_Toc525823632)

[تقریب استدلال به روایت 6](#_Toc525823633)

[بررسی دلالی: 6](#_Toc525823634)

[استظهار حرمت از مقارنت شرب خمر و کذب 7](#_Toc525823635)

[شبهه در استظهار مذکور؛ امکان جمع بین حیثی بودن «شرّ من الشراب» و عدم حرمت 7](#_Toc525823636)

[روایت چهارم: 7](#_Toc525823637)

[مناقشه صدوری: 8](#_Toc525823638)

[روایت پنجم: 8](#_Toc525823639)

[مناقشه صدوری و دلالی: 8](#_Toc525823640)

[روایت ششم: 8](#_Toc525823641)

[مناقشه صدوری و دلالی: 8](#_Toc525823642)

[روایت هفتم 9](#_Toc525823643)

[مناقشه دلالی: 9](#_Toc525823644)

[روایت هشتم 9](#_Toc525823645)

[مناقشه صدوری و دلالی: 9](#_Toc525823646)

[روایت نهم: 9](#_Toc525823647)

[مناقشه صدوری؛ ارسال سندی 10](#_Toc525823648)

**موضوع**: بررسی ادله تحریم کذب /حرمت مطلق کذب /کذب

**خلاصه مباحث گذشته:**

یکی از محرمات در شریعت کذب هست. با توجه به وجود مناقشات و بحث در اطلاق حرمت کذب و استثنائات آن و نیز وجود بحث در این که توریه از مصادیق کذب محرّم است یا خیر و با توجه به ابتلاء عمومی مکلفین به این مباحث، مباحث مزبور را پیگیری خواهیم نمود.

## جهت اول؛ حرمت مطلق کذب

### رأی شیخ اعظم؛ حرمت مطلق کذب

مرحوم شیخ انصاری فتوی به حرمت کذب داده است به ضرورت عقول و ادیان و به دلالت ادله اربعه –کتاب، سنت، اجماع و عقل-.

### ردّ نظر شیخ اعظم

لکن به نظر ما حرمت مطلق کذب مقتضای ضرورت عقول و ادیان نمی‌باشد. استدلال بر حرمت کذب به دلیل عقل خالی از وجه است؛ به این دلیل که کذب بعنوانه الاولی از منظر عقل قبیح نیست و چنین نیست که عقل قبح کذب را درک کند الا در فرضی که مستلزم مفسده‌ی لازم الاجتنابی باشد که در این صورت از مصادیق ظلم بوده و قبح عقلی خواهد داشت. و این مطلب اختصاصی به کذب نداشته و شامل ‌صدق مستلزم مفسده‌ی مهمّه نیز می‌شود که عقل آن را نیز قبیح و لازم الاجتناب می‌داند. بله، کذب ‌در ارتکاز عقلاء قبیح است لکن قبحش در حدی که موجب استحقاق عقاب شود الا این‌که موجب زیان بر دیگری و از مصادیق ظلم گردد، که این ‌بحث دیگری است. به طور مثال عقلاء مهمانی که به دروغ در جواب سوال میزبان به: «آیا ناهار خورده‌اید؟»، می‌گوید: «بله»، مستحق عقلاب نمی‌دانند، هر چند کذب وی را ناخوشایند تلقی کنند. نظیر بسیاری از امور اخلاقی نظیر ‌بدرفتاری با مهمان، ‌بخل، ‌تندخویی و... که ولو از حیث ‌اخلاقی مذموم باشند لکن موجب استحقاق عقوبت نمی‌باشند، فلذا مهمان نمی تواند از میزبان به نزد حاکم شرع و دادگاه و محکمه شکایت برد که صاحب‌خانه به نحو شایسته از وی پذیرایی نکرده است. پس ضرورت عقول اقتضاء نمی‌کند حرمت کذب را.

ضرورت ادیان نیز اقتضای حرمت کذب را ندارد چرا که از ادیان دیگر خبری نداریم، و حرمت کذب به نحو مطلق در دین اسلام نیز محل بحث بوده و از برخی بزرگان شنیده شده که دروغ را در فرض استلزام مفسده، حرام دانسته‌اند. در وصیت پیامبر صلی الله علیه وآله به ابی‌ذر نیز چنین آمده است که: یا اباذر ان الله یحب الکذب فی الصلاح و یبغض الصدق فی الفساد. بله، ‌حرمت کذب فی الجملة از مسلمات دین اسلام هست، لکن نمی‌توان ادعا کرد حرمت مطلق کذب ضرورت ادیان است.

و اما استدلال به اجماع نیز ناتمام است چرا که اجماع در جایی کاشف از رأی معصوم می‌باشد که تعبدی باشد و نه مدرکی. حال آن که مجمعین برای اثبات حرمت کذب استناد به آیات و روایات کرده‌اند که این دلیل مستقلی نیست.

نیتجه این‌که باید به به آیات و روایات رجوع کرد.

### بررسی آیات ناهیه تحریم کننده ی کذب

آیه‌ی مطلقه‌ای که دال بر حرمت کذب باشد، نیافتیم. هر چند آیاتی چند، دلالت بر حرمت دروغ بستن بر حضرت حق دارند نظیر ﴿ فمن افتری علی الله الکذب من بعد ذلک فاولئک هم الظالمون﴾[[1]](#footnote-1) و ﴿‌انظر کیف یفترون علی الله الکذب و کفی به اثما مبینا﴾[[2]](#footnote-2). قرآن کریم نه تنها «کذب علی الله» که «قول بغیر علم علی الله» را نیز ممنوع دانسته و تحریم کرده است: ﴿و ان تقولوا علی الله ما لاتعلمون﴾[[3]](#footnote-3).

تنها آیه‌ای که نسبت به کذب اطلاق دارد -و لو علی الله نباشد-، آيه شریفه ﴿انما یفتری الکذب الذین لایؤمنون بآیات الله و اولئک هم الکاذبون﴾[[4]](#footnote-4) است. لکن شبهه‌ای که در مورد این آیه داریم این است که تعبیر «یفتری» آمده است که در مجمع البحرین می‌‌گوید: «الفریة هی الکذبة العظیمة التی تتعجب منها»، لذا معلوم نیست به هر دروغی افتراء گفته شود؛ بلکه ‌افتراء‌ بر دروغ‌های مهم یعنی همان دروغ‌های مفسده‌آمیز صادق است.

و اما در مورد فقره ﴿فنجعل لعنت الله علی الکاذبین﴾[[5]](#footnote-5) در آيه مباهله‌ی پیامبر با نصارای نجران نیز استدلال تمام نیست، چرا که لعن بر کاذبین از طرفین مباهله و نفرین در حق آنان از آداب مباهله می‌باشد. فلذا مراد از فقره مذکوره لعنت الهی بر کاذبین از طرفین مباهله می باشد نه مطلق کاذبین. بله، اگر خطابی به تعبیر «لعنة الله علی الکاذبین» از حضرت حق صادر می‌گشت، استدلال تمام بود. لکن این تعبیر ذیل آیه مباهله آمده و بیان کننده‌ی یکی از آداب مباهله است.

لذا آن چه به نظر می‌رسد آن است که اطلاقی در آیات قرآن که دال بر حرمت کذب باشد، نداریم، فلذا عمده بررسی روایات است.

### بررسی روایات داله بر تحریم

در وسائل چند باب پیاپی در مورد حرمت کذب آمده است، باب تحریم الکذب و دو باب دیگر پس از آن[[6]](#footnote-6). این روایات را بررسی کنیم که آیا اطلاقی در آنها راجع به حرمت کذب وجود دارد یا خیر؟ و علی الاول (تمامیت مقتضی برای قول به حرمت مطلق کذب) آیا این اطلاقات ما یصلح للتقیید -نظیر ان الله یحب الکذب فی الصلاح و یبغض الصدق فی الفساد و امثال آن- دارند یا خیر؟

#### روایات مطلقه:

##### روایت اول:‌

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانٍ الْأَحْمَرِ عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنَّ أَوَّلَ مَنْ يُكَذِّبُ الْكَذَّابَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ ثُمَّ الْمَلَكَانِ اللَّذَانِ مَعَهُ ثُمَّ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ كَاذِبٌ[[7]](#footnote-7).

مفاد روایت چنین است که اولین تکذیب کننده ی کذّاب خداوند متعال وپس از او دو فرشته همراه کذاب بوده و خود این شخص نیز عالم به این است که دروغگو است.

###### مناقشه دلالی

این روایت سندا تام است لکن دلالتا مخدوش است به اینکه اولا تکذیب الهی و فرشتگان چه دلالتی بر حرمت و عقوبت اخروی دارد؟! ثانیا مورد روایت، شخص کذّاب -به صیغه‌ی مبالغه- است و نه کاذب. و کذّاب در فرضی صادق است که یا کذب مکرّر محقّق شده باشد و یا اینکه کذب در موضوع مهمی رخ داده باشد. و این‌که ارتکاب فعلی موجب استحقاق عقوبت نباشد، لکن تکرار آن موجب استحقاق عقاب اخروی گردد امری است ممکن. به مناسبت این مقام، مطلبی استطرادی ذکر کنیم به اینکه: آقایان خوئی، تبریزی، سیستانی در منهاج الصالحین آورده اند که تلفظ به الفاظ رکیک و تصریح به ما یستقبح ذکره حرمت شرعی دارد (یحرم الفحش من القوم) الا بین زوج و زوجه در حالات استمتاع که مانعی ندارد. دلیل‌ بر این فتوا را روایت « إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْجَنَّةَ عَلَى كُلِّ فَحَّاشٍ بَذِي‏ءٍ قَلِيلِ الْحَيَاءِ لَا يُبَالِي مَا قَالَ وَ لَا مَا قِيلَ لَه[[8]](#footnote-8)‏» دانسته اند. اشکال فوق در این بحث نیز مطرح می شود به اینکه آیا اگر شخصی به تناسبی تصریح به ما یستقبح ذکره نمود به صرف تلفظ الفاظ رکیکه از مصادیق فحّاش بذیع تلقّی میگردد؟! یا اینکه صدق فحّاش موقوف به تکرار تلفظ به الفاظ رکیکه است؟ در مقام نیز ملکف با یک بار و دو بار دروغ گفتن از مصادیق کذاب نمی‌گردد.

##### روایت دوم:

محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن علی بن الحکم عن ابان بن عثمان الاحمر عن عمر بن یزید قال سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول: انّ الکذّاب یهلک بالبینات و یهلک اتباعه بالشبهات[[9]](#footnote-9).

مفاد روایت چنین است که کذّاب به بینات و اتباع او با تبعیت از شبهات هلاک می‌‌شوند؛ چرا که اتباع کذّاب نمی‌دانند که او دروغگو است لذا دچار شبهه شده و بواسطه تبعیت از شبهات هلاک می‌‌شوند.

###### مناقشه دلالی:

در کافی نام ابان در سند ذکر شده است هر چند در وسائل از روی اشتباها سقط شده است. سند این روایت نیز خوب است، لکن دلالتا مخدوش است به این‌که: اولا موضوع روایت کذّاب است و نه کاذب؛ و ثانیا تعبیر «یهلک بالبینات» دالّ بر این است که کذب مذکور در روایت مربوط به امور دینی است، و الا معنا ندارد نسبت به کذّاب‌ در روابط با مردم -مثل شخصی که روزانه برای دیر آمدن به جلسه مباحثه دروغی دست و پا می‌کند- گفته شود با بیّنه به هلاکت می‌رسد؟! کما اینکه مراد از اتباع چنین شخصی معلوم نخواهد بود. لذا قائلیم ظاهر این روایت در مورد مبتدعی است که بدعتی در دین ایجاد کرده است و از آنجا که خود وی عالم به بدعت‌گذاری و بطلان طریقش است، هلاکتش از روی بینه بوده، لکن تابعینش چون عالم به بدعت بودن این عمل نبوده و دچار شبهه هستند، با اتباع این امر مشتبه به هلاکت می‌رسند.

واما شبهه به اینکه مبدعی که فقط با ارتکاب دروغ واحدی، تنها یک بدعت در دین را پایه‌ریزی کند از مصادیق کذّاب نخواهد بود چرا که صدق صیغه‌ی مبالغه موقوف بر تکرار عمل است مدفوع است به اینکه:

در صدق صیغه‌ی مبالغه گاهی کمیت لحاظ می‌گردد و گاهی کیفیت، فلذا دروغ در امر مهمی نظیر امور دینیه موجب صدق صیغه مبالغه می‌گردد.

##### روایت سوم:

‌محمد بن یعقوب عن عدة‌ من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد‌ عن عثمان بن عیسی عن مسکان عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام: ان الله عز و جل جعل للشر اقفالا و جعل مفاتیح تلک الاقفال الشراب و الکذب شر من الشراب[[10]](#footnote-10).

###### تقریب استدلال به روایت

وقتی دروغ بدتر از شرب خمری باشد که از محرّمات مسلّم است، حرمت آن بلکه از اعظم کبائر بودن آن ثابت می‌‌گردد.

###### بررسی دلالی:

1. مقطوع البطلان بودن حدیث

برخی از بزرگان مثل آقای خوئی قائلند که این حدیث مقطوع البطلان بوده و چنین روایتی قابل التزام نیست، فلذا این حدیث از حیث متنی مقطوع البطلان بوده و اعتبار ندارد. لذا این روایت برای امثال ایشان که هیچ اعتباری ندارد.

1. حیثی بودن تعبیر «شرّ من الشراب»

لکن اگر صدور روایت را بالمرّة منکر نشویم قطعا باید آن را توجیه کنیم به اینکه: شر بودن کذب نسبت به شرب خمر حیثی است و نه مطلق. به این معنا که از آن جهت که انسان دروغگو مانعی در ارتکاب معصیت برای خود نمی‌بیند وضعیتی بدتر از مرتکب شرب خمر دارد. نظیر همان قضیه معروفی که پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله آن شخص را از دروغ گفتن نهی کرد. این شخص وقتی آمد مرتکب شرب خمر شود با خود گفت: اگر پیغمبر از من سؤال کند که آیا مرتکب شرب شده ای؟ اگر در جواب بگویم: بله، مستحق اجرای حد شرعی می‌شوم، و اگر به دروغ بگویم نخیر، عهد خود با پیامبر را تخلف کرده ام و هکذا در باقی معاصی، به گونه‌ای که این شخص با همین وعده واحد پس از مدت زمانی انسان صالحی گشته و دست از اعمال زشت خویش برداشت. و مراد از این‌که مفتاح شرور شرب خمر است و کذب از شرب خمر بدتر است این معناست چرا که انسان دروغگو تمامی اعمال خود را با توجیه و دروغ پنهان‌کاری می‌‌کند لکن انسان راستگو برای حفظ آبرویش محکوم به عدم ارتکاب عمل خلاف است.

و الا اگر مراد روایت این معنا نباشد التزام به این روایت امکان ندارد. آیا می‌توان ملتزم شد که در دوران امر بین ارتکاب شرب خمر و گفتن یک دروغ کوچک مثل اینکه به دروغ بگوید ناهار خورده‌ام، ارتکاب شرب خمر مقدّم است؟!. این با ارتکاز متشرعی ناسازگار است و هیچ وجه فقهی بر چنین تقدیمی نداریم. لذا این روایت مقرون به قرینه لبیه است که دلالت می کند یا بر عدم صدور آن و یا اراده شرّ حیثی و الا اراده شر مطلق بودن، مقطوع الخلاف است.

استظهار حرمت از مقارنت شرب خمر و کذب

تنها وجهی قابل التزام در دفاع از استدلال به این روایت این است که گفته شود، ولو مراد از شر بودن حیثی باشد بالاخره دال بر حرمت می‌باشد نظیر الغیبة اشد من الزنا، که در ‌آنجا نیز اشد را به اشد حیثی معنا کردیم -از این جهت که نفس روایت می‌فرمود زانی اگر توبه کند توبه‌اش مقبول است لکن قبول توبه‌ی غیبت‌کننده موقوف به طلب حلیت از غیبت‌شونده و حلال کردن وی است و الا توبه‌اش در درگاه الهی مقبول نخواهد بود- و مع ذلک گفتیم ولو اشدیت را حیثی بدانیم مع ذلک دلالت بر حرمت می‌نماید. در ما نحن فیه نیز ولو شر بودن دروغ نسبت به شرب خمر حیثی باشد، با این حال نیست گفته می‌شود عرف چنین تعبیری را در جایی بکار می‌برد که می‌‌خواهد حرامی را با شرب خمر مقایسه کند. لذا این روایت دال بر نهی از دروغ و حرمت آن است.

شبهه در استظهار مذکور؛ امکان جمع بین حیثی بودن «شرّ من الشراب» و عدم حرمت

این مطلب هر چند خالی از وجه نیست، لکن شبهه‌ای وجود دارد به این‌که اگر مراد از شر در این روایت شرّ حیثی باشد، این دلیل بر حرمت شرعیه نیست. شرّ حیثی است یعنی کسی که مرتکب دروغ می‌‌گردد زمینه ارتکاب هر فعل حرامی را در خود محقق می‌کند، اما این چه ربطی به حرام بودن نفس کذب دارد. نظیر «الغضب مفتاح کل شر[[11]](#footnote-11)» که غضب ولو مفتاح شرور و محرمات الهی باشد اما این تعبیر دلالت بر حرمت نفس غضب ندارد، ولوآدمی که خود را کنترل نکرده و عصبانی می‌‌شود زمینه ارتکاب محرمات دیگر را در خود فراهم می‌سازد. این شبهه در ذهن وجود دارد لکن استظهار حرمت کذب از روایت به بیان فوق خالی از وجه نیست.

##### روایت چهارم:

احمد بن محمد بن خالد عن ابیه عمن ذکره عن محمد بن عبدالرحمن بن ابی‌لیلا عن ابیه عمن ذکره عن ابی‌جعفر علیه‌السلام قال: ان الکذب هو خراب الایمان[[12]](#footnote-12).

###### مناقشه صدوری:

این روایت از حیث دلالی تام، لکن از حیث سندی مخدوش بوده و ارسال دارد.

##### روایت پنجم:

حسن بن ظریف عن ابیه عمن ذکره عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال عیسی بن مریم من کثر کذبه ذهب بهائه[[13]](#footnote-13).

###### مناقشه صدوری و دلالی:

این روایت علاوه بر ارسال سندی قاصر از اثبات مدعاست چرا که حفظ ابّهت واجب نیست تا ذهاب آن را مبغوض و منهی شارع و موجب استحقاق عقاب بدانیم. مرحوم آقای تبریزی می‌‌فرمود توریه اگر موجب غش مؤمنین در معاملات نباشد حلال است، لکن کسی که زیاد توریه می‌‌کند بهائش زائل می‌‌شود. لکن این دلیل بر تحریم نمی شود. مضافا به این که مورد روایت «من کثر کذبه» است نه مطلق کذب.

##### روایت ششم:

أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِنَّ الْعَبْدَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ مِنَ الْكَذَّابِينَ فَإِذَا كَذَبَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ كَذَبَ وَ فَجَرَ.

###### مناقشه صدوری و دلالی:

سند این روایت خالی از شبهه ارسال نیست چرا که برقی نمی تواند نقل مستقیم از ابی بصیر داشته باشد، و وسائط بین این دو نیز مشخص نیستند.

واما از حیث دلالی ممکن است گفته شود این حدیث می‌‌خواهد بگوید انسان به قدری دروغ می‌‌گوید که از زمره کذابین شده و به فاجرین ملحق می گردد لذا روایت در مقام نهی از ارتکاب کذب است تا انسان به چنین عاقبتی دچار نشود. حال اگر کسی کذاب نباشد، بلکه هر از چند گاهی مرتکب دروغی شود -که در بعض موارد مصلحت‌آمیز نیز هست- مشمول این روایت شریفه نخواهد بود.

##### روایت هفتم

أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَّادٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا علیه السلام قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه وآله يَكُونُ الْمُؤْمِنُ جَبَاناً قَالَ نَعَمْ قِيلَ وَ يَكُونُ بَخِيلًا قَالَ نَعَمْ قِيلَ وَ يَكُونُ كَذَّاباً قَالَ لا[[14]](#footnote-14).

###### مناقشه دلالی:

تقریب استدلال این است که هر کسی که کذّاب باشد مومن نیست؛ لکن استدلال به این روایت ناتمام است چرا که صیغه مبالغه «کذّاب» در روایت ذکر شده است و نه صیغه «کاذب»، لذا قاصر از اثبات مدّعا یعنی حرمت مطلق کذب است.

##### روایت هشتم

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: مِنْ أَلْفَاظِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه وآله أَرْبَى الرِّبَا الْكَذِبُ[[15]](#footnote-15).

###### مناقشه صدوری و دلالی:

این روایت از مرسلات صدوق است که نزد ما اعتباری ندارد مضافا به اینکه از حیث مضمون نیز اشکال دارد چرا که مفاد آن بدتر بودن کذب نسبت به ربا است، ربائی که آیه کریمه آن را محاربه با حضرت حق و رسول الله صلی الله علیه وآله دانسته (فأذنوا بحرب من الله و رسوله)، و روایت شریفه ‌درهمی از آن را بدتر هفتاد مرتبه زناء با محارم ذکر نموده است. و چنین مطلبی اصلا قابل التزام نیست. قیاس این روایت با روایت شر من الشراب مع الفارق است شر بودن حیثی را معنا کردیم لکن اربی بودن حیثی معنای محصلی ندارد.

##### روایت نهم:

قَالَ (محمد بن علی بن الحسین) وَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام يَقُولُ:‏ أَلَا فَاصْدُقُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّادِقِينَ وَ جَانِبُوا الْكَذِبَ‏ فَإِنَّهُ يُجَانِبُ الْإِيمَانَ أَلَا وَ إِنَّ الصَّادِقَ عَلَى شَفَى مَنْجَاةٍ وَ كَرَامَةٍ أَلَا إِنَّ الْكَاذِبَ عَلَى شَفَى مَخْزَاةٍ وَ هَلَكَة[[16]](#footnote-16).

###### مناقشه صدوری؛ ارسال سندی

ظاهر این روایت حرمت دروغ‌گویی است چرا که از ایمان به دور است و این روایت ما را امر به اجتناب از آن کرده و مرتکب آن بر لبه پرتگاه خذی و هلاک است دانسته است. فلذا روایت از حیث دلالی تام است لکن از آنجا که از مرسلات صدوق است و ما مرسلات صدوق را معتبر نمی دانیم استدلال به این روایت را ناتمام می دانیم.

ان شاء الله بقیه روایات در جلسه آینده.



[ادامه بررسی روایات مطلقه 2](#_Toc527299219)

[روایت دهم: 2](#_Toc527299220)

[تمامیت سندی و دلالی 2](#_Toc527299221)

[روایت یازدهم 3](#_Toc527299222)

[مناقشه صدوری 4](#_Toc527299223)

[روایت دوازدهم 4](#_Toc527299224)

[تمامیت صدوری و دلالی 5](#_Toc527299225)

[روایت سیزدهم 5](#_Toc527299226)

[‌مناقشه صدوری 5](#_Toc527299227)

[روایت چهاردهم 5](#_Toc527299228)

[بررسی روایات مقیده 6](#_Toc527299229)

[روایت اول: 6](#_Toc527299230)

[مناقشه صدوری و دلالی 6](#_Toc527299231)

[روایت دوم 7](#_Toc527299232)

[مناقشه دلالی 7](#_Toc527299233)

[روایت سوم 7](#_Toc527299234)

[مناقشه صدوری و دلالی 7](#_Toc527299235)

[بحث دوم، حرمت کذب در مقام هزل 8](#_Toc527299236)

**موضوع**: ادله تحریم مطلق کذب /کذب /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

عرض شد که ادعای اجماع بر حرمت کذب شده است لکن منقول از مرحوم آقای بهجت عدم حرمت کذبی است که خالی از مفسده است. ایشان در جامع المسائل جلد 2 صفحه 471 آورده اند: «کذب خالی از مصلحت و مفسده بر اهل ایمان اظهر عدم حرمت آن است مگر در مراتب حرمت اخلاقیه». و این مطلب بعید نیست چنانچه می توان گفت توریه و هزل نیز چون به قصد حکایت خلاف نمی‌باشند حرام نیستند.

حرمت اخلاقی بدین معناست که ارتکاب آن موجب استحقاق عقوبت نمی‌شود لکن تذکیه نفس از این اخلاق شایسته است نظیر بخل، خساست، ‌بداخلاقی و... که حرمت اخلاقیه دارند لکن حرام شرعی نیستند. چنانچه سابقا گفته شد مستند این فرمایش یا اشکال در اطلاق ادله حرمت کذب است و یا ادعای وجود مقید و مخصص. و اما راجع به اطلاقِ ادله‌یِ حرمتِ کذب به نظر می‌‌رسد ادله اطلاق دارد – و لو در اطلاق آیه شریفه‌ی ﴿انما یفتری الکذب الذین لایؤمنون﴾ مناقشه کرده و گفتیم ممکن است همان‌گونه که مجمع البحرین آورده، افتراء به معنای کذب عظیم بوده و شامل مطلق کذب نباشد- و مجموع روایات که بعضا از حیث سندی نیز خوب هستند مطلق کذب را شامل می‌شوند.

#### ادامه بررسی روایات مطلقه

##### روایت دهم:

فی الکافی عن عدة من اصحابنا عن احمد عن ابیه عن القاسم بن العروة عن عبدالحمید الطائی عن الاصبغ النباتة قال: «قال امیرالمؤمنین علیه السلام: لایجد عبد طعم الایمان حتی یترک الکذب هزله و جده[[17]](#footnote-17)».

###### تمامیت سندی و دلالی

سند روایت تمام است. مراد از احمد، اگر احمد بن محمد بن خالد باشد، وی نظیر پدرش محمد بن خالد برقی توثیق شده است. و اگر احمد بن عیسی باشد، وی نیز ثقه جلیل القدر بوده و پدرش محمد بن عیسی نیز از موثقین است. اما قاسم بن عروة ولو توثیق خاص ندارد، لکن به نظر ما چون ابن ابی عمیر و بزنطی از وی نقل حدیث کرده‌اند و شیخ طوسی در کتاب العدّه فرموده است که ابن ابی‌عمیر و بزنطی و صفوان چنین شناخته شده‌اند که روایت نمی کنند الا از ثقات (لایروون و لایرسلون الا عن ثقة[[18]](#footnote-18))، ما نیز به وی اعتماد می‌کنیم. مضافا به اینکه أجلاء از وی اکثار روایت داشته اند و اکثار اجلاء از شخصی در احکام فقهیه الزامیه، کاشفِ عرفی از مورد اعتماد بودن آن شخص در نزد اجلاء می‌باشد، چرا که نمی‌شود قائل شد اجلاء اصحاب در زمان قدیم و در احکام الزامیه فقهیه اکثار نقل حدیث از شخصی داشته باشند که مورد اعتمادشان نبوده است.

مرحوم استاد نیز مبنایی داشتند که در آثارشان با تعبیر «کونه من المعاریف الذین لم یرد فی حقهم قدح» به آن اشاره داشته اند و مضمون آن اینکه اگر شخصی از مشاهیر و معاریف باشد و قدحی در مورد وی وارد نشده، صرف عدم قدح در مورد چنین شخصی موجب اطمینان به وثاقت و مورد اعتماد بودن وی می‌شود ، چرا که اگر انسان معروف عیبی داشته باشد، عیب وی نقل شده و مخفی نخواهد ماند خصوصا که روات حدیث از صاحبان سلطه و صولت نبوده‌اند تا گفته شود عدم نقل عیوب این دسته از روی تقیه و ترس بوده است. بنابر این چون قاسم بن عروه از معاریف بوده است، عدم ورود قدح در مورد وی کاشف از وثاقت و مورد اطمینان بودن وی است.

و اما عبدالحمید طائی در کتاب رجال شیخ طوسی توثیق شده است و اما اصبغ بن نباتة نیز که از اصحاب خاص حضرت امیرالمؤمنین بوده که تا حدود سال 83 در قید حیات بوده است، و روایت قاسم بن عروه از عبدالحمید طائی از اصبغ بن نباتة امکان دارد چرا که طبقات‌شان به هم می‌‌خورد.

ممکن است کسی در دلالت روایت مناقشه کند به این که حضرت نمی فرماید: «لایجد عبدٌ الایمان حتی...» هیچ عبدی ایمان پیدا نمی‌کند مگر کذب را ترک کند، بلکه فرمود: «لا یجد طعم الایمان...» هیچ عبدی طعم ایمان را نمی‌چشد، علی هذا کذب مانع از چشیدن طعم ایمان است و نچشیدن طعم ایمان که حرام نیست.

لکن انصاف این است که این اشکال به دلالت آیه بر تحریم عرفی نیست. چرا که ظاهر این تعبیر آن است که آن قسمی از ایمان که وجوب دارد بواسطه ارتکاب کذب نصیب این شخص نمی‌شود، نه این‌که در عین مومن بودن از چشیدن مزه ایمان خویش محروم است.

البته مدعی نیستیم که این گونه تعبیرات هیچ گاه در مکروهات شرعیه استعمال نمی شود لکن قائلیم در صورت نبود قرینه وجهی برای حمل چنین تعابیری بر احکام تنزیهی وجود ندارد. بله، روایت لایجتمع الشح و الایمان فی قلب احد[[19]](#footnote-19) نظیر لاصلاة لجار المسجد الا فی المسجد[[20]](#footnote-20) است که دال بر نفی کمال است و نه حرمت، لکن در این گونه موارد قرینه وجود دارد.

##### روایت یازدهم

عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ زِيَادِ بْنِ مَرْوَانَ الْقَنْدِيِّ عَنْ أَبِي وَكِيعٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبِيعِيِّ عَنِ الْحَارِثِ الْأَعْوَرِ عَنْ عَلِيٍّ علیه السلام قَالَ: لَا يَصْلُحُ مِنَ الْكَذِبِ جِدٌّ وَ لَا هَزْلٌ وَ لَا أَنْ يَعِدَ أَحَدُكُمْ صَبِيَّهُ ثُمَّ لَا يَفِيَ لَهُ إِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ وَ الْفُجُورَ يَهْدِي‌ إِلَى النَّارِ وَ مَا يَزَالُ أَحَدُكُمْ يَكْذِبُ حَتَّى يُقَالَ كَذَبَ وَ فَجَرَ وَ مَا يَزَالُ أَحَدُكُمْ يَكْذِبُ حَتَّى لَا يَبْقَى مَوْضِعَ إِبْرَةٍ صِدْقٌ فَيُسَمَّى عِنْدَ اللَّهِ كَذَّاباً[[21]](#footnote-21).

###### مناقشه صدوری

این روایت را صدوق در مجالس یعنی در امالی خود آورده است لکن از حیث سند مجهول بوده و حجیت صدوری ندارد. اما دلالت آن بر حرمت مطلق کذب بعید نیست کما اینکه مرحوم آقای خوئی نیز دلالت آن را قبول کرده اند. و اما خدشه در دلالت به این که: «مقارنت خلف وعده با کذب قرینه بر عدم استفاده حرمت کذب از روایت است؛ چرا که خلف وعده نزد مشهور علماء جائز است» ناتمام است زیرا کما این که در بحث خلف وعده خواهیم گفت نوع فقهاء حاضر در جواز خلف وعده اشکال دارند؛ آقای سیستانی، آقای وحید، آقای زنجانی احتیاط واجب بر ترک داده اند و روایات داله بر تحریم نیز استحکام دارد. فلذا جواز خلف وعده مسلم نیست که در مقام بخواهیم از آن استفاده کنیم. مضافا به اینکه اگر بر جواز آن تسلم کردیم چه دلیلی دارد از ظهور فقره ی اول در حرمت، رفع ید کنیم بلکه مقام نظیر اغتسل للجمعة و الجنابة خواهد بود که حکمی استحبابی و حکمی الزامی در جمله ای واحد بیان شده است.

##### روایت دوازدهم

حَدَّثَنَا الشَّيْخُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الطُّوسِيُّ (رَحِمَهُ اللَّهُ)، قَالَ: أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ، عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ، قَالَ: حَدَّثَنَا رَجَاءُ بْنُ يَحْيَى بْنِ الْحُسَيْنِ الْعَبَرْتَائِيُّ الْكَاتِبُ سَنَةَ أَرْبَعَ عَشْرَةَ وَ ثَلَاثِ مِائَةٍ وَ فِيهَا مَاتَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ شَمُّونٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصَمُّ، عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ وَهْبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي ذُبَيٍّ الْهُنَائِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو حَرْبِ بْنُ أَبِي الْأَسْوَدِ الدُّؤَلِيُّ، عَنْ أَبِيهِ أَبِي الْأَسْوَدِ، قَالَ: قَدِمْتُ الرَّبَذَةَ فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي ذَرٍّ جُنْدَبِ بْنِ جُنَادَةَ فَحَدَّثَنِي أَبُو ذَرٍّ، قَالَ: دَخَلْتُ ذَاتَ يَوْمٍ فِي صَدْرِ نَهَارِهِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) فِي مَسْجِدِهِ، فَلَمْ أَرَ فِي الْمَسْجِدِ أَحَداً مِنَ النَّاسِ إِلَّا رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) وَ عَلِيٌّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) إِلَى جَانِبِهِ جَالِسٌ، فَاغْتَنَمْتُ خَلْوَةَ الْمَسْجِدِ، فَقُلْتُ:يَا رَسُولَ اللَّهِ، بِأَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي أَوْصِنِي بِوَصِيَّةٍ يَنْفَعُنِي اللَّهُ بِهَا. فَقَالَ: «.....يَا أَبَا ذَرٍّ، مَنْ مَلَكَ مَا بَيْنَ فَخِذَيْهِ وَ بَيْنَ لَحْيَيْهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ. قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا لَنُؤْخَذُ بِمَا تَنْطِقُ بِهِ أَلْسِنَتُنَا قَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ، وَ هَلْ يَكُبُّ النَّاسَ عَلَى مَنَاخِرِهِمْ فِي النَّارِ إِلَّا حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ، إِنَّكَ لَا تَزَالُ سَالِماً مَا سَكَتَّ، فَإِذَا تَكَلَّمْتَ كُتِبَ لَكَ أَوْ عَلَيْكَ. يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنَّ الرَّجُلَ يَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ (جَلَّ ثَنَاؤُهُ) فَيُكْتَبُ لَهُ بِهَا رِضْوَانُهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَ إِنَّ الرَّجُلَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ فِي الْمَجْلِسِ لِيُضْحِكَهُمْ بِهَا فَيَهْوِي فِي‌ جَهَنَّمَ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ.يَا أَبَا ذَرٍّ، وَيْلٌ لِلَّذِي يُحَدِّثُ فَيَكْذِبُ لِيُضْحِكَ الْقَوْمَ، وَيْلٌ لَهُ، وَيْلٌ لَهُ، وَيْلٌ لَهُ. يَا أَبَا ذَرٍّ، مَنْ صَمَتَ نَجَا، فَعَلَيْكَ بِالصِّدْقِ، وَ لَا تُخْرِجَنَّ مِنْ فِيكَ كَذِبَةً أَبَداً.قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَمَا تَوْبَةُ الرَّجُلِ الَّذِي يَكْذِبُ مُتَعَمِّداً قَالَ: الِاسْتِغْفَارُ....[[22]](#footnote-22)»

###### تمامیت صدوری و دلالی

این روایت در کتابی که مشهور به امالی شیخ طوسی است هر چند در حقیقت کتاب از آنِ فرزند وی است ذکر گردیده است. دلالت این روایت بر حرمت کذب واضح است -زیرا که حاوی نهی است (لاتخرجن من فیک...) که ظهور در تحریم دارد-، هر چند سند آن مشتمل بر مجاهیل بوده و از حیث صناعی تصحیح سند ناتمام است. لکن ما وثوق به صدور آن پیدا می‌‌کنیم زیرا داعی بر جعل چنین روایتی وجود ندارد تا احتمال جعل دهیم. و نهایت این که مجموع این روایات متعدده در کنار یکدیگر لا اقل موجب قطع به صدور اجمالی آنها می شود.

##### روایت سیزدهم

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْخُرَاسَانِيِّ قَالَ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام يَقُولُ: «إِيَّاكُمْ وَ الْكَذِبَ فَإِنَّ كُلَّ رَاجٍ طَالِبٌ وَ كُلَّ خَائِفٍ هَارِبٌ[[23]](#footnote-23)».

###### ‌مناقشه صدوری

سند روایت ضعیف است چرا که ‌سهل بن زیاد تضعیف شده و ‌ابی اسحاق خراسانی نیز توثیق ندارد. لکن متن آن مشتمل بر نهی است که ظهور در تحریم دارد. مفاد آن نیز همان مطلب معروفی است که ترسو دروغ می‌‌گوید؛ «کل خائف هارب» مراد از هارب فرار کننده ی از حق است. و الا انسانی که خوفی ندارد داعی بر کذب ندارد.

##### روایت چهاردهم

مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الرَّضِيُّ فِي نَهْجِ الْبَلَاغَةِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ: عَلَامَةُ الْإِيمَانِ أَنْ تُؤْثِرَ الصِّدْقَ حَيْثُ يَضُرُّكَ عَلَى الْكَذِبِ حَيْثُ يَنْفَعُكَ وَ أَنْ لَا يَكُونَ فِي حَدِيثِكَ فَضْلٌ عَنْ عِلْمِكَ وَ أَنْ تَتَّقِيَ اللَّهَ فِي حَدِيثِ غَيْرِكَ[[24]](#footnote-24).

علامت ایمان این است که سخن صدق را ولو موجب زیان شود بر دروغی که موجب نفع است ترجیح دهی و این که قول به غیر علم نداشته باشی.

ظهور روایت این است که فقدان چنین وصفی کاشف از عدم وجود ایمان است؛ نه اینکه فاقد آن صرفا فاقد علامت ایمان باشد در عین داشتنِ آن، نظیر طلبه ای که معمم نیست -که در عین طلبه بودن فاقد علامت طلبگی است-. فلذا وجهی برای کلام مرحوم صاحب که روایت را حمل بر استحباب کرده است، وجود نداشته و قرینه‌ای بر چنین حملی نداریم. فقره بعدی نیز صلاحیت برای قرینیت ندارد چرا که مفاد آن نیز تحریم قول به غیر علم است -کما اینکه تعبیر «ولا تقل ما لا تعلم[[25]](#footnote-25)» نیز وارد شده است-. این روایت از حیث دلالی حتی دلالت بر حرمت کذب نافع نیز می کند.

این بود بررسی مجموع روایاتی که اجمالا استفاضه داشته و از حیث سندی بعضی شان تام و از حیث دلالی نیز برخی شان ظهور در حرمت داشتند -نظیر روایت دهم-. لذا ما نیز بر حرمت مطلق کذب هستیم.

#### بررسی روایات مقیده

و اما اگر نظر مرحوم آقای بهجت به وجود مقید و مخصص اطلاقات مذکور باشد، گوییم آنچه صلاحیت مخصصیت و مقیدیت روایات مطلقه را دارد دو روایت است که به بررسی آنها می پردازیم.

##### روایت اول:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَمْرٍو وَ أَنَسِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ فِي وَصِيَّةِ النَّبِيِّ صلی الله علیه وآله لِعَلِيٍّ علیه السلام قَالَ: يَا عَلِيُّ إِنَّ اللَّهَ أَحَبَّ الْكَذِبَ فِي الصَّلَاحِ وَ أَبْغَضَ الصِّدْقَ فِي الْفَسَادِ إِلَى أَنْ قَالَ يَا عَلِيُّ ثَلَاثٌ يَحْسُنُ فِيهِنَّ الْكَذِبُ الْمَكِيدَةُ فِي الْحَرْبِ وَ عِدَتُكَ زَوْجَتَكَ وَ الْإِصْلَاحُ بَيْنَ النَّاسِ[[26]](#footnote-26).

###### مناقشه صدوری و دلالی

سند روایت مشتمل بر مجاهیل بوده و ضعیف است. و اما از حیث دلالی اولا فقط دروغ مصلحت‌آمیز را حلال دانسته است. ثانیا: بعید نیست گفته شود ظاهر تقابل بین «ابغض الصدق فی الفساد» و بین «احب الکذب فی الصلاح» این است که فرض روایت در جائی است که قول به صدق موجب فساد شود؛ و مراد از فساد، فساد مجتمع و یا فساد بین دو نفر (مثل زوجین و یا دو دوست) است -که در چنین مواردی صدقِ موجبِ فساد حرام است زیرا ﴿ان الله لا یحب الفساد﴾، بلکه باید دروغ بگوید تا آرامش حاکم شود-، نه اینکه مراد ملاحظه نفع و ضرر شخص متکلم باشد تا بخواهد با ارتکاب کذب در صدد جلب منفعت شخصی برآمده یا به بهانه ضرر شخصی ترک صدق کند -کما اینکه روایت سابق الذکر از نهج البلاغه مانع از چنین حالتی بود فلذا این روایت قرینه بر تفسیر مذکور از فساد و صلاح در مقام است -. و اما معنای کذب فی الصلاح دروغ مصلحت‌آمیزی که گاهی اوقات عامه مردم مرتکب می گردند -مثل اینکه با دروغ گفتن موجبات دلخوشی مخاطبشان را فراهم می آورند به طور مثال با جملاتی نظیر تو نابغه ای!!! و بسیار خوش استعدادی و... در مقام تعریف و تمجید کاذب از وی برمی آیند به بهانه اینکه مصلحت در اینست که دل او را خوش کنیم تا از نزد ما خوشحال بیرون رود – نیست بلکه دروغی است که موجب اصلاح امور بین مردم می گردد، فلذا نمی توان این مقدار از مصلحت (دلخوشی مخاطب) را با استناد به این روایت مجوز کذب دانست. نتیجه این که روایت مذکور دلالتی بر آنچه مرحوم آقای بهجت فرموده است ندارد.

##### روایت دوم

عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام الْكَذَّابُ هُوَ الَّذِي يَكْذِبُ فِي الشَّيْ‌ءِ؟ قَالَ لَا مَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا يَكُونُ ذَاكَ مِنْهُ وَ لَكِنِ الْمَطْبُوعُ عَلَى الْكَذِبِ[[27]](#footnote-27).

###### مناقشه دلالی

این روایت از حیث سند صحیحه است. در تقریب استدلال به این روایت گفته می شود که روایت فرموده است هیچکس نیست که دروغ نگوید، و این کاشف از عدم حرمت مطلق کذب است و الا عرفی نیست گفته شود هیچکس نیست که گناه نکند؟!

منتهی به نظر ما این روایت نیز دال بر مدعای مرحوم آقای بهجت نیست و مراد از فقره «ما من احد الا و یکون منه ذلک» این است که بالاخره نوع مردم معصوم نبوده و در مدت زندگی خود گاهی مبتلا به دروغ گفتن می شوند لکن این موجب نمیگردد که آنان را کذاب شماریم.

##### روایت سوم

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي كِتَابِ الْإِخْوَانِ بِسَنَدِهِ عَنِ الرِّضَا علیه السلام قَالَ: إِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ عَلَى أَخِيهِ فَيَنَالُهُ عَنَتٌ مِنْ صِدْقِهِ فَيَكُونُ كَذَّاباً عِنْدَ اللَّهِ وَ إِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ عَلَى أَخِيهِ يُرِيدُ بِهِ نَفْعَهُ فَيَكُونُ عِنْدَ اللَّهِ صَادِقاً[[28]](#footnote-28).

###### مناقشه صدوری و دلالی

این روایت از حیث صدوری مخدوش است چرا که سند صاحب کتاب اخوان – یعنی صدوق؛ که این کتاب ولو از کتب معروفه وی نیست لکن بالاخره از کتب ایشان شمرده شده است- به امام رضا مشتمل بر مجاهیل است.

اما اشکالی دلالی. ظاهر روایت این است که گاهی راست گفتن انسان ‌منشأ آن می‌‌شود که دوستش دچار عنت و سختی بشود، خدا می‌‌گوید چرا راست گفتی که موجب سختی دیگران شدی؟! فیکون عند الله کذابا. ولی گاهی می‌‌شود انسان به برادرش دروغ می‌‌بندد - ‌لکذب علی اخیه- به قصد خدمت و نفع او و پیش حضرت حق صادق می گردد. قطعا این قضیه حقیقیه نیست؛ تا بگوییم اگر قصد منتفع ساختن کسی را داشته باشیم دروغ بستن به وی مطلقا جایز است. این روایت قرینه لبیه دارد و نمی تواند مجوز صدور کذب در مطلق مواردی که قصد نفع رساندن به دیگران در بین است، باشد. نظیر اینکه مدام شخصی را با عنوان دکتر مخاطب سازد و این مطلب موجب ‌شود هر جا نشیند احترامش کنند. در جواب اینکه چرا دروغ می‌‌بندی من که دکتر نیستم نمی توان استدلال به این روایت کرد. لذا این گونه نیست که ظاهر روایت این باشد که دروغ بستن به دیگران به قصد نفع رساندن امری است جائز و این قضیه قضیه ای است حقیقیه.

مختار نهایی ما در این مقام حرمت مطلق کذب شد و لو مفسده‌ای نداشته باشد.

## بحث دوم، حرمت کذب در مقام هزل

و اما کلام واقع می‌‌شود در جهت دوم که آیا اطلاقی در حرمت کذب نسبت به کذب هزلی داریم یا خیر. نظیر افرادی که در مجالس مرتکب کذب می شوند به عنوان اینکه شوخی کرده اند تا مردم بخندند. آیا چنین کذبی حلال است یا حرام؟ بعضی از بزرگان فرمودند این قسم را نیز حرام دانسته اند که ‌روایات نیز همین مطلب را می گوید.



[مرور روایت دهم: 1](#_Toc527299520)

[توضیحی در مورد معنای روایت سیزدهم 2](#_Toc527299521)

[روایت پانزدهم: 3](#_Toc527299522)

[عدم تمامیت دلالت 3](#_Toc527299523)

[روایت شانزدهم 6](#_Toc527299524)

[عدم تمامیت صدوری و دلالی 6](#_Toc527299525)

[روایت هفدهم 6](#_Toc527299526)

[عدم تمامیت صدوری و دلالی 7](#_Toc527299527)

[بحث دوم، حرمت کذب در مقام هزل 7](#_Toc527299528)

[بررسی کلام آقای سیستانی 7](#_Toc527299529)

**موضوع**: ادله تحریم مطلق کذب /کذب /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث در حرمت کذب بود که عرض شد برخی از بزرگان در اطلاق حرمت کذب مناقشه کرده بودند. لکن روایات متعددی را مطرح کردیم که علم اجمالی به صدور بعضی از این‌ها داریم که بخش معتنابهی از این‌ها دلالت تام بر حرمت مطلق کذب دارند.

##### مرور روایت دهم:

مرحوم آقای خوئی اشکال در دلالت روایت اصبغ بن نباته روایت اصبغ بن نباته قال امیرالمؤمنین علیه السلام: (لایجد عبد طعم الایمان حتی یترک الکذب هزله و جده[[29]](#footnote-29))

اشکال کرده و معنای روایت را چنین ذکر کرده اند که دروغ موجب می شود که عبد در عین مومن بودنش ‌مزه ایمانش را نمی‌چشد‌، و ‌این دلیل بر حرمت نیست. برخی از روایات نیز شاید مؤید ایشان باشد: نظیر روایت «لایجد عبد طعم الایمان حتی یعلم ان ما اصابه لم یکن لیخطأه و انما اخطأه لم یکن لیصیبه و ان الضال و النافع هو الله[[30]](#footnote-30)» و یا روایت «حرام علیکم ان تجدوا طعم الایمان حتی تزهدوا فی الدنیا[[31]](#footnote-31)» به این قرینه که زهد در دنیا از احکام الزامی نیست.

لکن انصاف این است که تعبیر به لایجد عبد طعم ایمانه می نمودند ظهور در مدعا داشت لکن ظاهرا ز تعبیر به لایجد عبد طعم الایمان این است که اصل ایمان حاصل نمی‌شود. ظهور عرفی این‌که کسی طعم ایمان را نچشیده باشد نفی ایمان است نه خراب بودن ذائقه‌اش. کما اینکه ظهور عرفی این جمله که شما طعم نماز شب را نچشیده اید این است که شما نماز شب نمی خوانید.

و اما در مورد این دو روایت نیز گوئیم: آیا استعمال امر -که ظاهر در وجوب است- در مستحبات و یا استفاده از تعبیر ملعونٌ -که ظهور در حرمت دارد- در مکروهات در برخی موارد، موجب می شود از ظهور اولی امر و ملعون در باقی موارد رفع ید کرده و امر را حمل بر استحباب و ملعون را حمل بر کراهت کنیم؟! فلکذلک تعبیر «لا یجد عبد طعم الایمان» که ظهور در نفی اصل ایمان دارد لکن اگر در موردی قرینه‌ای در بین باشد تابع قرینه شده و از ظهور اولیه رفع ید می‌کنیم نظیر دو روایت مطرح شده.

برخی دیگر از روایات نیز وجود دارد که مناسب بحث است و مجموع روایاتی که مرتبط با مقام است و ما جمع‌آوری کردیم حدودا 17 روایت است.

##### توضیحی در مورد معنای روایت سیزدهم

توضیحی درباره روایت ابی اسحاق خراسانی (كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام يَقُولُ: «إِيَّاكُمْ وَ الْكَذِبَ فَإِنَّ كُلَّ رَاجٍ طَالِبٌ وَ كُلَّ خَائِفٍ هَارِبٌ[[32]](#footnote-32)») که در جلسه قبل خوانده شد عرض کنیم و سپس باقی روایات را مطرح کنیم. گفتیم ایاکم و الکذب نهی از کذب می‌‌کند. برخی آقایان اشکال کردند، که دیدیم اشکال وارد است. مراجعه به وافی، مرآة العقول و امثال آن کردیم، دیدیم آن‌ها نیز به این شکل که معنا می‌‌کنیم معنا کرده‌اند. روایت می‌‌فرماید در ادعای رجا و خوف دروغ نگویید، کسی که رجا به رحمت الهی دارد، ‌در عمل هم موجبات رحمت خدا را تحصیل می‌‌کند، این چنین نباشد که در لسان گویید راجی رحمت خدا هستیم لکن در مقام عمل از افعالی که موجب نیل به رحمت الهی می‌شود دور باشید. همچنین در ادعای خوف از خدا دروغ نگویید این‌گونه نباشد که لسانِ قال شما خوف از سخط خدا باشد، لکن لسان حال و مقام عملتان دلالتی بر این مطلب نکند چرا که کسی که خوف از سخط خدا دارد گریزان از اعمالی است که موجب سخط الهی می‌شود.

طبق این معنا روایت هیچ دلالتی بر حرمت مطلق کذب ندارد.

##### روایت پانزدهم:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عُبْدُوسٍ النَّيْسَابُورِيُّ الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِنَيْسَابُورَ فِي شَعْبَانَ سَنَةَ اثْنَتَيْنِ وَ خَمْسِينَ وَ ثَلَاثِمِائَةٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيُّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ قَالَ: «سَأَلَ الْمَأْمُونُ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا ع أَنْ يَكْتُبَ لَهُ مَحْضَ الْإِسْلَامِ عَلَى سَبِيلِ الْإِيجَازِ وَ الِاخْتِصَارِ فَكَتَبَ علیه السلام لَه‏.... ِ وَ الْإِيمَانُ هُوَ أَدَاءُ الْأَمَانَةِ وَ اجْتِنَابُ جَمِيعِ الْكَبَائِر... وَ حَبْسُ الْحُقُوقِ مِنْ غَيْرِ الْعُسْرَةِ وَ الْكَذِبُ...[[33]](#footnote-33)» الحدیث.

این رساله به کتاب محض الاسلام یا رسالة محض الاسلام معروف شده و حضرت کذب را یکی از کبائر شمرده اند.

###### عدم تمامیت دلالت

این روایت فی حد ذاته اطلاق دارد، ولی ‌اشکالی سندی و اشکالی دلالی دارد.

اما اشکال سندی: می‌‌گویند عبدالواحد بن محمد بن عبدوس و علی بن محمد بن قتیبة توثیق ندارند. ما سعی کردیم وثاقت عبدالواحد بن محمد بن عبدوس را اثبات کنیم زیرا مرحوم صدوق در بسیاری از مواضعی که نام وی را می‌برد تعبیر «رضی الله عنه» را در مورد وی به کار می‌برد. و کثرت ترضی از جانب مرحوم صدوق راجع به شخصی که استاد روایتش بوده دلالت بر حسن ظاهر وی نزد صدوق داشته و حسن ظاهر نیز علامت عدالت و وثاقت است.

ان قلت: حسن ظاهر دال بر عدالت باشد آیا صرف عدالت برای حجیت خبر کافی است؟! مسلما چنین نیست و ضابط بودن نیز شرط است. لذا این مطلب دلیل بر توثیق نخواهد بود.

قلت: اصل عقلائی این است که متحرز از دروغ و عادل از حد متعارف خارج نبوده و قوه‌ی ضبط را داراست. و الا نمی‌توان به تعدیلات رجالیین اعتماد کرد فلذا وقتی در مورد شخصی تعبیر «عدلٌ‌» به کار می‌رود باید اشکال کرد اثبات ضبطش از کجا؟ حال آن که همه به این‌گونه تعدیلات اعماد کرده و چنین اشکالی نمی‌کنند چرا که کثیر الخطا نبودن یک شخص اصلی است عقلائی که به ضمیمه شهادت بر تحرز از کذب موجب اثبات وثاقت می‌شود است و الا اگر این شخص فراموش‌کار خارج از حد متعارف بود که مرحوم شیخ صدوق از وی نقل روایت نمی‌کرد خصوصا به این کثرت.

و اما در مورد علی بن محمد بن قتیبة هر چند ‌علامه حلی وی را توثیق کرده، لکن از آنجا که علامه حلی از متاخرین است نوعا به توثیقات وی اشکال می‌‌کنند به این‌که توثیقات متاخرین مبنی بر حدس و اجتهاد بوده و ‌مدارکی که پیشِ روی آنان بوده نزد ما حاضر است، و چنین نیست که مطلب و مدرکی به آنان واصل شده که مستند توثیقشان قرار گرفته و آن مطلب و مدرک از ما مخفی مانده باشد. فلذا بزرگانی نظیر آقای خوئی، ‌امام، توثیقات علامه حلی را غیر معتبر می‌دانند.

و اما اکثار روایت کشی از وی نیز نمی‌تواند دلالت بر وثاقت وی کند چرا که کشی از کسانی است که از ضعفاء زیاد نقل می‌‌کند و در احوالش گفته‌اند: کان یکثر الروایة عن الضعفاء.

راه حل‌ ما این است که بگوییم: عیون اخبار الرضا را سه سند به کتاب محض الاسلام ذکر کرده است. سند اول همانی است که در ابتداء اشاره شد. در انتهاء می‌‌گوید: حدثنی بذلک حمزة بن محمد -که از نوادگان زید بن علی بن الحسین علیه السلام است- ‌قال حدثنی قنبر بن علی بن شاذان عن ابیه عن الفضل بن شاذان، این سند دوم. و اما سند سوم: و حدثنا الحاکم ابومحمد جعفر بن نعیم بن شاذان عن عمه محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان. این اسناد سه‌گانه مستقل و ‌هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارد. تشکیک در سه سند مستقل به یک کتاب و قول به احتمال مجهول بودن حدیث وجهی ندارد و در نظر ما صحیح نیست. لذا به نظر ما حجیت صدوری این روایت تام است.

تعبیری نیز شیخ صدوق در ذیل سند دوم دارد به این‌که متن کتابی که به سند دوم نقل شده مطالبی اضافی دارد، که ایشان آن اضافات را نقل می‌‌کند. مثلا «الفطرة مدّان من الحنطة و صاع من الشعیر»، «ذنوب الانبیاء صغائرهم موهوبة». و از آنجا که دیده است این مطالب خلاف معتقدات وی است چرا که ‌زکات فطره چهار مد از حنطه است و نه دو مد، انبیاء معصوم هستند ومعنا ندارد گفته شود ذنوب الانبیاء صغائرهم موهوبة فلذا فرموده‌اند حدیث عبدالواحد بن محمد بن عبدوس عندی اصح. این مطلب می‌تواند موید ما باشد که تصریح به صحیح بودن حدیث عبدالواحد بن عبدوس دارد.

اما چرا این مطلب را در حد تایید مختارمان قبول کردیم و نه دلیل به این خاطر است که ممکن است تعبیر عندی اصح به لحاظ متن بوده و نه سند روایت، و می‌‌خواهد بگوید این متن اضافی در این سند دوم قابل قبول نیست، فلذا حدیث عبدالواحد بن عبدوس از حیث متنی صحت دارد. مضافا به اینکه لو سلمنا نظر مرحوم صدوق صحت حدیث اول از حیث سندی است، لکن نظر وی حجیتی برای ما ندارد چرا که ممکن است صحیح نزد شیخ صدوق غیر از صیح نزد ما نباشد، به خاطر اختلاف مبانی رجالی ایشان با ما. بله، اگر در مورد عبدالواحد بن عبدوس می‌فرمود: «ثقة» خوب بود، لکن تعبیر به صحت حدیث مشکل را حل نمی‌کند چرا که ممکن است شاید شرائط صحت نزد صدوق آسان‌تر باشد، و او مثلا خبر حسن و یا مثل خبری که مفید وثوق نوعی باشد را قبول کند و ما قبول نکنیم.

کتاب محض الاسلام کتابی است از حضرت رضا علیه السلام که فضل بن شاذان‌ که از جهت زمانی قریب به عصر حضرت بوده آن را نقل کرده است. و درک و کشف این‌‌که این کتاب از حضرت بوده کار مشکلی نبوده با توجه به وجود قرائن حسیه کاشفه از این مطلب. فلذا اشکالی که در مورد علل آمده است به این‌که سن فضل بن شاذان متناسب با درک حضرت رضا علیه السلام و استفاده مکرر از حضرتشان نیست تا بتواند این مطالب را بلاواسطه از حضرت نقل کند در مقام نمی‌آید[[34]](#footnote-34).

بله، اشکالی از آقای سیستانی در مورد این کتاب وجود دارد به این‌که ایشان انتساب این کتاب به حضرت را بعید می‌دانستند چرا که مطالب خلاف تقیه در آن بسیار است. مضامین حاوی مباحث ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام و برائت از غاصبین و منکرین حق ایشان. نظیر تعبیر به «و انهم العروة الوثقی و ائمة الهدی و الحجة علی اهل الدنیا و ان کل من خالفهم ضال مضل باطل تارک للحق و الهدی و انهم المعبِّرون عن القرآن و من لم یعرفهم مات میتة جاهلیة ... وَ الْبَرَاءَةُ مِنَ الَّذِينَ ظَلَمُوا آلَ مُحَمَّدٍ ص وَ هَمُّوا بِإِخْرَاجِهِمْ وَ سَنُّوا ظُلْمَهُمْ وَ غَيَّرُوا سُنَّةَ نَبِيِّهِمْ صلی الله علیه و آله وَ الْبَرَاءَةُ مِنَ النَّاكِثِينَ وَ الْقَاسِطِينَ وَ الْمَارِقِينَ الَّذِينَ هَتَكُوا حِجَابَ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله وَ نَكَثُوا بَيْعَةَ إِمَامِهِمْ وَ أَخْرَجُوا الْمَرْأَةَ وَ حَارَبُوا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام وَ قَتَلُوا الشِّيعَةَ الْمُتَّقِينَ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَاجِبَةٌ وَ الْبَرَاءَةُ مِمَّنْ نَفَى الْأَخْيَارَ وَ شَرَّدَهُمْ وَ آوَى الطُّرَدَاءَ اللُّعَنَاءَ وَ جَعَلَ الْأَمْوَالَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ وَ اسْتَعْمَلَ السُّفَهَاءَ مِثْلَ مُعَاوِيَةَ وَ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ لَعِينَيْ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله وَ الْبَرَاءَةُ مِنْ أَشْيَاعِهِمْ وَ الَّذِينَ حَارَبُوا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام وَ قَتَلُوا الْأَنْصَارَ وَ الْمُهَاجِرِينَ وَ أَهْلَ الْفَضْلِ وَ الصَّلَاحِ مِنَ السَّابِقِينَ وَ الْبَرَاءَةُ مِنْ أَهْلِ الِاسْتِيثَارِ وَ مِنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ وَ أَهْلِ وَلَايَتِهِ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا بعد از ذکر اسماء مبارکه تمامی ائمه علیهم السلام.

لکن به نظر ما اشکال وارد نیست چرا که نامی از غاصبین که برده نشده است. مضافا به اینکه زمان مأمون از این حیث زمان آزادی نسبی شیعیان بوده و شیعه به این مقدار مبتلی به تقیه نبوده است چرا که مامون اظهار تشیع کرده و رسما فدک را برگرداند، تا جائی که یکی از بزرگان در کتاب خویش آورده باور نمی‌کنیم مامون قاتل امام رضا باشد بلکه او از شیعیان خالص حضرتش بوده است. و این نامه نیز برای شخص مامون نگاشته شد نه این‌که در مجامع عمومی خوانده شود، هر چند مامون آن را انتشار داده باشد. فلذا این روایت نزد ما از حیث سندی تام است.

واما از حیث دلالی که اطلاق روایت مشکل ندارد چرا که الکذب را به عنوان یکی از کبائر نام برده است. لکن در برخی دیگر از روایات وقتی از کبائر اسم آورده شده است تعبیر «الکذب علی الله و رسوله من الکبائر» آمده است. حسین بن محمد عن معلی بن محمد و عن علی بن محمد عن صالح بن ابی حماد عن الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابی خدیجة عن ابی عبد الله علیه السلام قال الکذب علی الله و رسوله من الکبائر. (این روایت از حیث سندی بعید نیست قابل تصحیح باشد –البته تفصیل آن بماند برای مباحث آتی-). و روایت مذکور وصف مفهوم فی الجملة دارد، بیان ذلک:

اگر قسم خاصی از کذب را -‌کذب بر خدا و پیغمبر- را بگویند از کبائر است، ظاهر در این است که مطلق کذب از کبائر نیست. لذا این روایت فی الجمله مفهوم وصف دارد. نظیر اینکه وقتی گفته می‌‌شود «و ربائکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن» یعنی مطلق زوجه این حکم را ندارد، بلکه ‌باید زوجه‌ی مدخول‌بها باشد.

##### روایت شانزدهم

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ علیه السلام يَقُولُ لِوُلْدِهِ اتَّقُوا الْكَذِبَ الصَّغِيرَ مِنْهُ وَ الْكَبِيرَ فِي كُلِّ جِدٍّ وَ هَزْلٍ فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَذَبَ فِي الصَّغِيرِ اجْتَرَأَ عَلَى الْكَبِيرِ أَ مَا عَلِمْتُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ مَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَصْدُقُ حَتَّى يَكْتُبَهُ اللَّهُ صِدِّيقاً وَ مَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَكْذِبُ حَتَّى يَكْتُبَهُ اللَّهُ كَذَّاباً[[35]](#footnote-35).

###### عدم تمامیت صدوری و دلالی

این روایت از حیث سندی ارسال دارد و از حیث دلالی نیز به نظر ما ناتمام است. چرا که نمی‌دانیم حضرت زین العابدین علیه‌السلام از آن حیث که امام است این مطلب را فرموده است یا از آن حیث که پدر است خطاب به فرزندانش فرموده‌اند از دروغ برحذر باشید خصوصا به قرینه تعبیر «فان الرجل اذا کذب فی الصغیر اجترأ علی الکبیر» -کسی که دروغ کوچک بگوید فردا به دروغ بزرگ نیز جرات خواهد یافت- که هیچ لسان تحریمی نداشته و ظهوری در بیان حکم شرعی ندارد.

##### روایت هفدهم

و عَنْ عَبْدِ الرَّزَّاقِ عَنْ نُعْمَانَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه وآله: الْمُؤْمِنُ إِذَا كَذَبَ بِغَيْرِ عُذْرٍ لَعَنَهُ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ وَ خَرَجَ مِنْ قَلْبِهِ نَتْنٌ حَتَّى يَبْلُغَ الْعَرْشَ فَيَلْعَنُهُ حَمَلَةُ الْعَرْشِ وَ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِتِلْكَ الْكَذِبَةِ سَبْعِينَ زَنْيَةً أَهْوَنُهَا كَمَنْ يَزْنِي مَعَ أُمِّهِ‌[[36]](#footnote-36).

###### عدم تمامیت صدوری و دلالی

متن این روایت واضح البطلان است و التزام به ظاهر اولیه آن ممکن نیست چرا که می فرماید: اگر مومن بدون عذر دروغ گوید ‌هفتاد هزار ملک لعنش می‌‌کنند و ‌از سینه‌اش بوی تعفنی به طرف آسمان بلند می‌‌شود که تا عرش می‌‌رسد پس حمله عرض وی را لعن می کنند و حضرت حق به سبب این دروغ گناه هفتاد زنا که کمترینشان زنای با مادر است را در پرونده‌ی ثبت میکند. از حیث سند نیز ضعیف است.

روایات مربوط به مقام را به اتمام رسانید که ‌بعضی تام الدلالة بود و از بین این تام الدلاله ها سند برخی خوب بود و استفاضه نیز داشت، ففیه غنی و کفایه که قائل شویم دروغ به قصد اخبار حرام است و لو به داعی هزل باشد.

## جهت دوم؛ حرمت کذب در مقام هزل

اما بحث دوم در این بود که دروغ به داعی هزل چه حکمی دارد. مرحوم شیخ انصاری فرموده گاهی قصد اخبار داشته و انگیزه‌اش هزل است، این قسم کذب بوده و حرام است. روایات نیز بر حرمت آن داریم (مرسله سیف بن عمیرة: اتقوا الکذب فی کل جد و هزل. ‌روایت حارث بن اعور : لایصلح من الکذب جد و هزل. روایت اصبغ بن نباته: لایجد عبد طعم الایمان حتی یترک الکذب جده و هزله. وصیت پیامبر صلی الله علیه وآله به ابی‌ذر: ان الرجل لیتکلم بالکلمة فی المجلس لیضحکهم بها فیهوی بها فی جهنم فیما بین السماء و الارض یا اباذر ویل لمن الذی یحدث فیکذب لیضحک به القوم ویل له ویل له ویل له).

لکن گاهی اصلا قصد اخبار ندارد بلکه قصد انشاء دارد، مثل این‌که ‌با رفیق ترسوی خویش شوخی کرده (نه این‌که خدایی ناکرده استهزاء‌ به مؤمن کند، نعوذ بالله) می‌‌گوید جناب رستم!‌ کجایی؟ یا می‌‌گوید که این آقا دست رستم را از پشت بسته است. یا مثلا به دوست خسیس خویش بگوید: تو دست حائم طائی را از پشت بسته‌ای. یا مثلا آدم بدقیافه‌ای را می‌‌بیند می‌‌گوید: با دیدن وی به یاد یوسف پیامبر می‌‌افتم چرا که مثل ایشان زیبا است. کذب از مقوله اخبار است و چنین شخصی اصلا قصد اخبار ندارد، بلکه قصد انشاء دارد لذا این قسم اصلا کذب نیست. نظر ما نیز همانند شیخ اعظم است.

### بررسی کلام آقای سیستانی

آقای سیستانی: کلامی که ظهور در اخبار دارد ولی همراه با قرینه است که هازل است، احتیاط واجب در ترکش است

لکن آقای سیستانی مطلبی در منهاج الصالحین آورده‌اند به این‌که: «لافرق فی حرمة الکذب بین ما یکون فی مقام الجد و ما یکون فی مقام الهزل ما لم ینصب قرینة حالیة أو مقالیة علی کونه فی مقام الهزل و الا ففی حرمته اشکال و لو تکلم بصورة‌ الخبر هزلا بلاقصد الحکایة فلابأس به[[37]](#footnote-37)».

آقای سیستانی سه قسم را ذکر کرده است. یک قسم این‌که الفاظ صورت خبر دارند لکن قصد حکایت و اخباری در بین نیست. مثل کسی که لطیفه تعریف می‌کند و به طور مثال می‌گوید: «رفتیم فلان جا»، «‌شخصی به ما چنین گفت»، ولو صورت خبر است، لکن قصد حکایتی نیست. این قسم اشکال ندارد چون اخبار نیست، و مَقسم کذب که الخبر اما صادقٌ او کاذبٌ اینجا منطبق نیست.

قسم دوم این است که در مقام اخبار است و لکن قرینه‌ای قرینه حالیه یا قرینه مقالیه بر اراده‌ی هزل شوخی دارد. احتیاط واجب ترک این قسم است کنید. در این قسم قصد اخبار از واقع دارد، لکن قرینه حالیه یا مقالیه دارد بر این‌که در مقام هزل است و خلاف واقع حرف می‌‌زند.

قسم سوم: اخبار به خلاف واقع کرده و قرینه بر هازل بودن نیز ذکر نمی‌کند و لو داعیش هزل است، ‌این قسم یقینا حرام است.

به نظر ما حرمت قسم اخیر درست است. و اما قسم اول که واقع الاخبار نیست بلکه صرفا صورت اخبار را داراست و برای عدم اراده‌ی اخبار ‌قرینه ذکر می‌‌کند، جواز این قسم نیز که روشن است و لو مرحوم شیخ اعظم مقداری تردید در جواز این قسم دارد.

واما قسم دومی که آقای سیستانی مطرح کرده‌اند را ما نمی‌فهمیم. چگونه می‌‌شود متکلمی قرینه متصله بر هازل بودن نصب کند و مع ذلک کلام وی ظهور در این پیدا کند که در مقام اخبار از خلاف واقع است؟!

فرض کنید قرینه حالیه یا مقالیه وجود دارد و حضار تماما متوجه هستند که این شخص در مقام هزل است، چه جور می‌‌شود با چنین قرینه‌ای کلام وی ظهور در اخبار از خلاف واقع پیدا کند؟! ما این قسم را در کلام ایشان متوجه نمی‌شویم.

فرضا اگر هم چنین چیزی امکان داشته باشد مشمول ادله تحریم نیست چرا که این ادله از چنین فرضی انصراف دارد. فلذا به نظر ما این قسم دوم –به فرض امکان تحقق- خالی از اشکال است.

و الحمد لله رب العالمین.



[جهت سوم: کبیره بودن کذب 1](#_Toc530582134)

[دلیل اول؛ آیه «انما یفتری الکذب الذین لایؤمنون بآیات الله» 2](#_Toc530582135)

[دلیل دوم و سوم؛ روایت اعمش و فضل بن شاذان 2](#_Toc530582136)

[دلیل چهارم؛ روایت عثمان بن عیسی 2](#_Toc530582137)

[دلیل پنجم: روایت مفتاح خبائث 3](#_Toc530582138)

[خدشه در ادله مذکوره 3](#_Toc530582139)

[عدم تمامیت استدلال به آیه 3](#_Toc530582140)

[خدشه در استدلال به دلیل دوم و سوم و جواب از آن 4](#_Toc530582141)

[دو اشکال به دلیل دوم و سوم 5](#_Toc530582142)

[تعارض دلیل دوم و سوم با صحیحه عبدالعظیم حسنی 5](#_Toc530582143)

[معتبره ابی‌خدیجه مقید اطلاق روایت اعمش و فضل بن شاذان است ‌ 7](#_Toc530582144)

[کبیره بودن کذب خلاف مرتکز است 7](#_Toc530582145)

[مختار: خصوص کذب علی الله و الرسول و کذب در امور مهم، کبیره هستند 7](#_Toc530582146)

**موضوع**: کبیره بودن کذب /کذب /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

متن خلاصه ...

## جهت سوم: کبیره بودن کذب

بحث راجع به کذب بود. جهت سوم در کذب این است که کذب نزد مشهور از گناهان کبیره‌ای که مشهور بین آنها و گناهان صغیره فرق قائل هستند به این‌‌که ‌ارتکاب صغیره بدون اصرار بر آن موجب فسق نمی‌شود، بخلاف ارتکاب کبیره که موجب فسق می‌‌شود.

### دلیل اول؛ آیه «انما یفتری الکذب الذین لایؤمنون بآیات الله»

یکی از ادله مذکوره بر کبیره بودن کذب آیه‌ی شریفه‌ی ﴿انما یفتری الکذب الذین لایؤمنون و اولئک هم الکاذبون﴾[[38]](#footnote-38). است که مرحوم شیخ در مکاسب فرموده‌اند آیه مذکور شخص دروغگو را غیر مؤمن معرفی کرده، ‌و مسلم است که بر مرتکب صغیره غیر مومن اطلاق کرد.

### دلیل دوم و سوم؛ روایت اعمش و فضل بن شاذان

همچنین استدلال کرده‌اند به روایاتی از جمله روایت اعمش (وَ الْكَبَائِرُ مُحَرَّمَةٌ وَ هِيَ الشِّرْكُ بِاللَّه.... و الکذب....[[39]](#footnote-39)) و

روایت فضل بن شاذان از حضرت رضا علیه‌السلام در کتاب محض الاسلام (الْإِيمَانُ هُوَ أَدَاءُ الْأَمَانَةِ وَ اجْتِنَابُ جَمِيعِ الْكَبَائِرِ ... وَ اجْتِنَابُ الْكَبَائِرِ وَ هِيَ... وَ الْكَذِبُ وَ الْكِبْرُ[[40]](#footnote-40)) که کذب را از کبائر دانسته‌اند.

البته در تحف العقول به جای «الکبر» «الکفر» آورده است[[41]](#footnote-41). نظر ما این است که این نسخه‌ی تحف اشتباه است. چرا که مذکور در بحار و وسائل «الکذب و الکبر» است. و اصل این‌که کفر را در ضمن محرمات از موارد معاصی کبیره تلقی کنند عرفی نیست. بله، اگر مثلا در ابتدای روایت مثلا آمده باشد «اول الکبائر الشرک بالله»، یا مثلا «ر‌أس الکبائر الشرک بالله ‌ثم الیأس من روح الله...» چنین تعابیری مسأله‌ای ندارند اما این‌که کفر را در ضمن محرمات و در درجه‌های بعدی ذکر کنند، عرفی نیست.

### دلیل چهارم؛ روایت عثمان بن عیسی

روایت بعدی روایت عثمان بن عیسی است که: ان الله جعل للشر اقفالا و جعل مفاتیح تلک الاقفال الشراب و الکذب شر من الشراب[[42]](#footnote-42). یکی از راه‌های شناخت کبیره بودن معصیتی این است که معصیتی را بدتر از یک کبیره‌ی دیگر قلمداد کنند. در مقام نیز چنین است که کذب را بدتز از شرب خمری دانسته است که مسلما از محرمات کبیره است.

### دلیل پنجم: روایت مفتاح خبائث

روایت چهارم نیز روایتی است از امام عسکری علیه‌السلام به این‌که «جعلت الخبائث کلها فی بیت و جعل مفتاحها الکذب[[43]](#footnote-43)». آیا می‌توان چیزی که مفتاح خبائث باشد را از مصادیق کبیره ندانست؟!

نظر ما این است که استدلال به برخی از این ادله ناتمام و استدلال به برخی دیگر نیز و لو تمام باشد مبتلی به معارض است.

### خدشه در ادله مذکوره

#### عدم تمامیت استدلال به آیه

اما استدلال به آیه مذکور مبتلی به این اشکال بود که افتراء کما این که سابقا از مجمع البحرین نقل کردیم به معنای «کذب عظیم و مهم» است و نه «مطلق کذب».

اشکال دیگر این است که گفته شده است -کما این که مرحوم امام و آقای خوئی نیز ذکر کرده اند- صدر آیه قرینه است بر این‌که مراد از﴿ان الذین لایؤمنوا بآیات الله﴾ مشرکین و کفار هستند چرا که در صدر آیات آمده است ﴿و اذا بدلنا آیة مکان آیة و الله اعلم بما ینزل قالوا انما انت مفتر﴾، و بعد از سه آیه می‌‌فرماید: ﴿انما یفتری الکذب الذین لایؤمنوا بآیات الله و اولئک هم الکاذبون﴾، این آیات دلالت بر آن دارند که کسی مفتری است که ایمان به آیات خدا ندارد، و نه رسول خدا. نه این که دلالت داشته باشد بر این که هر کسی که دروغگو است ایمان به آیات الهی ندارد. به بیان دیگر آیه شریفه در مقام تقابل بین این‌که مشرکین و کفار کاذبند یا پیامبر، می‌‌فرماید: ادعای کاذب بودن پیامبر را دارند حال آن که کاذب کسی است که ایمان به آیات خدا ندارد.

مرحوم امام قدس سره احتمال دیگری نیز مطرح کرده اند به این که حتی اگر تعبیر آیه به «المؤمن لایکذب» بود، دلالت بر حرمت تمام نبود چرا که مفاد این تعبیر آن است که دروغ رذیله ای است اخلاقی که ‌شأن مؤمن این نیست که مرتکب آن شود. نظیر آن که گفته شود «المؤمن معرض عن اللهو» که دلالت بر این ندارد که اشتغال به لهو حرمت داشته باشد است، آنچه حرام است اشتغال به لغو است و نه لهو، و اعراض مومن از لهو به دلیل حفظ شان ایمانی اش می باشد و نه حرمت اشتغال به لهو.

انصاف این است که دو اشکال اخیر وارد نیست. اگر فرضا به جای واژه ی افتراء از کلمه کذب در آیه استفاده شده بود به این که آیه چنین باشد «و یقولون انما انت کاذب»و در ادامه آمده بود «انما یکذب الذین لایؤمنون بآیات الله»، ظهور آیه چه بود؟ ظاهرش این بود که دروغ منحصرا از کسانی صادر می‌‌شود که ایمان به آیات خدا ندارند. و این‌که بگوییم آیه فقط در مقام بیان تقابل است به این که کاذبین مشرکین هستند و نه رسول خدا، خلاف ظاهر آیه است. و ظاهر آیه چنین است که دروغ از کسی صادر می‌‌شود که ایمان به آیات خدا ندارد.

و مطلب اخیری هم که از امام نقل شد انصاف آن است که خلاف ظاهر است. در تفسیر عیاشی حضرت آیه را بر شخص کذاب تطبیق نموده اند که نشان از آن دارد که آیه نمی‌خواهد بگوید ‌شأن مؤمن اجل از ارتکاب کذب است و لو اینکه حرام نباشد، یا اینکه آیه در مقام نفی کذب از ساحت پیامبر و اثبات کذب مشرکین در تقابل بین مشرکین و پیامبر، است. بلکه ظاهر آیه حقیقیه بودن قضیه است به این که افتراء و کذب فقط از کسانی صادر می‌‌شود که ایمان به آیات الله ندارند.

بله، ما علاوه بر شبهه در معنای لغوی افتراء و عدم اشتمالش نسبت به مطلق کذب، شبهه‌ای داریم به این‌که: ایمان حقیقتی است دارای مراتب و درجات مختلف، و مومنی که دروغ از وی صادر نمی‌شود در درجات بالای ایمانی -که مساوق با ملکه‌ی عدالت است- قرار دارد. پس اگر مرتکب معصیت شد فاقد درجه‌ی بالای ایمانی است، لکن آیا این دلیل بر آن است که معصیت صادر از وی کبیره نیز ‌باشد؟! مراد از «لایومنون» نفی درجه‌ی بالای ایمان است، فرضا اگر صدور کذب نافی این درجه نیز باشد مع ذلک چه دلالتی بر کبیره بودن کذب خواهد داشت.

#### خدشه در استدلال به دلیل دوم و سوم و جواب از آن

اما راجع به روایات، مرحوم آقای خوئی فرموده بود دلالت روایت اعمش و فضل بن شاذان تمام است چرا که کذب را در زمره‌ی کبائر شمرده است، لکن مخدوش است به ایراد سندی. ما عرض کردیم سند روایت فضل بن شاذان خوب است، چرا که سه سند دارد. و روایت اعمش نیز مؤید آن است لذا می‌شود چهار سند. لذا علم به صدور حاصل گشته و خدشه‌ی سندی مرتفع می‌گردد.

امام قدس سره اشکال دیگری کردند به این که این دو روایت در مقام بیان حدود کذبی که از کبائر است نمی باشند. نظیر این که شخصی بگوید دین واجباتی دارد که بیان باشد از نماز و روزه و حج، و ‌محرماتی که بیان باشد از ربا و دروغ و سرقت است. چنین بیانی که مبین حدود ربای محرم و کذب محرم نیست. لذا نهایتا این روایات دلالت بر کبیره بودن کذب دارند فی الجمله و نه بالجملة، و کبیره بودن کذب علی الله و رسوله از مسلمات است.

به نظر ما این فرمایش امام به تمام نیست. چرا که چه منعی از اخذ به اطلاق است؟! و چرا قائل به کبیره بودن مطلق کذب نشویم. نباید مقام را به اقیموا الصلاة که متعلقش مهمل است، قیاس کرد چرا که معلوم است اقیموا الصلاة در مقام بیان این نیست که چه چیز شرط نماز است چه چیز شرط نیست. چون نماز ماهیتی اعتباریه است شارع در مقام بیان اجزاء و شرائط آن نیست. لکن این ‌چه ربطی به مقام دارد. الکذب من الکبائر اطلاق دارد و نهایتا انصراف به کذب محرم دارد، لکن ولی بعد از ثبوت حرمت آن اطلاق این دلیل اثبات کبیره بودن می کند.

فلذا به نظر ما روایت اعمش و روایت فضل بن شاذان سندا قابل تصحیح بوده و از حیث دلالت بر کبیره بودن کذب محرم تمام است. اما نسبت به باقی روایات سابقا بحث کردیم و ‌گفتیم که عباراتی نظیر «الکذب شر من الشراب» باید توجیه بشود به شریت حیثی نظیر آنچه در مورد تعبیر «الغیبة اشد من الزنا» در مبحث غیبت گفتیم.

#### دو اشکال به دلیل دوم و سوم

##### تعارض دلیل دوم و سوم با صحیحه عبدالعظیم حسنی

لکن دو اشکال وجود دارد که مانع از پذیرفتن کبیره بودن مطلق کذب می باشند. اشکال اول اشکال میرزا محمد تقی شیرازی رحمة‌ الله علیه در حاشیه مکاسب‌شان است که آورده اند در صحیحه عبدالعظیم حسنی از امام جواد علیه السلام، و ایشان از امام رضا علیه السلام از امام کاظم علیه السلام نقل می کند که ایشان فرمود: عمرو بن عبید خدمت پدرم امام صادق علیه السلام رسیده سلام کرد و نشست، تا نشست این آیه شریفه را خواند: ﴿الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش﴾ سپس سکوت کرد. حضرت فرمود: جناب عمرو! چرا ساکت شدی؟ در جواب گفت: دوست دارم کبائر را از قرآن بشناسم، حضرت فرمودند: فَقَالَ نَعَمْ يَا عَمْرُو أَكْبَرُ الْكَبَائِرِ الشِّرْكُ بِاللَّهِ يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى- إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَ مَأْواهُ النَّارُ وَ ما لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصارٍ وَ بَعْدَهُ الْيَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ إِنَّهُ لا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكافِرُون‏...[[44]](#footnote-44) حضرت کبائر را ذکر کرده و آیه ی هر کدام را خواندند لکن با این که در مقام احصاء کبائر بودند کذب را ذکر نکردند و این نافی کبیره بودن کذب است. مخصوصا که در این صحیحه قَسَم دروغ و شهادت دروغ به عنوان کبیره مطرح شده، و اگر مطلق کذب از کبائر بوده باشد، قَسَم و شهادت دروغ از مصادیق آن بوده و دیگر نیازی به استقلال به ذکر آن ها نیست. مرحوم میرزا در مقام توجیه فرموده اند مقتضای جمع آن است که گفته شود صحیحه عبدالعظیم در مقام ذکر کبائری است که مطلقا کبیره هستند، لکن ‌روایت اعمش و فضل بن شاذان حتی مواردی که فی الجملة کبیره هستند را نیز نام برده است. نتیجه چنین وجه جمعی آن خواهد بود که مطلق کذب از کبائر نباشد.

انصافا این فرمایش مرحوم آمیرزا محمد تقی شیرازی اشکال دارد. اولا امام مطلب جالبی دارند به اینکه عمرو بن عبید مجال نداد تا حضرت ذکر کبائر را ادامه دهند؛ «فخرج عمرو و له صراخ من بکائه فهو یقول هلک من قال برأیه و نازعکم فی الفضل و العلم». لذا سخنان حضرت به این مانع تکمیل نشده و ناقص ماند فلذا روایت ظهوری در تحقق استقصاء تمامی کبائر نخواهد داشت.

ثانیا: عمرو بن عبید طالب کبائری بود که از قرآن بیانی برای آن ها آمده باشد و نه مطلق کبائر. البته مرحوم میرزای شیرازی متوجه این مطلب بوده لذا فرموده است چنین نیست بلکه وی طالب معرفت نسبت به کبائر بوده، و کتاب خصوصیتی نداشته است فلذا وقتی امام علیه السلام به ترک تعمدی نماز و واجبات الهی رسیدند دیگر استدلالی به قرآن نفرمودند بلکه استدلال به قول پیامبر صلی الله علیه وآله نمودند که «لان رسول الله قال من ترک الصلاة متعمدا فقد برئ من ذمة الله و ذمة رسول الله». لذا معلوم می‌‌شود مطلوب وی مختص به کبائر مذکور در قرآن نبوده و لذا حضرت غیر آن را نیز ذکر کردند و همین قرینه بر عدم انحصار است.

لکن این ادعای ایشان خلاف ظاهر است چرا که صراحت کلام عمرو بن عبید «من کتاب الله عز و جل» است، حال حضرت نماز و شیئا مما فرض الله -چه مراد از این فقره فرائض الهی امثال حج و... باشد. و چه مراد از آن ما فرض الله فی الصلاة، من رکوع و سجود باشد به قرینه تعلیل واحد حضرت برای هر دو مورد به «لان رسول الله قال من ترک الصلاة متعمدا فقد برئ من ذمة الله» - را بخاطر اهمیتش اضافه کرده و از غیر کتاب شاهد آوردند لکن اصل این بود که هر چه ذکر می کنند شاهدی از کتاب ذکر فرمایند. و اما کبیره بودن کذب نه در درجه ی اهمیت مثل نماز بود و نه شاهدی در قرآن کریم بر کبیره بودن آن وجود دارشت لذا نامی از آن در کلام حضرت به میان نیامد.

و مویدی که ایشان برای کلام خود ذکر کردند –عدم نیاز به استقلال به ذکر قسم و شهادت دروغ- تمام نیست چرا که کبائر مراتب دارد. اولا قسم منحصر به اخبار نیست، بلکه انشاء نیز دارد مثلا شخصی بگوید به خدا قسم من این کار را خواهم کرد و بعد هم آن کار را انجام نداده و بدین ترتیب حنث قسم کرده و مرتکب معصیت می شود، لذا نسبت قسم با کذب عموم من وجه است. و «الیمین الغموس الفاجرة» که در روایت آمده و شامل قسم انشائی نیز خواهد بود.

واما شهادت به دروغ و لو مصداق کذب است لکن مفسده عظیمه‌ای داشته و کبیره بودنش با کبیره بودن کذب در یک درجه نیست. لذا در قرآن ذکر شده و در بیان حضرت آمده است. و اصلا ممکن است کسی در شهادت دروغ توریه کند، که در این صورت ولو دروغ نگفته است لکن شهادت زور که در قرآن آمده را مرتکب شده و ‌حقی را ناحق کرده است.

پس این اشکال میرزای شیرازی وارد نیست.

##### معتبره ابی‌خدیجه مقید اطلاق روایت اعمش و فضل بن شاذان است ‌

اشکال دوم که به نظر ما وارد است این است که در روایت معتبره ابی خدیجه آمده: «الکذب علی الله و رسوله من الکبائر[[45]](#footnote-45)». و اگر مطلق کذب کبیره بود تقیید به علی الله و رسوله من الکبائر عرفی نیست؛ و ظهور قید در احترازیت است.

لذا ما معتقدیم دلیلی بر کبیره بودن مطلق کذب نداریم.

### کبیره بودن کذب خلاف مرتکز است

شاید کبیره بودن مطلق کذب خلاف مرتکز نیز باشد. بله، کذب علی الله و رسوله، یا دروغی که موجب مفسده مهمه‌ای بشود کبیره است. لکن دروغ‌های معمولی که مردم شب و روز به همدیگر دروغ می‌‌گویند، ‌زن به شوهر، شوهر به همسر، پدر به پسر، پسر به پدر، این‌ها ولو گناه باشد کبیره بودنش خلاف مرتکز است. مثلا اگر کسی را مجبور کنند بین این که نگاه شهوت‌آمیز به زن نامحرم کرده یا بدنش را لمس کند و اینکه دروغ بگوید، آیا ارتکاز ما می پذیرد که بگوید دروغ از گناهان کبیره است لکن دلیل نداریم که نظر شهوانی به اجنبیه در بار اول از گناهان کبیره باشد لذا دروغ نگفته و نظر شهوانی را مرتکب می شوم!!!

## مختار: خصوص کذب علی الله و الرسول و کذب در امور مهم، کبیره هستند

پس روشن می شود کذب بر خدا و رسول و یا کذبی که مهم باشد و در عرف متشرعی مصداق ﴿یفتری الکذب﴾ باشد، از کبائر بوده و دلیلی بر کبیره بودن مطلق کذب نداریم.

کلام واقع می‌‌شود در جهت رابعه راجع به این‌که آیا توریه مصداق کذب است و اگر نیست، مانند کذب حرام است یا نه کذب است و نه حرام کما افتی به المشهور. این را ان شاء الله در جلسات آینده بررسی می‌‌کنیم.



[جهت چهارم: توریه 1](#_Toc531552413)

[قول مشهور؛ جواز توریه 1](#_Toc531552414)

[روایت مستطرفات سرائر 2](#_Toc531552415)

[مخالفین مشهور 2](#_Toc531552416)

[روایت محمد بن مسلم 4](#_Toc531552417)

[نکته؛ توریه ی فعلی 5](#_Toc531552418)

[نظر معاصرین در مورد توریه 6](#_Toc531552419)

[بررسی روایات تجویز توریه 6](#_Toc531552420)

[روایت محمد بن مسلم 7](#_Toc531552421)

[روایت مستطرفات 7](#_Toc531552422)

[روایت احتجاج 8](#_Toc531552423)

**موضوع**: توریه /کذب /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث بدین جا رسید که مشهور قائل به عدم حرمت توریه و عدم کذب بودن آن شدند.

## جهت چهارم: توریه

### قول مشهور؛ جواز توریه

کذب عبارت است از این‌که مراد استعمالی متکلم خلاف واقع باشد. لکن اگر مرادِ استعمالی متکلم مطابق با واقع باشد و تنها فهمِ مخاطب از ظاهرِ کلام معنایی باشد غیر از مراد متکلم، که البته آن معنایی که مخاطب فهم کرده مخالف با واقع باشد، چنین صورتی از مصادیق توریه خواهد بود. نظیر این‌که شخصی به فرزندش بگوید اگر کسی به درب خانه مراجعه کرد و پرسید: «پدرتان کجاست؟»، جواب دهید: «اینجا نیست» و مقصودتان از اسم اشاره همان محلی باشد که نشسته‌اید و لو مخاطب از مشار الیه خانه یا شهر را بفهمد. مشهور قائل به جواز این قسم و عدم اشکال آن شده‌اند.

#### روایت مستطرفات سرائر

در مستطرفات السرائر نیز از کتاب عبدالله بن بکیر چنین نقل کرده است: «فِي الرَّجُلِ يُسْتَأْذَنُ عَلَيْهِ فَيَقُولُ لِجَارِيَتِهِ قُولِي لَيْسَ هُوَ هَاهُنَا قَالَ لَا بَأْسَ لَيْسَ بِكَذِبٍ عَنِيدٍ‌»[[46]](#footnote-46). از امام سؤال نمود که مردی به جاریه‌اش بگوید بگو اینجا نیست و حضرت فرمودند اشکالی ندارد و این کذب نیست. کما این‌که یکی از بزرگان نقل می‌فرمود: وقتی به یکی از اعلام که مراجعات مالی داشت، گفته می‌شد: آقا! کمکمان کنید، تسبیحی که در دستشان بود را زمین انداخته و می‌‌گفت: دستم خالی است. مخاطب چنین می‌فهمید که مراد ایشان این است که پول ندارد، حال آن‌که مقصود متکلم این بود که کف دستم خالی است.

پس توریه به عنوان اولی نزد مشهور جائز است الا این‌که مصداق غش در معامله یا موجب اضرار به مؤمنی شود، که در چنین فرضی عنوانی آخر یافته و به خاطر آن عنوانِ آخر حرام خواهد بود.

### مخالفین مشهور

در مقابلِ مشهور، بزرگانی منکر این نظر شدند:

محقق حلی تعبیری در شرایع دارد به این‌که: «و لو اضطر الی الاجابة بنعم فقال نعم و عنی الابل قصدا للتخلص لم یأثم[[47]](#footnote-47)». ٬اگر شخصی از شما سؤال کند، شما به جای این‌که جواب به نفی دهید ناچارید تاییدش کنید، در چنین فرضی بگویید «نعم» لکن مقصودتان از این کلمه «شتر» باشد٬، این گناه نیست.

شهید ثانی در مسالک فرموده‌اند از تقیید به اضطرار معلوم می‌شود که ایشان توریه در غیر موارد ضرورت را جایز نمی‌داند. لکن خود شهید ثانی در مسالک فرموده‌اند: توریه مطلقا جایز است و لو در حال اختیار، هر چند ‌سزاوار است بگوییم قائل به انحصار جواز در موارد مصلحت شویم[[48]](#footnote-48)، لکن این‌که توریه را در خصوص فرض ضرورت جایز بدانیم، وجهی ندارد. ولی مهم ظاهر کلام محقق حلی است که اختصاص جواز توریه به فرض ضرورت است.

محقق قمی نیز در قوانین توریه را کذب دانسته است چرا که ایشان کذب را مخالفتِ ظاهرِ کلام با واقع دانسته اند، نه مخالفت مراد استعمالی متکلم با واقع[[49]](#footnote-49). و اگر مراجعه به عرف شود، معلوم خواهد شد که عرف چنین قولی را دروغ دانسته لذا در مقام توبیخ برآمده خواهند گفت: «چرا دروغ می‌گویی؟!» و اعتذار به این‌که «توریه کردم و دروغ نگفتم» را مقبول نمی‌دانند.

صاحب جواهر نیز می‌‌گوید: «لكن الأولى بل الأقوى الاقتصار في الجائز منها مطلقا على ما لا يقتضي صدق الكذب معه عرفا[[50]](#footnote-50)». یعنی این که: بله، گاهی کلام ظهور در خلاف ظاهر ندارد، بلکه مخاطب دقیق نیست. یعنی اگر این کلام را به عرف دقیق دهند خواهند گفت: ببینید فلانی چه‌جور صحبت کرد! دقیقا مطابق با واقع. لکن از آن‌جا که مخاطب دقیق نبود متوجه نشد. این قسم اشکالی نداشته و جائز است چرا که ظاهر کلام، مخالف واقع نیست. بلکه آن‌چه خلافِ واقع است توهمِ سامع است. ایشان مثال زده و می‌‌گوید: مرحوم شهید ثانی در مسالک نقل کرده‌اند که بعض از سلف صالح وقتی شخصی که ایشان نمی‌ٔخواست با وی ملاقات کند، وی را صدا می‌‌زد، به همسرش می‌‌گفت که به آن شخص چنین جواب دهد که: «اطلبه فی المسجد»، نه این‌که بگوید: «لیس هو ههنا». صاحب جواهر می‌فرماید: این قسم خالی از اشکال است چرا که ظهور ندارد در این‌که این شخص در خانه نیست. البته نباید از مراد صاحب جواهر دور شده و در مثال مناقشه کرد، آن‌چه مهم است کبرای کلی است به این‌که: گاهی این‌گونه است که انسان به نحوی صحبت می‌‌کند که مردم برداشت سطحی می‌‌کنند، متکلم نیز متوجه سطحی بودن برداشت می‌باشد لکن می‌گوید برداشتِ سطحی ایشان ربطی به من ندارد و گفتار من هیچ تاییدی بر آن برداشت سطحی نیست.

و اما مواردی که اجمال دارد قطعا از مصادیق حرام نیست مثل این‌که وقتی از ابن جوزی می‌پرسیدند: کم عدد الخلفاء عندک؟ از آنجا که که نمی‌خواست مذهبش را آشکار کند -چرا که هم شیعه پای مجلسش حاضر می‌گشت و هم اهل عامه- در جواب می‌‌گفت: اربعة اربعة اربعة. شیعه‌ها می‌‌گفتند جمعا دوازده شد، ‌اهل سنت نیز می‌‌گفتند: تصریح به چهار کرد و سه بار نیز ‌تکرار نمود. یا جملاتی نظیر «من بنته فی بیته» در جواب این‌که افضل اصحاب پیامبر صلی الله علیه وآله چه کسی بوده است. و یا قول عقیل در مقابل اصرار معاویه بر لعن امیر المومنین علی علیه‌السلام که بالای منبر گفت: امرنی معاویة ان العن علیا، ألا فالعنوه.

بله اگر ‌ظهور کلام مخالف با واقع باشد، و لو مراد استعمالیِ متکلم چیز دیگری باشد، این قسم از توریه منحصرا در حال اضطرار جایز است.

و از همین باب است مطلبی که نقل شده به این که شخصی خدمت امام علیه السلام رسید حضرت جایشان را عوض کردند و وقتی به دنبال این شخص آمدند و از حضرت در مورد آن شخص پرسیدند، حضرت سوگند یاد نمودند از وقتی که اینجا نشسته‌ام او را ندیدم[[51]](#footnote-51). و حق این است که تعبیر حضرت به « از وقتی که اینجا نشسته ام او را ندیدم » ظهور در این ندارد که از وقتی که اینجا نشسته‌ام اعم است از محل جلوس فعلی و مجلس سابق. منتهی فهم مخاطب سطحی بوده و به مضمون کلامِ حضرت ‌توجه نکرده است. لذا این کلام ظهوری در خلاف واقع ندارد، پس اصلا توریه نیست تا بتوان به آن اشکال کرد.

توریه را به اراده ی معنای خلافِ ظاهرِ کلام معنا کرده اند. لکن گاهی توریه خلاف نص کلام است. مثل این که کلام نص در مفادی باشد لکن متکلم بگوید من اصلا قصدِ حکایت نداشته ام. نظیر این‌که شخصی تماس گرفته و می‌گوید: می‌خواهم خدمت‌تان برسم، شخص مقابل جواب می‌دهد: من امروز قم نیستم. و در جواب اعتراض به این‌که: «شما که قم هستید چرا چنین می‌گویید؟!» می‌‌گوید: «من قصد حکایت نکردم، بلکه کلامم صرفا لقلقه‌ی زبان بود. لذا مرتکب کذب نشده‌ام چرا که کذب در جایی محقق است که انسان قصد حکایت از واقع را داشته باشد». و چه بسا از همین قسم باشد روایت محمد بن مسلم که به عنوان یکی از ادله تجویز توریه ذکر کرده اند.

#### روایت محمد بن مسلم

روایت جالبی که البته ضعیف السند است. محمد بن مسلم نزد امام صادق علیه السلام داخل شد، ‌ابوحنیفه نیز حاضر بود. عرضه داشت رؤیای عجیبی دیده‌ام. ‌حضرت با طعنه فرمودند عالم به تعبیر رؤیا حضور دارند و اشاره به ابی حنیفه کردند. ابن مسلم گفت: ‌خواب دیدم که وارد منزل شدم، همسرم آمد و گردوی بسیاری شکاند و روی سر من پخش کرد، از خواب بیدار شدم این چه خوابی است؟ ابوحنیفه گفت:‌تو در مورد ارث خانواده‌ات با بعضی اختلاف داری که ‌بعد از تلاش زیاد به خواسته‌ات خواهی ‌‌رسید و ارثی که مورد نزاع بین تو و بین آن افراد لئیم هست را از آن‌ها باز پس می‌‌گیری. حضرت فرمود: «اصبت والله یا اباحنیفة»، سپس ابوحنیفه برخواست و رفت، ‌محمد بن مسلم می‌‌گوید: از تعبیر خواب این ناصبی (‌ناصبی بالمعنی الاعم یعنی کسی که مخالف اهل بیت هست) متعجبم!!! حضرت فرمود: ‌ناراحت نباش، تعبیر او درست نبود و مو من این‌گونه تعبیر نمی‌کنم. ابن مسلم عرضه داشت: پس چرا به او فرمودید «اصبت والله»؟!. حضرت در جواب فرمودند: بله، قسم یاد کردم که درست زدی به خالِ خطأ.

مهم همین جمله‌ی «اصبت والله» است که نص در این‌ است که تو درست می‌‌گویی، لکن حضرت در همین نص معنایی در نظر می‌‌گیرد که اصلا این لفظ تاب عرفیِ آن معنا را ندارد. مثال دیگر برای نص در کلام همین است که کسی بگوید من اصلا قصد اخبار را نداشتم.

ادامه روایت نیز جالب است. ابن مسلم عرضه داشت:‌شما تعبیر کنید! حضرت فرمود: تو زنی صیغه می‌‌کنی و خانمت متوجه می‌‌شود و این لباس‌های تازه‌ای که خریدی را از عصبانیت پاره پاره می‌‌کند . ابن مسلم می گوید: قسم به خدا بیش از یک هفته بین تعبیر حضرت و این حادثه فاصله نشد، ‌صبح جمعه که شد، در خانه نشسته بودم دختر جوانی رد شد، ‌خوشم آمد، غلامم را فرستادم که تقاضای ازدواج موقت کند، او نیز قبول کرد، خانمم ‌متوجه شده و داخل آمد آن خانم فرار کرد، و من باقی ماندم و همسرم لباس‌های نوئی که در اعیاد می‌پوشیدم را پاره کرد[[52]](#footnote-52).

سند روایت با وجود ابی جعفر صائغ که از ضعفاء است، ضعیف است.

#### نکته؛ توریه ی فعلی

یک نکته عرض کنیم. توریه اختصاص به قول ندارد و گاهی توریه در فعل است. مثل این که انسان رفتارش به شکلی باشد که مردم فکر کنند مالش را از دست داده است مثل این که مدام در مجلس آه می‌‌کشد یا لباس‌های مندرس و کهنه می‌‌پوشد، حال آن که مال بسیاری به دستش آمده است. این‌ها نیز از مصادیق توریه است.

### نظر معاصرین در مورد توریه

و اما محل بحث را در بین معاصرین نیز پیگیری کنیم. بعض تلامذه ی آقای صدر صریحا فتوی به حرمت توریه داده اند. لافرق فی الحرمة بین التوریة و الکذب و متی جازت التوریة جاز الکذب[[53]](#footnote-53). و احتمالا این مطلب را از مرحوم آقای صدر گرفته باشند که در بحوث[[54]](#footnote-54) چنین آورده اند: «انَّ الكذب متقوم بكشف شي‏ء خلاف الواقع فهو حاصل حتى لو لم يكن قاصداً الحكاية كما في موارد التورية عندهم فانه قد كشف بذلك ما هو خلاف الواقع و لذلك نبني فقهياً على حرمة التورية و كونها كذبا أيضا إلّا في حالة واحدة لا مجال للتعرض لها هنا» ‌کذب این است که کلامی بگوییم که ظاهر در خلافِ واقع است و لو مراد استعمالی‌مان مطابق با واقع باشد. ایشان ولو در این جا نظر فقهی خود را حرمت توریه ذکر کرده است لکن در حاشیه منهاج الصالحین جلد 2 صفحه 16 با کلام آقای حکیم که قائل به جواز توریه است موافقت کرده است و حاشیه ای نزده است!.

آقای زنجانی فرموده اند: و لو توریه کذب نیست لکن عرفا همان ملاک حرمتِ کذب در توریه نیز وجود دارد. و برداشت مردم از روایات تحریم کذب و این که ‌دروغگو دشمن خداست و ... شامل کسی که توریه می کند نیز می شود.

و اما ایشان در مورد روایات که عمده‌اش روایت مستطرفات سرائر (قولی لیس هو هاهنا...) است و ایشان سند این روایت را قبول دارند می گویند باید این روایت را حمل بر فرض ضرورت عرفیه کنیم چون قول به جواز توریه در فرض اختیار خلاف مرتکز عقلائی است؛ زیرا ارتکاز عقلائی این است که وجه تحریم کذب در اسلام این است که جامعه سالمی داشته باشیم، و مردم یکدیگر را به خلاف واقع نیندازند. حال آن که توریه نیز همان نقش دروغ را ایفاء می کند و نیت متکلم دخالتی در این قضیه ندارد و از نظر ارتباطات بین مردم توریه با دروغ هیچ فرق نمی‌کند و لذا مفسده کذب در توریه نیز وجود دارد. لذا روایتی که مجوز توریه است باید حمل بشود به موارد ضرورت عرفیه.

### بررسی روایات تجویز توریه

مهم بررسی روایات است.

#### روایت محمد بن مسلم

این روایت اولا سندا ضعیف است ثانیا دلالت بر جواز توریه مطلقا نمی‌کند، بلکه ‌قضیه خارجیه بوده که چه بسا امام در مقام تقیه از ابوحنیفة بوده اند. ابوحنیفه ولو خودش منزوی بوده لکن استاد قاضی القضات، و استاد مشاهیری بوده است. فقیه اهل عراق بوده و ‌نفوذ معنوی در بین مردم عراق داشته و شاگردان موجهی دارا بوده که بعدا به قدرت بالایی رسیدند. لذا شاید حضرت از وی تقیه می کرده است. پس نمی توان به این روایت بر جواز توریه مطلقا استدلال کرد.

#### روایت مستطرفات

واما سند روایت مستطرفات سرائر را مشهور قبول ندارند و می‌‌گویند ابن ادریس این احادیث را به نحو ارسال در مستطرفات سرائر آورده است. ولی آقای زنجانی می‌‌فرمایند که نیازی به ذکر سند نیست، زیرا وقتی ابن ادریس روایتی را از کتاب اصحاب نقل می‌‌کند نظیر آن است که شیخ طوسی از کتاب اصحاب نقل ‌‌کند. و اما سند‌هایی هم که ذکر شده است سندهای تشریفاتی می باشند و چندان اهمیتی ندارند و ‌بود و نبودشان مساوی است. چرا که ذکر سند از جانب ایشان به این معنا نیست که واقعا با این سند مذکور نسخه را نقل می‌‌کند. ‌سند تشریفاتی بوده است از این باب که به او گفته بودند ما به تو اجازه نقل احادیث میدهیم که ‌احادیث اصحاب را نقل کنی، ‌او نیز همان سند کلی را بر همین کتابی که در بازار پیدا کرده بود تطبیق کرده است. و این‌جور نبوده که این کتاب را دست به دست از اساتیدش گرفته باشد.

به نظر ما این مطلب ایشان بعید نبوده و مطلب خوبی است. ابن ادریس از کتاب عبدالله بن بکیر نقل می‌‌کند و احتمال می‌‌دهیم که کتاب عبدالله بن بکیر در زمان ابن ادریس از کتب مشهوره بوده و اگر ما هم در آن زمان بودیم و آن کتاب را می‌‌دیدیم، علم به صحت انتساب این کتاب به عبدالله بن بکیر پیدا می‌‌کردیم. لذا اصالة‌ الحس در نقل ابن ادریس جاری می‌‌کنیم و مشکلی ندارد. و اگر سند هم ذکر می‌‌کرد مهم نبود چون به قول آقای زنجانی سند به نسخه‌ای که از آن نقل می‌‌کند که نداشته است.

راه دیگری نیز هست، که این را قبلا عرض کرده ام و آن این که در بحار در اجازات علماء‌ سندی ذکر می‌‌کند به کتب اصحاب که در فهرست شیخ طوسی ذکر شده، در آن سند محقق حلی از ابن الرطبة از ابن ادریس حلی از پسر شیخ طوسی از شیخ طوسی نقل می‌‌کند جمیع روایات و کتبی که در فهرست شیخ طوسی ذکر شده که یکی از آن‌ها همین کتاب عبدالله بن بکیر است. خب پس ابن ادریس از پسر شیخ طوسی از شیخ طوسی سند دارد به همه کتبی که در فهرست شیخ طوسی ذکر شده است. و اما بحث دلالی این روایت بماند برای جلسه آتی.

#### روایت احتجاج

روایت سوم روایتی است که در احتجاج نقل شده است: «وَ رُوِيَ‏ أَنَّهُ سُئِلَ الصَّادِقُ ع عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي قِصَّةِ إِبْرَاهِيمَ ع‏ قالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ‏ قَالَ مَا فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ وَ مَا كَذَبَ إِبْرَاهِيمُ ع قِيلَ وَ كَيْفَ ذَلِكَ؟ فَقَالَ إِنَّمَا قَالَ إِبْرَاهِيمُ‏ فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ‏ فَإِنْ نَطَقُوا فَكَبِيرُهُمْ فَعَلَ وَ إِنْ لَمْ يَنْطِقُوا فَكَبِيرُهُمْ لَمْ يَفْعَلْ شَيْئاً فَمَا نَطَقُوا وَ مَا كَذَبَ إِبْرَاهِيمُ علیه السلام فَسُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ فِي سُورَةِ يُوسُفَ‏ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ‏ قَالَ إِنَّهُمْ سَرَقُوا يُوسُفَ مِنْ أَبِيهِ أَ لَا تَرَى أَنَّهُ قَالَ لَهُمْ- قالُوا ما ذا تَفْقِدُونَ قالُوا نَفْقِدُ صُواعَ الْمَلِكِ‏ وَ لَمْ يَقُلْ سَرَقْتُمْ صُوَاعَ الْمَلِكِ- إِنَّمَا سَرَقُوا يُوسُفَ مِنْ أَبِيهِ فَسُئِلَ عَنْ قَوْلِ إِبْرَاهِيمَ‏ فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقالَ إِنِّي سَقِيمٌ‏ قَالَ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ سَقِيماً وَ مَا كَذَبَ إِنَّمَا عَنَى سَقِيماً فِي دِينِهِ أَيْ مُرْتَاداً[[55]](#footnote-55)». از امام صادق علیه السلام سؤال شد از قول حضرت ابراهیم که «بل فعله کبیرهم هذا فاسئلوهم ان کانوا ینطقون»، حضرت فرمود: «ما کذب ابراهیم»، حضرت ابراهیم دروغ نگفت. چرا؟ برای این‌که حضرت ابراهیم مقصودش این است که «ان کانوا ینطقون» را شرط «فعله کبیرهم هذا» در نظر گرفته است؛ فلذا «حیث لا ینطقون فلم یفعله کبیرهم». اما مردم چه فکر می‌‌کردند؟ مردم فکر کردند که جمله بل فعله کبیرهم جمله ایست مستقل که فاسئلوهم ان کانوا ینطقون به آن عطف شده است لکن حضرت ابراهیم این فاسئلوهم را جمله معترضه قرار داده است بین شرط و جزاء یعنی در حقیقت این گونه بوده است: «ان کانوا ینطقون ففعله کبیرهم».

نظیر آیه شریفه ﴿لایدخلون الجنة‌ حتی یلج الجمل فی سم الخیاط﴾[[56]](#footnote-56) که کذب نیست چرا که معنای تعلیق بر محال این است که معلق نیز محال است

بعد سؤال کرد از قول حضرت یوسف ﴿ایتها العیر انکم لسارقون﴾، حضرت در جواب فرمود مراد حضرت یوسف این بود که «انکم لسارقون یوسف من ابیه» و لذا در ادامه وقتی پرسیدند: «ماذا تفقدون»، حضرت فرمود: «نفقد صواع الملک» و نفرمود «سرقتم صواع الملک». و راست هم گفتند چرا که صواع ملک نبود. اما راجع به «انکم لسارقون» آن‌ها فکر کردند که مراد این است که «انکم لسارقون صواع الملک» لکن مقصود حضرت یوسف این بود که «انکم لسارقون یوسف من ابیه». این می‌‌شود توریه.

باز هم سؤال کردند در مورد ﴿فنظر نظرة فی النجوم فقال انی سقیم﴾[[57]](#footnote-57)، که ‌حضرت فرمود «ما کان ابراهیم سقیما، و ما کذب» چرا که مقصودش این بود که «انی سقیم فی دینی»، ‌سقیم در دین یعنی این که در مرحله ی شک بوده و در طلب دین خودم هستم. مردم از «انی سقیم» مرض فهمیدند حال آن که مراد حضرت ابراهیم چنین مطلبی نبود.

تامل بفرمایید تا هفته آینده ان شاء الله.



[مطالب شیخ الطائفه در المبسوط 1](#_Toc532030958)

[اشکال به کلام شیخ الطائفه در مورد قضیه اصحاب السبت 4](#_Toc532030959)

[کلام آیت الله تبریزی در مورد قضیه اصحاب سبت 4](#_Toc532030960)

[مختار؛ عدم تجویز توریه 5](#_Toc532030961)

[رأی مختار پیرامون حیل مذکور در فقه 6](#_Toc532030962)

[نقد مطالب شیخ الطائفه 7](#_Toc532030963)

[بررسی روایات تجویز توریه 7](#_Toc532030964)

**موضوع**: توریه /کذب /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث راجع به حرمت توریه بود که مشهور قائل شدند به این‌که توریه چون کذب نیست و معلوم هم نیست که واجد مفسده‌ی کذب باشد -زیرا که معلوم نیست مفسده‌ی کذب انحصار در اغراء به جهل داشته باشد، و شاید مفسده‌ی آن این است که مقصود انسان مخالف واقع باشد، و ‌در توریه چنین نیست که مقصود متکلم مخالف واقع باشد- فلذا ما احراز نکردیم توریه مفسده‌ی کذب را داشته باشد پس مقتضای قاعده حلیت توریه است.

این مطلب همانی است که شیخ اعظم نیز در مکاسب بیان کرده و مثال زده به این‌که: شما به شخصی می‌‌گویید: «علم الله ما قلته»، مخاطب گمان می‌کند «ما» نافیه بوده و شما در صدد انکار هستید، حال آن‌که شما تفوه به این کلام داشته‌‌اید و اعتراف به آن را صلاح نمی‌دانید. لکن مقصود شما ما موصوله است و می‌خواهید بگویید خداوند به آنچه گفتم عالم است. مرحوم شیخ انصاری فرموده تکلم به چنین کلامی چه اشکالی دارد؟!

#### مطالب شیخ الطائفه در المبسوط

برای تکمیل مطلب بیان مطلبی که شیخ طوسی در مبسوط ذکر کرده و روایتی که مرتبط با مقام است و آن را به تناسب آورده است، خالی از فایده نیست.

مرحوم شیخ طوسی در مبسوط فصلی آورده با عنوان «فصل فی باب الحیل». حیل ربا که برای همگان معلوم است. حیل کذب همین توریه و انحاء آن است. اما حیل ازدواج هم که برخی فقهاء قائل بودند، به این‌که می‌‌گفتند: زنانی که متعه می‌‌شوند، با انقضاء مدت‌ مکلف به عده نگه داشتن هستند، لکن راه حلی برای فرار از این تکلیف وجود دارد به این‌که این خانم دومرتبه با همان آقا یک عقد موقتِ مثلا یک ساعته ببندند بدون دخول، با انقضاء این عقد موقت یک ساعته بدون دخول یا بخشیدن مدتِ آن ، عده‌ی عقد موقت قبلی نیز منتفی خواهد شد. این حیله معروف به حیله شیخ علی بوده است که در جواهر نیز مطرح شده و صاحب جواهر آن را قبول کرده است. حیله در باب زکات که منصوص نیز می‌باشد این است که قبل از رسیدن ماه دوازدهم بر مالی که زکات به آن تعلق می‌‌گیرد بعد از حولان حول، مثلا این چهل گوسفند را لحظه‌ای به همسرش بگوید این چهل گوسفند را به شما بخشیدم، او نیز هم قبول کرده و قبض کند، و ‌بعد از قبول و قبض این خانم این چهل گوسفند را به همسرش هبه کند تا مجددا وارد ملک وی شود. این مال متعلق متعلق زکات نخواهد بود چرا که حولان حولش مشکل پیدا کرد. باز هم سال بعد تا می‌‌خواهد ماه دوازدهم شود همین عمل را تکرار کند تا مکلف به دفع زکات نشود. البته ولو در روایت این کار را حلال دانسته لکن چنین شخصی را محروم از برکت زکات ذکر کرده‌اند. نظیر این حیله در خمس نیز مطرح است به این‌که شخص مالش را به همسرش هبه کند- البته مشروط به این‌که چنین هدیه‌ کردنی زیاده از شأن وی نباشد-، و هبه نیز جزء مؤونه‌ی سال شخص است ولو این هبه به داعی فرار از خمس باشد.

مرحوم شیخ طوسی در مبسوط می‌فرماید: «فصل فی باب الحیل. الحيل جائزة في الجملة بلا خلاف‌، إلا بعض الشذاذ، فإنه منع منه أصلا و إنما أجزناه لقوله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام ٬بلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ٬»[[58]](#footnote-58).

حیل فی الجمله جائز است و بعض افراد شاذ آمده و می‌‌گویند ما با حیله مطلقا مخالفیم، ایشان دلیل خود برای جواز حیله را آیه شریفه در قصه‌ی حضرت ابراهیم علیه‌السلام ﴿ بل فعله کبیرهم هذا فاسئلوهم ان کانوا ینطقون﴾[[59]](#footnote-59) ذکر کرده‌اند که ‌خب این مطلب حیله است دیگر، چرا که مردم فکر می‌‌کردند «ان کانوا ینطقون» شرطِ «فاسئلوهم» است، حال آن‌که در نیت حضرت ابراهیم شرطِ «بل فعله کبیرهم هذا» بوده است. یعنی اگر این‌ بت‌ها سخن می‌‌گویند پس بتِ بزرگ این‌ بت‌ها را از بین برده است و چون این‌ها سخن نمی‌گویند پس کار بت بزرگ نیست. یا ایشان می‌‌گوید خود حضرت حق نیز از حیله استفاده کرده است به دلالت آیه‌ی شریفه‌ی ﴿و خذ بیدک ضغثا فاضرب به و لاتحنث﴾[[60]](#footnote-60)، حضرت ایوب قسم یاد کرد که همسرش را به دلیل ارتکاب فعلی که حضرت ایوب مناسب ندید -بعضی گفته‌اند آن فعل این بوده است که برای تامین مخارجشان مویش را برید و فروخت، بعض دیگر گفته‌اند آن فعل شکایت کردن از وضعیت زندگی‌شان بوده ‌که چرا خداوند ما را گرفتار کرده است- تازیانه خواهد زد. قرآن کریم می‌فرماید ما ایوب را که شفاء دادیم به او گفتیم به جای این‌که متعدد شلاق بزنی مجموعه‌ای از تازیانه‌ها را با هم بگیر و یک جا و به آرامی به بدن همسرت بزن. مثلا اگر گفته‌ای ده ضربه شلاق می‌‌زنم، ‌ده شلاق را کنار هم گذاشته و به آرامی به بدن همسرت بزن تا خیلی آسیب نزند، لکن اصل ضرب را ترک نکن تا حنث نباشد. حال آن‌که حضرت ایوب هنگام قسم یاد کردن چنین معنایی قصد نکرده بود و حضرت حق وی را تعلیم کرد.

سپس مرحوم شیخ طوسی این روایت را نقل می‌‌کند که سوید بن حنظله می‌‌گوید با وائل بن حجر اراده‌ی شرفیاب شدن به محضر پیامبر صلی الله علیه وآله را کردیم. دشمنان، وائل را گرفتند، ‌هیچکس حاضر نشد بگوید وائل مربوط به ما است. دشمنان با افراد بی‌عشیره کار داشتند، لکن برای ‌افرادی که عشیره داشتند حساب باز کرده و متعرضشان نمی‌شدند چرا که درگیری با افراد عشیره مساوی با درگیری با کل عشیره بوده و هزینه ساز. سوید وقتی دید امر به این صورت درآمده گفت قسم به خدا که او برادر من است و همین جمله موجب خلاصی وائل شد که این شخص برادر شیخ عشیره یا برادر یکی از سران عشیره است. وقتی این قضیه را برای پیامبر ذکر کردم حضرت فرمود راست گفتی چرا که مسلم برادر مسلم است.

بعد مرحوم شیخ فرموده است هر که قسم بخورد که «و الله ما فعلت ذلک» حال آن‌که مرتکب این فعل شده است یا ‌به همسرش بگوید «و الله ما تزوجت علیکِ»، حال آن‌که این فعل را انجام داده است، اگر نیت کرده باشد که مثلا «و الله ما تزوجت علیک علی ظهر الکعبة» و یا «و الله ما تزوجت علیک بالصین»، و یا از «ما» در جمله‌ی «ما فعلت ذلک» اراده موصوله کرده است و نه نافیه، مرتکب کذب نشده است.

بعد ایشان می‌‌گوید البته ما حیله‌ای را حلال می‌‌دانیم که فعل را از عنوان حرام خارج کرده داخل در عنوان حلال کند. اما اگر شخصی که مرتکب حرام می‌‌شود، بخواهد با کار حرام احتیال کند مورد تایید ما نیست، ولو این‌که برخی ناآگاهان همین مورد را نیز تجویز کرده‌اند. سپس مثال می‌‌زند به این‌که ابن‌مبارک از ابوحنیفه نقل کرده: ان امرأة شکت الیه زوجها زنی پیش ابوحنیفه گفت آمد و گفت شوهرم بسیار بدرفتار است و بسیار اذیتم می‌‌کند، ‌چه کنم؟ ابوحنیفه وقتی دید شوهرش وی را طلاق نمی‌دهد و این زن نیز خواستار جدایی است به آن زن گفت یک آن مرتد شو که ازدواج‌تان باطل می‌‌شود. همچنین نقل شده از ابوحنیفه که به مردی که همسرش خوشایند وی نبوده و نمی خواسته او را طلاق نیز بدهد چنین گفت که ‌برو مادرزنت را با شهوت ببوس، که در این صورت همسر تو می شود دختر زنی که وی را با شهوت بوسیده ای، و بالتالی بر تو حرام ابدی خواهد شد و عقد نکاحت با وی زائل خواهد شد.

ایشان این قسم را تجویز نمی کند چرا که حضرت حق کسانی را که از راه‌های حرام به دنبال احتیال هستند را عقاب کرده است نظیر اصحاب سبت که مسخشان به همین دلیل بوده است. خداوند آنان را از صید در روز شنبه نهی کرد، این‌ها وقتی دیدند ماهی‌ها روز شنبه به وفور موجودند و تا آخر دیگر خبری از ماهی نیست، حوضچه‌هایی درست کرده، شب شنبه درب حوضچه‌ها را باز می‌‌گذاشتند تا ماهی‌ها داخل در حوضچه‌ها شوند، غروب شنبه ماهی‌ها در حوضچه محبوس می‌‌ماندند، سپس روز یکشنبه تمامی ماهی ها را صید کرده و با خود می‌‌گفتند ما روز شنبه صید نکردیم. دلیل مسخ و عقاب این دسته این بود که اینان از راه حرام وارد شدند.

##### اشکال به کلام شیخ الطائفه در مورد قضیه اصحاب السبت

ممکن است گفته شود هذا اول الکلام مگر چه حرامی مرتکب شده بودند؟! فعل اینان نظیر کاری است که آقایان با حیله ربا انجام می‌‌دهند. کدام یک از این افعال حرام است؟ ساختن حوضچه؟ باز کردن درب حوضچه در شب شنبه؟ بستن درب آن در غروب شنبه؟ صید در روز یکشنبه؟ به عبارت دیگر به شیخ الطائفه اشکال می‌‌شود که از کجا احتیال به راه‌های حرام در این قضیه را استنباط کردید؟ نخیر، شاید توبیخ شارع به خاطر ندیده گرفتن مقاصد شریعت است، صرف این‌که عنوان حرام را از نظر شکلی بدون در نظر گرفتن مقاصد شریعت به عنوان حلالی تبدیل کنیم، این نادرست است.

لابد جواب مرحوم شیخ طوسی از این اشکال همان مطلب مرحوم استاد آقای تبریزی باشد قریب به این مضامین که می‌‌فرمودند: نخیر، ‌ما حیل ربا را تجویز می‌‌کنیم، و ‌از عنوان حرام به عنوان حلال داخل شدن را مجاز می‌‌شماریم، و لو هدف رسیدن به همان نتائج حرام باشد، ‌مقاصد شریعت نیز جزء استحسان چیز دیگری نیست.

##### کلام آیت الله تبریزی در مورد قضیه اصحاب سبت

لکن استاد بعد از ذکر این مطلب، در مورد قضیه اصحاب سبت می فرمودند: اصلا کار آن‌ها مصداق صید بود و صید چیزی غیر از این نیست که ماهی را از فضای آزاد و باز به یک قضای بسته که در کنترل ما باشد، وارد کنیم. لذا اگر کسی توری در دریا انداخت که ماهی‌ها درون این تور شوند و لو فضای این تور باز است و ماهی ها قدرت گردش درون آن دارند، لکن در احاطه شما بوده و عرفا صید شده اند.

و نمی توان قائل به قصور بنی اسرائیل در فهم این مطلب شد چرا که آنان در مقابل نهی بزرگان -که مفاد آیه ی شریفه ﴿و اذ قال لم تعظون قوما الله مهلکهم او معذبهم عذابا شدیدا قالوا معذرة الی ربهم و لعلهم یرجعون﴾ - نیز ایستادگی کرده و به عملشان ادامه میدادند.

باز مرحوم شیخ روایتی ذکر می‌‌کند که «لعن الله الیهود حرمت علیهم الشحوم فباعوها و اکلوا اثمانها». که خوردن شحم بر بنی اسرائیل تحریم شد، ‌این‌ها حیله کرده و شحم را فروخته و ثمن را اخذ و خرج می کردند که این نیز حیله بوده است چرا که «ان الله اذا حرم شیئا حرم ثمنه».

این محصل فرمایش شیخ طوسی در مبسوط است که از قائلین به جواز توریه است و شواهد مذکوره را آورده است تا اثبات کند توریه احتیال است و نه ارتکاب کذب محرم.

### مختار؛ عدم تجویز توریه

انصاف صحت مطلبی است که محقق قمی در قوانین[[61]](#footnote-61)، آقای صدر در بحث عام و خاص در اصول[[62]](#footnote-62)، و برخی دیگر از بزرگان فرموده اند به این که: عرف در عنوان کذب کاری به مراد نفسانی متکلم ندارد بلکه ‌ظاهر کلام را نگاه می‌‌کند و اگر کسی ظاهر کلامش مخالف واقع باشد عرف وی را توبیخ می کند که چرا دروغ گفتی؟ البته اگر متکلم التفات داشته باشد به این‌که ظاهر کلامش خلاف واقع است و عامدانه چنین سخن می گوید. به این مثال توجه کنید:

شخصی به شما مراجعه کرده و اعتراض می کند چرا در غیابِ من در مورد من چنین حرفی زده ای؟ شما در جواب بگویید: «علم الله ما قلته» یا «لم اقله». آن شخص از شما به خاطر بدبینی اش عذرخواهی کرده و می رود. لکن پس از مدتی نوار صوتی صحبت شما نزد وی حاضر می شود و معلوم می شود که شما تکلم به آن کلام کرده اید. حال اگر شما در مقابل او بگویید مرادِ من از جمله «علم الله ما قلته»، ‌مای موصله بوده ‌یا بگویید مراد از «لم اقله»، «لم اقله فی الصین» یا «‌لم اقله علی ظهر الکعبة» بوده است، عرف و این مخاطب خواهند گفت: عجب دروغگوی حرفه‌ای هستی، ‌دروغ می‌‌گویی از آن دروغ‌های ناب.

و اصلا صدق و کذب که محصور به مجامع اسلامی و ایران نیست و توریه در مجامع دیگر مقابل دروغ تلقی نمی‌شود.

البته مطلبی که صاحب جواهر مطرح نمود به اینکه: گاهی متکلم به گونه ای سخن می‌‌گوید که مخاطب به خاطر عدم دقت در فهم کلام اشتباه می فهمد و اگر به عرف عام توضیح داده شود، خواهد گفت: بله، این حرف خلاف واقع نیست و لو دیگران دچار اشتباه بشوند. مثل این که ناقل با تحفظ بر روح سخنان متکلم و حفظ مضمون آن، کلام وی را پس و پیش می کند. متکلم صلاح نمی‌داند کلام ناقل را تایید کند و می‌‌گوید من این‌طور صحبت نکردم. مخاطب وی این گونه فکر می‌‌کند که مضمون سخنان متکلم اصلا چنین نبوده است حال آن که مقصودش وی از جمله «من این طور صحبت نکردم» این است که به این نحو که اول این را بگویم و بعد آن را بگویم نبوده است بلکه ‌به نحو دیگری همین مضمون را گفتم. این اصلا کذب نیست. و نهایتا خواهند گفت: عجب آدم زرنگی است!!!.

نظیر همان مطلب منقول که آمده است از امام پرسیدند فلانی را دیدید؟ حضرت از جایی که نشسته بودند برخاسته در جای دیگری نشسته و فرمودند: از وقتی که من اینجا هستم او را ندیدم[[63]](#footnote-63). ظاهر این کلام خلاف واقع نیست لکن مخاطب دقت نمی‌کند. این نه کذب است و نه توریه، لذا خالی از اشکال است.

بله، گاهی ممکن است چنین کلامی موجب غش در معامله و یا فریب دیگران می شود که بحث دیگری است. لکن نفس این کلام نه کذب و نه توریه است.

اما اگر ظاهرِ کلام خلافِ واقع باشد نظیر اراده ی «و الله ما تزوجت علیک فی الصین» از جمله ی «والله ما تزوجت علیک» جای توجیه ندارد. و یا اینکه شخص بگوید «پدرم اینجا نیست» و از اسم اشاره پشت درب خانه را اراده کند در حالی که ظاهر از اسم اشاره، داخل خانه است، این قسم توریه بوده و عرفا کذب است.

و اگر هم فرضا این قسم دروغ نباشد، عرف غیر مشوب به ابحاث علمی چنین می‌‌گوید که دلیل تحریم کذب در شریعت چه بوده است؟ آیا صرفا این بوده است که ما فی الضمیر انسانی مخالف واقع نباشد؟! یا برای حفظ سلامت ارتباط مردم با همدیگر بوده است. خب، ارتکاب توریه همان مفسده ی کذب را دارد و موجب ناسالمی ارتباطات اجتماعی می شود.

#### رأی مختار پیرامون حیل مذکور در فقه

ما یک سری از این حیل را قبول نداریم:

مثلا در مورد حیل ربا اگر آن حیله موجب شود نتیجه معامله، نتیجه ربا باشد قائلیم ظاهر ادله حرمت ربا حرمت این قسم و ممنوعیت آن است. مثلا شما یک ملیون قرض می‌‌دهید، شش ماه دیگر یک ملیون و دویست می‌‌گیرید، این ربا است. حال اگر بگویید این یک ملیون را می‌‌فروشم به یک ملیون و دویست در شش ماه بعد. فرضا این نوع معامله به عنوان بیع در مقابل قرض مطرح باشد ولی معامله‌ای است که نتیجه ی قرض ربوی را دارد. و از نظر عرفی فرقی بین اجاره به شرط قرض و قرض به شرط اجاره وجود ندارد که البته بحث تفصیلی این مبحث موکول می ماند به محلش. و فرضا در ربا دلیل تعبدی بر جواز حیله ربا داشته باشیم در مقام دلیل واضحی بر جواز توریه نداریم غیر از روایاتی که نزد مشهور ضعیف السند می باشند.

بله، در زکات روایت داریم. در خمس نیز ما مصلحت خمس را درک نمی‌کنیم. مالیاتی است تعبدی -چرا که صرف اموال در مؤونه زندگی با امکان صرفه جویی یا حتی مصرف متوسط مفسده ای ندارد-، فلذا حیله در آن مقبول است.

و اما حیله مذکور در ازدواج را مخدوش می دانیم به دلیل اطلاق دلیل عده در ازدواج با بیانی که در جای خودش عرض کردیم.

#### نقد مطالب شیخ الطائفه

و اما بعض از موارد که مرحوم شیخ طوسی در مبسوط مطرح کرد اصلا حیله نیست. در قضیه حضرت ایوب علیه السلام ایشان موقعی که قسم یاد کرد ‌قسم خورد مثلا ده تازیانه عرفی بزند نه این‌که ده تازیانه را روی هم گذاشته و به آرامی روی بدن همسرش بزند به گونه ای که او چندان آزار نبیند. حضرت ایوب اصلا چنین قصدی نکرده بود. لذا این که حضرت حق فرمود این چنین که دستور می دهیم عمل کن به این معناست که این قسم وفا ندارد. بله، ‌برای این‌که عادت نشود، و باب توجیه‌‌گری را برای مردم سد کند از راه بیان مذکور وارد شد.

ویا روایتی که سوید گفته بود: «هذا اخی». قصد سوید از آن جمله ارتکاب دروغ بود تا بدین وسیله دفع شر ظالم کند. وقول پیغمبر «صدقت» یعنی «صدقت بالحکومة» و الا واضح است که سوید دروغ گفته بود. مضافا به این که سند نیز ضعیف است و نمی توان به روایات ضعیف السند استدلال کنند.

### بررسی روایات تجویز توریه

واما عمده روایات توریه روایاتی بود که در احتجاج[[64]](#footnote-64) نقل شده بود که از حیث سندی ضعف دارند. و اگر هم سند تام بود دلالت بر آن داشت که توریه کذب نیست، لکن از نظر دلالت که حساب کنیم برای اصلاح مردم باید این گونه می‌‌گفت و ‌جایز بود. لکن در قضیه حضرت یوسف علیه السلام غیر از توجیه ماورایی نمی توان توجیه کرد. انسانی بی‌گناه را متهم کرده و می‌‌گویید مقصود «انکم لسارقون یوسف من ابیه» بوده است؟ صواع را در بار بنیامین گذاشته بعد می‌‌گویید «انکم لسارقون»؟ دیگر توریه در تهمت زدن که نداریم. ما که در مقام تعلیم دین داری به انبیاء الهی نیستیم. بالاخره اینجا یا تزاحم بوده و یا یک مصلحتی بوده، که این فعل برای حضرت یوسف تجویز شده است. لذا نمی توان فعل ایشان را با کار باقی مردم قیاس کرد.

بله، اگر سند این روایت درست بود می‌‌گفتیم «و ما کذب» چون توریه کرده است کذب نیست لکن این کار قطعا حرام است که انسان با توریه مردم را بدنام و ‌متهم کند. به دوستم بگویم‌ ای دزد، بعد بگویم من مقصودم دزد محبت بود.

ونمی توان عمل مشهور را جابر ضعف سند دانست چرا که استنادِ مشهور به این روایات ثابت نیست. مشهور چه بسا علی القاعدة چون توریه را کذب ندانسته و خالی از ‌مفسده کذب دیده اند، حلال دانسته اند.

عمده روایت، روایت مستطرفات سرائر (ان الرجل قولی لیس هو ههنا) [[65]](#footnote-65) است. روایت بناء بر تمامیت سندی که ما نیز سعی بر تمامیت آن داشتیم، این روایت دلالت بر آن دارد که توریه کذب نیست. لکن بعد از این‌که عرف توریه را کذب می‌‌داند توجیه دیگری برای روایت وجود دارد به این که قائل شویم نفی مذکور ادعایی است. البته این مثال با مثال «و الله ما تزوجت علیک بالصین، علی ظهر الکعبة» تفاوت دارد چرا که چندان معنای مقصود، مخالفت شدید با ظاهر ندارد.

مضافا به این‌که مستطرفات سرائر را مشهور قبول نداشته و اشکال سندی به آن دارند و لو ما سعی در تصحیح سندی آن داریم لکن این مانع از احتیاط نخواهد شد لذا نمی توانیم قائل به جواز توریه در غیر موارد ضرورت شویم. و انصاف آن است که دفاع از جواز توریه در برابر کسانی که در حوزه نیستند بسیار مشکل است. لذا احتیاط واجب ترک توریه است الا در موارد ضرورت.

کلام واقع می‌‌شود در این‌که آیا خلف وعده مصداق دروغ است یا خیر که بحث مهمی است. حرمت خلف وعد را نیز در ضمنا بحث می‌‌کنیم ان شاء الله.



[جهت پنجم: خلف وعده 1](#_Toc532030831)

[وعد اخباری 1](#_Toc532030832)

[دو شرط تحقق کذب 3](#_Toc532030833)

[قول به غیر علم و حرمت آن 3](#_Toc532030834)

[وعد انشائی: 4](#_Toc532030835)

[عموم من وجه بودن کذب و خلف وعده 5](#_Toc532030836)

[لزوم وفاء به وعد 5](#_Toc532030837)

[استدلال به روایات 5](#_Toc532030838)

[استدلال به آیات 6](#_Toc532030839)

[آیه "لم تقولون ما لاتفعلون" 6](#_Toc532030840)

[بیان آقای خوئی ذیل آیه 6](#_Toc532030841)

[نقد بیان آقای خوئی 7](#_Toc532030842)

[آیه "اوفوا بالعهد" 9](#_Toc532030843)

**موضوع**: خلف وعده /کذب /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث راجع به کذب بود، رسیدیم به بحث خلف وعد که آیا خلف وعده مشمول کذب هست یا نیست؟

## جهت پنجم: خلف وعده

### وعد اخباری

وعده بر دو قسم است: گاهی وعده جنبه ی اخبار دارد، و ‌گاهی جنبه التزام. گاهی شما خبر می‌‌دهید که من فردا منزل هستم، اگر می‌‌خواهید منزلِ ما تشریف بیاورید مانعی نیست. این اخبار است. لکن گاهی اوقات انشاء می‌‌کنید یعنی ملتزم می‌‌شوید که فردا منزل بمانید.

اما اگر از اول بناء بر عملِ به وعده نباشد، مثل این که می‌‌گوید من فردا در منزل می‌‌مانم حال آن که بناء دارد فردا سفر برود، ‌این فرض از مصادیق واضح دروغ بوده و عموماتِ تحریمِ کذب شاملش می‌‌شود. یا اگر شک دارد که فردا در منزل خواهد ماند یا خیر، قولِ به این که «فردا می مانم» قول به غیر علم بوده و اگر نماند کشف می‌‌شود که کذب بوده است، زیرا اخبارِ مخالفِ واقع با وجودِ شک نیز از مصادیق کذب و حرام است ولو عقلا. بیان این مطلب ضمن یک مثال؛ اگر شخصی الان اخبار به خبری مشکوک کند که واقعا خلاف واقع است، و حین اخبارش شک در صدق داشته باشد و اتفاقا خبرش خلاف واقع از کار درآید عرف نسبت به وی خواهند گفت: دروغ گفت. مثل اینکه شما شک دارید که فلان شخص نماز می‌‌خواند یا خیر، و با این حال ‌بگویید: نماز نمی‌خواند، حال آن که ‌او هم اهل نماز است، وی در مقابل شما خواهد گفت: چرا دروغ می‌‌گویی؟ من نماز می‌‌خوانم. فلذا دروغ گفتن انحصار به فرض علمِ به مخالفت واقع ندارد.

حالت سومی نیز وجود دارد به این که شخص حین اخبار معتقد است فردا در منزل می ماند لکن تبدل رأی پیش آمده تصمیم به سفر می گیرد. در چنین فرضی وعدهِ وی وعدی است اخباری. حال بحث این است که آیا با سفر رفتن این شخص، وعده اخباریِ وی از مصادیق کذب شده و از جهت شرعی اشکال دارد یا خیر؟

آقای خوئی فرموده اند: نخیر، ‌چه اشکالی دارد؟! ‌آنچه حرام است ایجاد کذب است نه جعل الکلام السابق کاذبا. و اگر جعل الکلام السابق کاذبا حرمت داشته باشد که مشکلات بسیاری پیش خواهد آمد. به طور مثال: شما به شخصی می‌‌گویید: زید فردا منزل ما خواهد بود و بعد متوجه شدید که برنامه چنین نبوده و اشتباه کرده اید. اگر جعل الکلام السابق کاذبا حرام باشد بر شما لازم است با زید تماس گرفته و وی را قانع کنید که به منزل شما بیاید تا کلامِ سابقِ شما مخالف با واقع نگردد. حال آنکه حتی احتمالِ فقهیِ لزومِ این مطلب ثابت نیست. ایشان مثال به نماز زده و می فرماید: تکلم به کلام آدمی در نماز مبطل است، لکن آیا جعل الکلام السابق کلام الآدمی نیز مبطل است؟ مثلا در وسط نماز قرائت یا ذکر را قطع کرده و می خواهید «الحمد لله رب العالمین» بگویید، لکن تا «ال» را میگویید ‌تصمیم به عدم ادامه و قطع می گیرید حال آنکه از اول اراده ی تکلم به کل جمله ی «الحمد لله رب العالمین» و عدم قطع آن داشتید و در حین تکلم تصمیم به قطع گرفتید. و یا مثلا می خواهید بگویید: «ولا الضالین» لکن بگویید: «و لا الض». ‌اگر از ابتداء اراده کنید که «ولا الض» بگویید که نماز باطل خواهد بود بلاخلاف، اما اگر ‌از اول بناء‌ داشتید تا آخرش را بگویید و وسط کار پشیمان شدید، اشکالی ندارد.

البته اختلافی است. ‌بعضی‌ مثل آقای زنجانی می‌‌گویند تکلم به کلام آدمی مبطل است و فرقی ندارد از اول بناء بر تکلم به آن داشته باشید، یا اینکه با قطعِ کلام موجب تحقق آن را پدید آورید، چه از ابتداء تصمیم داشته باشید بگویید «ولا الض»، چه اینکه با تصمیم به قطعِ تکلمِ به «ولا الضالین» عبارتِ «ولا الض» را تکلم کنید. لکن آقای خوئی می‌‌فرمایند: نخیر‌، ظاهر «من تکلم اعاد الصلاة»[[66]](#footnote-66) این است که احداث تکلم به کلام آدمی بشود نه جعل الکلام السابق کلام الآدمی.

حرف‌ِ ما نسبت به کلام آقای خوئی این است که این شخص با تبدلِ رأی و تصمیم به مسافرت و به سفر رفتن موجبِ تحقق کذب مخبری می شود. لکن می‌‌خواهیم قدری واضح‌تر عرض کنیم چرا که واقعِ بحث، بحثی است مشکلی. در نماز واقعا شبهه وجود دارد، ‌بالاخره فرمایش آقای زنجانی خالی از وجه نیست چرا که تکلم به «و لا الض»، قرائتِ آیه قرآن یا گفتن ذکر الله نیست، پس مصداق «من تکلم اعاد الصلاة» می‌‌شود. البته شبهه انصراف «من تکلم اعاد الصلاة» از قطع کلمه در اثناء، شبهه ای است قوی. لکن ما نمی‌خواهیم تمرکز بر روی چیزی کنیم که نیاز به بحث دارد، بلکه می‌‌خواهیم مطلب روشن‌تری بگوییم تا غائله را ختم کنیم.

#### دو شرط تحقق کذب

به نظر ما اصلا آن چه که حرام است کذبِ مخبِری است نه کذب خَبری. کسی که فکر می‌‌کند راست می‌‌گوید و لو خبر وی واقعا خلاف واقع باشد عرف به چنین شخصی دروغگو نمی گوید. به طور مثال مرجع تقلیدی بر اساس گزارش اشتباه معتقد شده که در فلان شهر زلزله آمده است‌ بعد آمده و می‌‌گوید در فلان شهر زلزله شده، روایت نیز می‌‌خواند. در این جا کذب خبری واقع شده است، لکن نمی توان خطاب به وی گفت: دروغ گو. اصلا انصراف دروغ گفتن - و ‌نه خبر دروغ – به کذب مخبِری است یعنی تکلم به خبری که متکلم اعتقاد به مطابقت آن با واقع نداشته باشد. علی هذا کذب دو شرط دارد: 1) خلاف واقع بودن، 2) اعتقاد نداشتنِ متکلم به مطابقتِ خبرش با واقع.

#### قول به غیر علم و حرمت آن

و اما اگر شخصی قصد مسافرت دارد لکن بگوید نمی‌روم، و اتفاقا مسافرت نیز نرود، این شخص دروغ نگفته است چرا که خبرش مخالف واقع نیست. لکن مرتکب حرام شده، زیرا وقتی قول به غیر علم حرام بود قول به ما یعلم بعدمه به طریق اولی خلاف است. حق الله علی العباد ان یکفوا عما لایعلمون[[67]](#footnote-67)، لاتقل ما لاتعلم[[68]](#footnote-68).

بحث در این است که در وعد اخباری در دو فرض کذب محقق خواهد شد: 1). این‌که بداند وفا نمی‌کند ولی خبر بدهد. 2). این‌که شک دارد وفا می‌‌کند یا نه و بعدا نیز وفا نکند. در این دو فرض کذب است و عمومات حرمت کذب شامل می‌‌شود.

### وعد انشائی:

واما وعد انشائی یعنی قول دادن، متعهد شدن. این قسم اصلا از مقوله اخبار نیست؛ زیرا خبر محتمل الصدق و الکذب است. قول می‌‌دهم که این هفته در خانه باشم ولی بناء هم دارم به قولم عمل نکنم، چرا مصداق کذب باشد؟ مثل التزام‌هایی که افراد در گرماگرم عقد و ازدواج به یکدیگر می دهند که نخواهم گذاشت سختی بکشی، همیشه همراه تو خواهم بود و ...این قسم ولو بناء بر عمل نیز ندارد مصداق کذب نیست.

چنین شخصی ولو کاذب الوعد است لکن ‌عرفا مصداق عمومات کذب نیست؛ و عمومات کذب انصراف دارد به همان کذب مطلق که ظهور در کذب اخباری دارد، حال آن که این قسم ‌کذب مقید است و نه مطلق.

بله؛ اگر بگوید تو را به سفر خواهم برد اخبار است، اما اگر بگوید متعهد می‌‌شوم که هیچگاه به شما سختی ندهم، این کذب نیست و اصلا ‌اگر متعهد نمی‌شد که عقد باطل بود چون ازدواج مبنی بر تعهد بود. اما اگر اعتراض شود که چرا به تعهدت عمل نکردی، در جواب خواهد گفت: کم له من نظیر!!!.لکن نمی توان این شخص را دروغگو خطاب کرد و لااقل شبهه انصراف حرمت کذب از چنین موردی وجود دارد. بله، ‌کاذب الوعد می‌‌گویند، کاذب به قول مقید مثل ماء مضاف در مقابل صادق الوعد.

و اما در مورد آیه شریفه ﴿اذا جاءک المنافقون قالوا نشهد انک لرسول الله و الله یشهد انک لرسوله و لکن المنافقین هم الکاذبون﴾ یعنی «کاذبون فی قولهم بانا نشهد انک لرسوله» یعنی کذبشان به اعتبار شهادتشان بوده است که شهادت به رسالت حضرت رسول صلی الله علیه وآله داده اند و شهادت به معنای انتحال به اسلام است حال آن که این دسته انتحالی به اسلام نداشتند.

نکته ای در مورد آیه ﴿و اذکر فی الکتاب اسماعیل انه کان صادق الوعد﴾ ذکر کنیم. در روایت آمده است ایشان قول داد تا زمان مراجعتِ شخصی در محلی بماند، به طول یک سال در آنجا باقی ماند تا وی برگردد و ایشان به وعده اش عمل کند. بعض روایات یک سال را گفته اند، بعض دیگر سه روز را ضبط کرده اند. حال اگر یک سال هم باشد باید تناسبی در بین باشد، ‌مثل اینکه ایشان در مکه بوده، شخصی به ایشان قول داده که به ایران رفته کالای خود را به فروش رسانده بازمی گردم تا به مسافرت برویم. چنین مثالی با صبر یک ساله تناسب دارد. لکن بعض امثله چنین تناسبی ندارند مثل این‌که شما ساعت هشت با شخصی در خیابان صفاییه قرار گذاشته اید و آن شخص خلف وعده کرده؛ ساعت دو بعدازظهر آمده می‌‌بیند همچنان ایستاده اید، مسلما به شما صادق الوعد نخواهد گفت؛ بالاخره باید طوری روایات را فهمید تا غیرعقلائی نشود.

و اما در مورد روایت «عدتک لزوجتک[[69]](#footnote-69)» بعدا بحث تفصیلی خواهیم نمود لکن اجمالا اینکه؛ اولا: ممکن است اخباری باشد، و به فرض ‌اگر انشائی نیز باشد استعمال اعم از حقیقت است. ثانیا: این روایت سندا ضعیف است.

### عموم من وجه بودن کذب و خلف وعده

نتیجه آن که بین حرمت کذب و بین خلف وعد عموم من وجه است و این‌گونه نیست که هر خلف وعدی مصداق کذب محرم باشد.

### لزوم وفاء به وعد

اما برای اثبات اصل وجوب وفاء به وعد - چه انشائیِ آن و چه اخباریِ آن- استدلال شده است بر آیات و روایات.

#### استدلال به روایات

اما نسبت به روایات که شکی نیست. ‌روایاتی معتبره و واضح الدلالة دلالت بر وجوب وفاء به وعد دارند. به عنوان نمونه صحیحه هشام: «قال سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول: عِدَةُ الْمُؤْمِنِ أَخَاهُ نَذْرٌ لَا كَفَّارَةَ لَهُ فَمَنْ أَخْلَفَ فَبِخُلْفِ اللَّهِ بَدَأَ وَ لِمَقْتِهِ تَعَرَّضَ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ ما لا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللّهِ أَنْ تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ»[[70]](#footnote-70)، وعده به مومن حکم نذر را دارد الا اینکه کفاره حنث نذر در آن نیست، و الا در اصل حرمت اشتراک دارند. این روایت خلف وعده را مصداق ﴿کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاتفعلون﴾ دانسته است و فرموده است کسی که خلف وعده کند نافرمانی خدا کرده و متعرض سخط الهی شده است.

سند روایت، اعلائی است. کلینی از علی بن ابراهیم از پدرش ابراهیم بن هاشم، از ابن ابی عمیر از هشام بن سالم از حضرت علیه السلام.

روایت بعدی که این نیز صحیحه است، صحیحه شعیب العقرقوفی: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: من کان یؤمن بالله و الیوم الآخر فلیف اذا وعد[[71]](#footnote-71)، ظاهرا روایت ملازمه بین ایمان و وفاء به عهد است به این صورت که ایمان به خدا و قیامت منوط به وفاء‌ به وعده است و ترک آن دالی بر عدم ایمان. از آنجا که ایمان به خدا وجوب دارد عملی که موجب انتفاء این امرِ واجب باشد حرام خواهد بود.

بله، اگر تعبیرِ «من کان یؤمن بالله و الیوم الآخر یفی بما وعد» بود، ممکن بود گفته شود لسانِ روایت، لسان اخبار از علامات مؤمن است. حال آن که لسان روایت آمرانه است؛ «فلیف» آورده است و نه «یفی».

روایت سوم موثقه سماعة است: «عن ابی عبدالله علیه السلام من عامل الناس فلم یظلمهم و حدثهم فلم یکذبهم و وعدهم فلم یخلفهم کان ممن حرمت غیبته و کملت مروته و ظهر عدله و وجبت اخوته[[72]](#footnote-72). که مفهوم آن دلالت بر آن دارد که اگر کسی خلف وعده کند عدالت ندارد.

بله، فراز «حرمت غیبته» یا در مقام بیان شدت تحریم غیبت چنین شصی است یا اگر هم این توجیه را مقبول نباشد با تفکیک در حجیت از دلالت روایت در این فقره رفع ید می کنیم چرا که حرمت غیبت منحصر به عادل نیست.

نتیجه این که دلالت روایات بر مدعا تمام است و کسی مناقشه در دلالت روایات نکرده است.

#### استدلال به آیات

##### آیه "لم تقولون ما لاتفعلون"

به دو آیه در مقام استدلال شده است. اولین آنها آیه شریفه ﴿یا ایها الذین آمنوا لم تقولون ما لاتفعلون کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاتفعلون﴾[[73]](#footnote-73).

###### بیان آقای خوئی ذیل آیه

آقای خوئی فرموده اند: این آیه شریفه دلالتی بر حرمت خلف وعده نمی‌کند[[74]](#footnote-74). بلکه می‌‌گوید «چرا سخنی می‌‌گویید که عمل نمی‌کنید؟!» نه این‌که «چرا عمل نمی‌کنید به سخنی که می‌‌گویید» و فرق بین این دو معنا واضح است.

گاهی می‌‌گویند: چرا سخنی می‌‌گویید که عمل نمی‌کنید. یعنی سخن گفتنتان راجع به چیزی که عامل به آن نیستید، درست نیست؛ که مصداق آن را در دو جا می باشد؛ 1). جایی که آمر به معروف خودش تارکِ معروف و ناهی از منکر مرتکبِ منکر باشد. 2). کسانی که خبر از مطالبی که علم به کذبش دارند می دهند.

گاهی می‌‌گویند: چرا سخنی که گفتید عمل نکردید. دومین گفتار اشاره به خلف وعد است.

البته ظاهر کلام آقای خوئی این است که استشهاد روایات به آیه ی شریفه –نظیر صحیحه هشام- در مقام استدال بر حرمت خلف وعد را قبول کرده اند، لکن حرفشان این است که اگر استشهاد روایات نبود، آیه دلالتی بر مطلب نداشت.

در نهج البلاغة در عهد مالک اشتر، تعبیر چنین است: ﴿و ایاک و المنّ علی رعیتک باحسانک، أو ان تعدهم فتتبع موعدک بخلفک، فان المن یفسد الاحسان و الخلف یوجب المقت عند الله و الناس قال الله تعالی کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاتفعلون﴾[[75]](#footnote-75).

مالک اشتر! بپرهیز از این‌که احسان به مردم بکنی و بر آن‌ها منت بگذاری ‌و بپرهیز از این‌که به مردم وعده بدهی و خلف وعده کنی، که منت گذاشتن احسان را فاسد کرده و خلف وعده موجب سخص الهی و غضب مردم می باشد سپس حضرت به آیه ی مذکوره استشهاد می کند.

نکته: کسانی که در سند نهج البلاغة تشکیک می کنند در خصوصِ عهد مالک اشتر تشکیک بی معناست چرا که شیخ طوسی در فهرست سند صحیح دارد به عهد مالک اشتر دارد. «اخبرنا بالعهد ابن ابی جید عن محمد بن الحسن عن الحمیری عن هارون بن مسلم و الحسن بن ظریف جمیعا عن الحسین بن علوان عن سعد بن طریف عن الاصبغ النباتة عن امیرالمؤمنین علیه السلام[[76]](#footnote-76)».

این عهد معروف بوده و عبارتی که ذکر شد در تعابیر نقلهای مختلفِ عهد به شکل واحد ذکر شده است.

###### نقد بیان آقای خوئی

انصاف این است که مطلب آقای خوئی صحیح نیست و آیه متضمن بیانی عرفی است. عرف به کسی که خلف وعد می‌‌کند نیز چنین خطاب می کند: چرا حرفی می‌‌زنی که عمل نمی‌کنی؟ لذا عرفا این آیه بر خلف وعد هم تطبیق می‌‌شود. لذا به نظر ما آیه شریفه -با غض نظر از استشهاد به آن در روایات- شامل خلف وعده می‌‌شود عرفا .

اما مطلب آقای خوئی که «ظاهر آیه دو مورد را علی سبیل مانعه الخلو شامل می شود» را ‌ما نفهمیدیم. ایشان دو قسم را مصداق آیه دانستند. مصداق دوم در بیان ایشان کسانی بودند که خبر از مطالبی می دادند که عالم به کذبش بودند. خب؛ این مصداق راجع به اخبار از چیزی است که مخبِر به آن عمل نمی‌کند، و خلف وعده نیز چنین است. الا اینکه گفته شود مصداق دوم منحصرا متعرض بیان وعد اخباری است که وعده دهنده به آن عمل نمی کند نه هر دروغی!!!.

و اما کلام ایشان ذیل مصداق اول که امر به معروف از جانبِ شخصی که خود تارکِ معروف است بدتر از ترغیب مردم به ترک معروف است. و اگر شخصِ تارک الصلاتی مردم را ترغیب به ترک نماز کند به اندازه ی تشویقش به اتیان نماز تاثیر سوء ندارد. -و هکذا در نهی عاملِ منکر از آن منکر-، این سؤال را پیش می آورد که: آیا اگر شخصی غیبت می کند نعوذبالله، نباید ‌دیگران را نهی از غیبت کند به این دلیل که خود مبتلاست؟! ارتباطی بین این دو نیست، دو وظیفه مستقل است امر به معروف و عمل به معروف؛ ترک منکر و نهی از آن. عمل زشتِ چنین شخصی ارتکابِ غیبت است نه نهیِ دیگران از ارتکاب.

و اصلا امر به معروف از جانب تارکِ معروف را ایشان چگونه ترغیب به ترکِ معروف دانسته اند؟! اگر مبتلای به غیبت شما را نهی از غیبت کند در قبال وی خواهید گفت: نه، ‌بگذار بیشتر غیبت کنم چرا که این شخص خودش مرتکب غیبت می‌‌شود؟! نهایتا این که امر وی تاثیر ندارد نه اینکه تاثیر منفی دارد. و اگر هم تاثیر منفی در بین باشد حاصل عملکردِ بد وی است نه نصیحت کردن او. لذا در شرائط وجوب امر به معروف و نهی از منکر عامل بودن به معروف و تارک بودن منکر ذکر نشده است. بسیاری از مردم اصلا از معروفیت معروف و منکریت منکر بی خبر می باشند و چه بسا نهی شما دلِ مخاطب را -ولو مطلع باشد- نرم کند.

واما بیان مرحوم آقای طباطبایی در المیزان[[77]](#footnote-77) که موردِ آیه بحث جهاد و افرادی است که قبل از شروع جنگ شعار حماسی سر می‌‌دادند و همین که امر به جهاد نازل می‌‌شد متواری می‌‌شدند، - فلذا آیه شریفه در مقام توبیخشان نازل شده و آیات بعدی در مورد جهاد م است ﴿ان الله یحب الذین یقاتلون فی سبیله صفا کانه بنیان مرصوص ‌هل ادلکم علی تجارة تنجیکم من عذاب الیم تجاهدون فی سبیل الله و رسوله﴾- نهایتا تبیین کننده ی مورد آیه است و واضح است که ‌مورد مقید اطلاق آیه نیست. لذا به نظر ما دلالت آیه بر مدعا تمام است.

نتیجه آن که به نظر ما آیه مطلق بوده، وعد اخباری و وعد انشائی را نیز شامل است؛ به این بیان که متفاهم عرفی از آیه شریفه این است که قول و فعل انسانی باید با یکدیگر مطابقت داشته باشد.

##### آیه "اوفوا بالعهد"

واما دلالت آیه ی شریفه ﴿اوفوا بالعهد﴾[[78]](#footnote-78) نیز بر وعد انشائی و لزوم آن خوب است.

پس به نظر ما دلالت آيات و روایات بر حرمت خلف وعد تام است اما چرا فقهاء فتوی به حرمت نداده اند؟!. مشهور معاصرین احتیاط کردند: ‌آقای سیستانی، آقای وحید، آقای زنجانی احتیاط واجب کرده اند که خلف وعده نشود البته با تفاصیلی که در مباحث آتی خواهد آمد ان شاء الله.



[قول مختار؛ احتیاط واجب بر وجوب وفاء در وعد انشائی 2](#_Toc532030763)

[جهت ششم؛ مبالغه 3](#_Toc532030776)

[جهت هفتم؛ مسوغات کذب 4](#_Toc532030777)

[اصلاح ذات البین 5](#_Toc532030778)

[وعده به زوجه 6](#_Toc532030779)

**موضوع**: خلف وعده /کذب /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث راجع به حرمت خلف وعد بود، هر دو قسم آن اخباری و انشائی.

عرض کردیم وعده گاهی جنبه اخبار دارد، شخص خبر می‌‌دهد از این‌که فردا منزل شما خواهد آمد یا به شما قرض خواهد داد، و التزامی در بین نیست. گاهی ‌وعده انشائی و التزامی است، ‌قول می‌‌دهد که فردا به شما قرض دهد.

وعد اخباری داخل در بحث صدق و کذب می‌‌شد، بخلاف وعد انشائی. به مناسبت دو آیه ی﴿ لم تقولون ما لاتفعلون کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاتفعلون﴾[[79]](#footnote-79) و یا ﴿اوفوا بالعهد﴾[[80]](#footnote-80) و چند روایات مطرح کردیم که دلالت بر حرمت خلف وعده می کرد و گفتیم هم آیات و هم روایات مطرح شده شامل وعد انشائی نیز می‌‌شود زیرا در وعد انشائی شخص متلزم و متعهد به انجام یک فعل می‌شود. هر چند ﴿اوفوا بالعهد﴾ شامل وعد اخباری نشود زیرا که این قسم خالی از تعهد است.

مقتضای صناعت قول به وجوب وفاء به وعد است. اما چه شده که مشهور قائل به وجوب نشده‌اند و وجوب وفاء برای متشرعه نیز واضح نیست؟!. در مورد دروغ همه می‌‌گویند حرام است، حتی کودکان نیز دروغگو را دشمن خدا می دانند، اما کسی نگفته است کسی که خلف وعده‌ کند دشمن خداست. نهایتا می‌‌گویند اعتباری به وعده‌های این شخص نیست. و متشرعه نیز خود را ملزم به وفاء به وعده نمی‌دانند. به طور مثال چند نفر برای تحصیل وارد شهری شده‌اند برای دوری از غربت و تنهایی وعده به برگزاری جلسات هفتگی می‌دهند، بعد از مدتی یکی از جمع حاضر وقتی با هزینه‌های سنگین جلسات روبرو می‌شود برنامه را به هم می‌ریزد. ارتکاز باقی افراد ولو در مورد وی نوعی دوری از جوانمردی باشد لکن وی را گناهکار حساب نمی‌کنند. آقای خوئی فرموده‌اند: ما غیر از ادله اربعه دلیل خامسی هم داریم، و از آن دلیل بالدلیل الخامس ‌تعبیر می‌‌کنند که لو کان لبان. اگر وفاء به وعده واجب و ‌خلف وعده حرام بود، ‌لبان و انتشر و اشتهر.

پس ولو روایات دلالت بر حرمت دارند؛ لکن قول به وجوب وفاء و حرمت خلف وعده بین فقهاء و متشرعه مشهور نشد.

انصاف قوت این اشکال است. نسبت به وعده‌های اخباری که التزام و تعهدی در آنها نیست، ‌انسان یا مطمئن به عدم وجوب وفاء به آنها شده و یا حداقل مطلب مذکور به مثابه‌ی قرینه‌ای است لبیه برای عدم انعقاد ظهور روایات در شمولیت نسبت به وعده اخباری.

#### قول مختار؛ احتیاط واجب بر وجوب وفاء در وعد انشائی

اما وعده‌های انشائی التزامی: متعهد و ملتزم می‌‌شوید وقتی شما برادرتان خانه می‌خرید به وی قرض دهید، او اقدام به خرید خانه می‌کند، لکن وقتی از شما تقاضای قرض می‌کند در جواب او می‌گویید: آن موقع فکر می‌‌کردم وضعیت مالی من جوابگوست لذا قول دادم لکن الان می‌بینم نخیر مناسب نیست. در این مثال و نظائر آن دلیلی برای عدم التزام به وجوب وفاء‌ به وعده‌های التزامی نداریم. و حداقل این است که همانند بسیاری از مراجع معاصر احتیاط واجب شود، چرا که -ولو آیه‌ی شریفه‌ی﴿ اوفوا بالعهد﴾ را حمل بر وعده‌های انشائی کرده و ‌بگوییم شامل وعده‌های اخباری نمی‌شود- گذشتن از کنارِ تعابیری نظیر «فبمقت الله بدأ و لسخطه تعرض»، و یا ﴿‌کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاتفعلون﴾ کار آسانی نیست، و حمل چنین تعابیری بر کراهت نیز ناسازگار است.

بله، در ‌وعده‌های اخباری که التزامی در بین نیست و مجرد اخبار است التزام به عدم وجوب قوی است. لکن قدر متیقن از آیات و روایات مذکوره وعد انشائی است.

مراد از وعده اخباری، اخبار از فعلی است در آینده که به نفع شخص مخاطب است. لا یقال که وعده که به صِرف اخبار صادق نیست؛ فانه یقال: اخبار از انجام فعلی در آینده که به نفع مخاطب است، وعد اخباری است و جمله وَعَدَه نسبت ‌به این شخص صادق است فلذا در آیه‌ی شریفه می‌فرماید: ﴿لکن الذین اتقوا ربهم لهم غرف من فوقها غرف مبنیه تجری من تحتها الانهار﴾، و نسبت به همین قول می‌فرماید ﴿ ان الله لا یخلف المیعاد ﴾[[81]](#footnote-81) پس اخبار با وعده بودن تنافی ندارد. و از آن‌جا که وعد اخباری صرفا اخبار است فلذا شخص به مخاطبش می‌‌گوید من به شما قول ندادم، ‌شما پرسیدید جمعه قم هستید به منزلتان وارد شویم؟ من نیز فکر نمی‌کردم که این جمعه خارج قم کار داشته باشم، لذا گفتم بله قم لکن ‌تعهدی به شما نسپردم. این می‌‌شود وعد اخباری.

لذا ما نیز به مانند آقای و ‌آقای زنجانی و آقایی وحید قائلیم که «الاحوط وجوبا حرمة‌ خلف الوعد» منتها به نظر ما فقط در وعد انشائی؛ اما نسبت به وعد اخباری خیلی واضح است که ارتکاز متشرعی بر عدم حق‌آور بودن آن است فلذا روایات انصراف به وعد انشائی دارد.

بله، هر کجا جمله اخباری متضمن وعد ظهور در التزام و تعهد پیدا کند حرمت خلف وعده ثابت خواهد بود.

در مثل جعاله اگر شخص قبل از انجام عمل پشیمان شود، اشکالی ندارد. اعلام عمومی داد: «من ردّ‌ علیّ‌ سیارتی فله کذا»، هنگان شب با خود دید عجب جُعلی تعیین کرده، ‌نصف پول اتومبیل را باید به کسی دهد که آن را باز می گرداند. لذا اعلامیه دیگری دارد مبنی بر ابطال جعاله سابق. و هکذا اگر به شخص خاصی این کار را محول کند. چنین قسمی خلف وعد است لکن تعهدی در بین نبوده که بازگشت از آن حرمت داشته باشد.

لکن بعد از ارجاع اتومبیل دیگر بحث از وعده خارج می شود و به دلیل احترام عمل انسان مسلم وی مستحق ارزش مالی می شود و اجرت می شود. ‌اگر اجرتی معین شده بود ‌او مستحق جعل است و الا اجرت المثل را باید دید. و این حق متضمن حق شکایت حقوقی از جاعل خواهد بود اگر در پرداخت اجرت کوتاهی کند.

از این بحث بگذریم.

## جهت ششم؛ مبالغه

بحث دیگر راجع به مبالغه است که مرحوم شیخ فرموده است مبالغه دروغ نیست. «لا ينبغي الإشكال في أنّ المبالغة في الادّعاء و إن بلغت ما بلغت، ليست من الكذب»[[82]](#footnote-82). مثلا می‌‌گوید: صدبار گفتم فلا کار را نکن و تو گوش ندادی. ‌او هم بسیار دقیق است، می‌‌گوید: من حساب کرده دیدم فقط یازده بار متذکر این مطلب شدی! چرا دروغ می‌‌گویی؟! در جواب خواهد بود «صد بار» مبالغه است دروغ نیست. لکن باید قرینه ای عرفیه بر مبالغه باشد و الا مبالغه هم دروغ خواهد بود. به طور مثال شما از خبر درگذشت پدر دوست‌تان متاسف شُدید لکن نه بسیار زیاد و ‌تاسف شَدید. به وی پیام می‌‌دهید که «دوست گرامی! از درگذشت والد گرامی‌تان شدیدا متاسف شدیم»، قرینه ای بر مبالغه وجود دارد؟! این دروغ است چرا که متاسف شدید، نه بسیار متاسف. حتی اگر متاسف نشدید و گفتید متاسف شدم باید قرینه عرفیه ای باشد؛ که البته وجود چنین تعارفات عرفیه بین مردم قرینه است و الا اگر قرینه منتفی باشد نباید بگویید متاسف شدم.

خدا رحمت کند مرحوم حاج آقا حسین قمی که اسوه‌ای بود در تحرز از کذب. وقتی می‌‌خواستند از جانب ایشان نامه ای برای یکی از علماء بنویسند به این مضمون که از خبر درگذشت همسر یا برادرتان متاسف شدیم، فرموده بودند: نخیر، ‌ننویسید، چرا که ‌من احساس نمی‌کنم متاسف شده باشم. مقداری فکر کرده بود گفته بود حال بنویسید چرا که فکر مطالبی را کردم که مقدار متاسف شدم.

پس مبالغه قرینه می‌‌خواهد. تعارفات بی حساب و کتاب نباید موجب کذب شود. بله گاهی قرینه عرفیه بر تعارف وجود دارد فبها و الا فلا. البته این‌که هنگام رسیدن نزدیک منزل می‌‌گوید: «بفرمایید» اصلا مقسم صدق و کذب نیست‌، چرا که انشاء است. لکن اگر حالت اخبار پیدا کند مثلا «خوشحال می‌‌شوم تشریف بیاورید‌» حال آن که خوشحال نمی‌شود، دروغ است. مگر آنقدر دروغ‌ها تکرر پیدا کند که قرینه بر هزلش ظاهر شود که در این صورت اخبار مع القرینة علی الهزل خواهد شد.

مبالغه‌ای که قرینه عرفیه بر مبالغه داشته باشد در قرآن نیز وجود دارد مثلا ﴿ان تستغفر لهم سبعین مرة فلن یغفر الله لهم﴾[[83]](#footnote-83) و یا ﴿لو یعمر احدهم الف سنة﴾[[84]](#footnote-84) مبالغه بوده و حاکی از این است که می‌‌خواهند زیاد عمر کنند. به هرحال مبالغه در استعمالات عربی زیاد بوده و در روایات نیز الان لفظ خاصی یادم نیست که دقیقا مبالغه باشد. لکن مسلما وجود دارد. مثلا فراز لابکین علیک بدل الدموع دما در زیارت ناحیه اگر از حضرتشان صادر شده باشد مثال بدی نیست برای مبالغه.

لکن در جمله ی «انا لانعلم منه الا خیرا» مبالغه ای وجود ندارد لذا مبعضی شبهه می‌‌کنند، و مثل ‌آقای زنجانی اصلا این مطلب را در نماز می گویند.بله کسانی که می‌‌گویند توجیه می کنند که توجیهاتشان در کلمات ذکر شده است که مراد این است که ‌چون موالی اهل بیت بوده و احتمالا از گناهانش توبه کرده باشد و یا خدا قبل از مرگ وی را بخشیده است. لذا غیر از خیر را نمی دانیم در نامه ی عملش مانده باشد و فقط اعمال خیرش را می دانیم.

لکن قاعده کلی این است که قرینه بر مبالغه اگر باشد دروغ نیست ولی بدون قرینه دروغِ حرام خواهد بود.

## جهت هفتم؛ مسوغات کذب

مطلب دیگر مسوغات کذب است که علماء‌ ذکر کرده اند و اهم آن سه چیز است:

### اصلاح ذات البین

یکی اصلاح ذات البین است که شکی نیست کذب برای اصلاح ذات البین جایز است و لو سبب انحصاری اصلاح نباشد و راه‌های دیگری نیز وجود داشته باشد.

اصلاح ذات البین گاهی از شخص ثالث رخ می‌‌دهد، ‌گاهی احد الطرفین اصلاح ذات البین می‌‌کند. حالا راه‌هایی دارد، یکی از آنها این است که به طرف می گوید من به تو ظلم کردم با این‌که می‌‌داند که مظلوم است. اتفاقا در روایت داریم که امام باقر علیه السلام می‌‌فرماید: ما من مؤمنین اهتجرا فوق ثلاث الا و برئت منهما فی الثالثة قیل هذا حال الظالم، ‌فما بال المظلوم؟ فقال بال المظلوم لایصیر الی الظالم فیقول انا الظالم حتی یصطلحا[[85]](#footnote-85).

این روایت از حیث سندی نیز خوب است؛ الخصال عَنْ أَحْمَدَ بْنِ زِيَادِ بْنِ جَعْفَرٍ الْهَمَذَانِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام. نسبت به احمد بن زیاد بن جعفر باید بررسی کرد همَدانی صحیح است یا همْدانی؛ وضعیت همْدان ‌که مشخص است قبیله‌ای هستند در یمن. صدوق بسیار زیاد از وی نقل حدیث کرده است، ‌در مشیخه‌اش نیز وی را ذکر کرده است و نسبت به وی «ترضی» دارد، ‌اتفاقا در کمال الدین می‌‌گوید: کان رجلا ثقة دیّنا فاضلا[[86]](#footnote-86). پس مشکلی از جهت وی وجود ندارد. علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن محمد بن حمران. محمد بن حمران غیر از این‌که از مشایخ ابن عمیر است، توسط نجاشی توثیق شده اس. چون محمد بن حمران بن نهدی است. عن ابیه، او نیز به نظر ثقه است. عن ابی جعفر علیه السلام قال....

از روایات استفاده می‌‌شود هجر مؤمن بیش از سه روز حرام است. این روایت نیز فرموده «ما من مؤمنین اهتجرا فوق ثلاث الا و برئت منهما». لذا آقای سیستانی نیز احتیاط واجب دارد که قهرتان بیش از سه روز طول نکشد. لکن آقای خوئی از آن جا که هر کجا به احکام می‌‌رسد می‌‌گوید «لو کان لبان»، قائل به عدم الزامی بودن این حکم شده و روایات را حمل بر استحباب می‌‌کند.

حضرت می فرماید: برئ هستم از دو مؤمنی که بیش از سه روز با یکدیگر قهر می‌‌کنند. گفته شد: وضعیت ظالم روشن است، گناه مظلوم چیست؟ حضرت فرمود چرا مظلوم به پیش ظالم نمی رود تا بگوید من در حق تو ظلم و بد کردم، تا آشتی کنند.

**نکته:** گاهی مظلوم می‌‌خواهد از خود دفاع کند، یعنی اگر برود آشتی بکند برایش حرجی است یا مستلزم تعدی بیشتر است. نظیر اینکه زنی اگر با شوهرش آشتی کند، شروع خواهد کرد به کتک زدن وی، ‌این‌ها همان بهتر که قهر باشند. بحث در مقامی است که مظلوم می گوید خوشایندم نیست آشتی کنم و می‌‌خواهم قهر باشم.

روایات متعدده‌ای داریم که بعضش معتبره نیز هستند. صحیحه معاویة بن عمار: « محمد بن یعقوب عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: الْمُصْلِحُ لَيْسَ بِكَذَّابٍ»[[87]](#footnote-87). این روایت حاکم بر روایات تحریم بوده، و سندا نیز تام است.

روایات دیگر نوعا از حیث سندی ضعیف هستند لکن چه بسا کثرت روایات بتواند موجب اطمینان به صدور شود. مثل این روایت: «یا علی! ثلاث یحسن فیهن الکذب المکیدة فی الحرب و عدتک زوجتک و الاصلاح بین الناس»[[88]](#footnote-88).

مروی از پیامبر صلی الله علیه وآله است که «الحرب خدعة»[[89]](#footnote-89) فلذا نقل شده است که جنگجوئی به کارزار حضرت امیر علیه السلام آمد، حضرت به او فرمود شما آدمی شجاع هستید چه نیازی به آوردن محافظ؟! تا برگشت به پشت سرش نگاه کند حضرت با شمشیر وی را به درک واصل کرد

لکن روایتی که سند تام داشته باشد همین صحیحه معاویه بن عمار و دیگری روایتِ سابق الذکر از حضرت امام باقر علیه السلام (ما من مؤمنین...) است.

جواز کذب در مقام اصلاح ذات البین اصلا جای بحث ندارد و مسلم است، از باب اطلاق نه از باب تزاحم. فلذا ولو بتوان توریه کرد و یا راه دیگری برای اصلاح برگزید تمسک به کذب در این مقام جائز است.

### وعده به زوجه

مجوز دوم کذب مطلبی است که مرحوم شیخ آورده به اینکه: «قد ورد في أخبار كثيرة جواز الوعد الكاذب مع الزوجة، بل مطلق الأهل والله العالم»[[90]](#footnote-90) و لو اولادو والدین و برادر و خواهر. چرا «و الله العالم»؟ چون سه روایت که هر سه سندا ضعیف هستند مدرک این مطلب می باشند. مضافا به اینکه ممکن است دو روایت از این سه، در حقیقت روایت واحدی باشند منقول به دو سند. و اما این سه روایت:

روایت اول؛ سند صدوق است به وصیة النبی لعلی علیه السلام که سندش ضعیف است. یا علی! ثلاثة یحسن فیهن الکذب المکیدة فی الحرب و عدتک زوجتک و الاصلاح بین الناس. سند ضعیف است.

روایت دوم که آن هم از حیث سند ضعیف است، ‌در خصال آمده به اینکه «عن النبی» که محتمل است همان «وصیة النبی» باشد: ثلاثة یحسن فیهن الکذب المکیدة فی الحرب و عدتک زوجتک و الاصلاح بین الناس. و ثلاثة یقبح فیهن الصدق النمیمة و اخبارک الرجل عن اهله بما یکرهه و تکذیبک الرجل عن الخبر[[91]](#footnote-91). ظاهر فقره «تکذیبک الرجل عن الخبر» این است که حال بنده خدائی دل خوش به خبری است که داده است؛ چرا اسبابش را خراب کرده و خبر وی را تکذیب می کنی.

روایت سوم: وَ عَنْهُ (علی بن ابراهیم) عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي مَخْلَدٍ السَّرَّاجِ عَنْ عِيسَى بْنِ حَسَّانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام يَقُولُ: كُلُّ كَذِبٍ مَسْئُولٌ عَنْهُ صَاحِبُهُ يَوْماً إِلَّا كَذِباً فِي ثَلَاثَةٍ. رَجُلٍ كَائِدٍ فِي حَرْبِهِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُ، أَوْ رَجُلٍ أَصْلَحَ بَيْنَ اثْنَيْنِ يَلْقَى هَذَا بِغَيْرِ مَا يَلْقَى بِهِ هَذَا يُرِيدُ بِذَلِكَ الْإِصْلَاحَ مَا بَيْنَهُمَا، أَوْ رَجُلٍ وَعَدَ أَهْ لَهُ شَيْئاً وَ هُوَ لَا يُرِيدُ أَنْ يُتِمَّ لَهُمْ[[92]](#footnote-92).

حال اگر ابی مخلد السراج از مشایخ صفوان باشد و به کمک مبنای ما -وفاقا للسیدین السیستانی و الزنجانی؛ خلافا للسیدین الامام و الخوئی- که مشایخ صفوان را از ثقات می دانیم به دلیل قول شیخ الطائفه در عده که «ما روی عنه الصفوان ثقة». لکن عیسی بن حسان دیگر از مشایخ صفوان نبوده و صفوان با واسطه از وی نقل حدیث کرده است. لذا سند روایت ضعیف خواهد بود. مضافا به اینکه در روایت دارد:‌ «أو رجل وعد اهله شیئا و هو لایرید ان یتم لهم»، «وعد اهله» اعم از زوجه است.

به نظر ما سند این روایات ضعیف است. اگر سند روایات تمام بود، قائل می شدیم خلف وعد با زوجه و یا اهل، چه اخباری و ‌ چه انشائی آن، جائز است. لکن ضعف سندی روایات مانع از التزام به جواز است.

و اما سومین مجوز کذب ان شاء الله هفته آینده.



[کذب در موارد ضرورت 1](#_Toc534642564)

[شیخ اعظم: جواز کذب در ضرورت به دلالت ادله اربعه 2](#_Toc534642565)

[اشکال به شیخ اعظم (عدم دلالت عقل و اجماع بر مدعا) 2](#_Toc534642566)

[جواز کذب در موارد حرج 3](#_Toc534642567)

[تباین حرج و عجز عرفی (اشکال به منتقی الاصول) 3](#_Toc534642568)

[معنای حرج در بیان مرحوم امام (حرج یعنی مطلق مشقت زاید) 3](#_Toc534642569)

[اشکال (انصراف حرج به مشقت معتدّبه) 4](#_Toc534642570)

[عدم رفع محرمات به دلیل لا حرج 5](#_Toc534642571)

[دو بیان برای این‌ مدعا 5](#_Toc534642572)

[بیان اول (شهید صدر): لاحرج رفع مجعول بر ذمه است حال آن‌که در محرمات جعل بر ذمه‌ای نیست تا رفع شود 5](#_Toc534642573)

[جواب اول: تطبیق لا حرج بر محرمات در روایات 6](#_Toc534642574)

[جواب دوم: همان‌طور که مشقت نتیجه واجب می‌شود گاهی نتیجه ترک حرام نیز می‌شود 7](#_Toc534642575)

[بیان دوم (آقای زنجانی): اجتناب از محرمات عادتا حرجی است 7](#_Toc534642576)

**موضوع**: کذب در موارد ضرورت /کذب /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث راجع به مستثنیات دروغ بود. رسیدیم به مستثنای سوم یعنی دورغ در موارد ضرورت.

### کذب در موارد ضرورت

ظاهر عبارت مرحوم شیخ انصاری این است که مراد ایشان از ضرورت اعم از ضرر و ضرورت و تزاحم است. مستفاد از لابلای کلمات ایشان جواز کذب است عند الضرورة، و مرادشان ضرورت عرفیه است به این‌که عرف بگوید ناچارم و نمی‌توانم دروغ نگویم. دلیل جواز این صورت «رفع ما اضطروا الیه» است. همچنین کذب جائز است در مقام دفع ضرر از خود و یا مؤمنان دیگر به دلیل روایاتی که بعدا خواهد آمد من جمله روایتی با این مضمون که شخصی به حضرت مراجعه کرده عرضه داشت اگر مامور اخذ عشرِ مال از جانب حکومت -که یک دهم مال را اخذ می‌کرده است حال یا به عنوان زکات و یا به عنوان مالیات-، به ما مراجعه کرد آیا می‌توانم برای این که مالی به وی دفع نکنم قسم دروغ بخورم که چیزی همراهم نیست؟ حضرت در جواب وی فرمودند: قسم دروغ بخور که ‌از سرشیر حلال‌تر (یا شیرین‌تر) است.[[93]](#footnote-93) سپس سوال می‌کند آیا برای دوست و رفیقم نیز می‌‌توانم همین کار را انجام دهم؟ حضرت فرمود: اشکالی ندارد. این‌ قسم که ضرورت نیست، بلکه دفع ضرر است، گاهی از خود وگاهی از مؤمنی دیگر. و همچنین جائز است در موارد تزاحم، که تزاحم واقع می‌‌شود بین دروغ و حرامی دیگر، که در چنین صورتی‌ اگر مرجحات باب تزاحم حکم به تساوی کنند، کذب جایز و اگر حکم به اشدیتِ حرمتِ حرام دیگر کنند ارتکاب کذب ‌متعین خواهد بود.

فرض دیگری نیز وجود دارد و آن هم مورد حرج است. گاهی اگر انسان دروغ نگوید به مشقت شدیده گرفتار خواهد شد. فرض کنید شخصی ازدواج موقت کرده و ‌خانمش شک کرده و به او می‌‌گوید: قسم بخور که چنین فعلی را مرتکب نشده‌ای. این شخص می‌گوید اگر قسم دروغ نخورم زندگی را برایم سیاه خواهد کرد، لذا به دروغ قسم می‌خورد. و این قسم گاه از باب ضرورت و ‌گاه از باب دفع ضرر، و گاه از باب حرج جائز خواهد بود.

##### شیخ اعظم: جواز کذب در ضرورت به دلالت ادله اربعه

مرحوم شیخ انصاری فرموده‌اند: بطور کلی دلیل بر جواز کذب در ضرورت‌، عقل و اجماع و کتاب و سنت است.

##### اشکال به شیخ اعظم (عدم دلالت عقل و اجماع بر مدعا)

این مطلب ایشان بسیار عجیب است حتی اگر مقصودشان از ضرورت، ضرورت به معنای اخص باشد که در صدد تحلیلِ آن با «رفع ما اضطروا الیه» هستیم، چرا که در این صورت نیز دلیل عقلی بر جواز قائم نیست. بله، گاهی اگر انسان دروغ نگوید به قتل می‌رسد، در چنین فرضی بعید نیست عقل حکم به جواز کذب کند، لکن در موارد ضرورت‌های عرفیه عقل چگونه حکم به جواز می‌دهد؟! فرض بگیریم حکم شرعی در ضرورت عرفی حرمت کذب باشد آیا عقل می‌تواند حکم به جواز دهد؟! قطعا چنین نیست چرا که اضطرار عرفی تکوینی نبوده و موجب سلب اختیار نیست تا عقل بتواند حکم به رفع آن کند. و اگر عقل حاکم به رفع حرمت بود که دیگر امتنانی بودن «رفع عن امتی» معنا نداشت، زیرا امتنانی بودن بدین معناست که با وجود مقتضی برای تکلیف بر امت منت گذاشته و رفع تکلیف کردیم. بله، در تزاحم که بحث اهم و مهم در میان است، عقل حاکم به رفع حکم خواهد بود. این از دلیل عقل. واما اجماع که دلیل تعبدی نبوده بلکه ‌مستند به کتاب و سنت است. لذا مرجع کتاب و سنت خواهد بود.

برای بررسی کتاب و سنت راجع به استثنای سوم بهتر آن است که هر چهار فرض حرج، ‌ضرر، تزاحم، ‌ضرورت عرفیه را بررسی کنیم.

#### جواز کذب در موارد حرج

##### تباین حرج و عجز عرفی (اشکال به منتقی الاصول)

در جلد ۴ منتقی الاصول در قسمت انتهائی بحث انسداد اشتباها ‌حرج به عجز عرفی معنا شده است، حال آن‌که چنین نیست. بلکه حرج مشقت شدیده زاید بر متعارف را گویند. به طور مثال اگر شخصی مکلف به تهیه آب وضوء شود و تهیه آب موقوف به پیمودن راه سه فرسخی با حالت پیاده باشد، چنین فرضی حرج است. حال اگر بگویند باید در یک زمین سخت، ‌بیست متر چاه حفر کنید تا به آب برسید، در جواب خواهید گفت: نمی‌توانم، و اصلا نمی‌گویید خیلی برایم سخت است، این مورد عجز عرفی است و ادله‌ای چون ﴿لایکلف الله نفسا الا وسعها﴾[[94]](#footnote-94) و «رفع ما لا یطیقون» ناظر به چنین مواردی هستند. البته بعید نیست «رفع ما لایطیقون» در مورد واجبات و «رفع ما اضطروا الیه» در مورد محرمات بکار رفته باشد.

جالب این‌که صاحب منتقی حرج را به عجز عرفی معنا کرده و سپس فرموده‌اند چون ادله نفی حرج در نزد ما مخدوش است دلیلی بر رفع تکلیف در موارد حرجی نداریم. حال آن‌که اگر حرج به معنای عجز عرفی باشد چه منعی از رفع حکم به دلالت آیه شریفه‌ی ﴿لا یکلف الله نفسا الا وسعها﴾ وجود دارد؟! بله، اگر حرج غیر از عجز عرفی و به معنای ‌مشقت شدیده باشد، می‌توانستید در ادله‌ی حرج -اعم از ادله قرآنی و روایی- مناقشه کنید، لکن اگر حرج به معنای عجز عرفی باشد -کما این‌که چنین ادعا کرده‌اید- دیگر جایی برای مناقشه در رفع تکلیف به دلالت ﴿لایکلف الله نفسا الا وسعها﴾ باقی نمی‌ماند. لکن ما این کلام ایشان را قبول نداشته و قائلیم حرج مساوق با عجز عرفی و ضرورت عرفیه نبوده، بلکه مشقت شدیده‌ای است که عقلاء عادتا متحمل آن نمی‌شوند.

#### معنای حرج در بیان مرحوم امام (حرج یعنی مطلق مشقت زاید)

امام نیز نسبت به حرج نظر خاصی دارند به این‌که حرج یعنی مطلق مشقت و تنگی[[95]](#footnote-95)، چرا که در لغت و روایات حرج چنین معنا شده است نه اینکه معنای آن خصوص مشقتی باشد که عادتا قابل تحمل نیست. هیچ یک از کتب لغوی حرج را به این معنا نگرفته اند. بلکه صحاح و ‌قاموس گفته‌اند: «التحریج: التضییق»[[96]](#footnote-96). و المنجد چنین آورده است: « حَرِج الشي‌ء: ضاق، حَرّجه: ضيّقه[[97]](#footnote-97)» کما این‌که در نهایه ابن اثیر چنین آمده است: « الحَرَج في الأصل الضيق[[98]](#footnote-98)».

در صحیحه زراره آمده است «ما يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ، و الحرج الضيق[[99]](#footnote-99)». در قرب الأسناد نیز معتبره مسعدة بن زیاد از امام صادق علیه السلام نقل می‌‌کند:‌ «و إنّ اللّه تعالى أعطى أُمّتي ذلك حيث يقول وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، يقول: من ضيق[[100]](#footnote-100)»، و همچنین موثقه ابن بصیر چنین است: « فإنّ الدين ليس بمضيّق، فإنّ اللّه يقول ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ[[101]](#footnote-101)». لذا معصوم نیز حرج را به معنای مطلق سختی و ضیق دانسته است و نه سختی‌ای که عادتا قابل تحمل نیست. البته این معنا انصراف دارد بر مشتقت زائد بر مشقت اصل امتثال تکلیف. بالطبع روزه برای نوعِ مردم دارای مشقت است، لاحرج در مقام رفع وجوب صوم نیز نیست بلکه رافع مشقت زاید بر مقدار متعارف امتثال امر به صوم است، و این مشقت زایده می‌‌شود حرج.

فلذا به طور مثال اگر شخصی که در حق انسان بدی کرده است به گونه‌ای که جواب سلام دادن به وی موقوف بر مبارزه شدید با نفس اماره است، به انسان سلام کند فقهاء می‌فرمایند: اگر مشقت جواب سلام دادن به گونه‌ای سنگین شود که عادتا قابل تحمل نیست می‌توان به دلیل لا‌حرج قائل به عدم وجوب سلام بر این شخص شد. لکن امام می‌‌فرماید: نخیر، همین مقدار سختی مازاد بر اصل مشقت جواب سلام دادن، رافع وجوب است پس مدار العسر و الضیق الزاید عن اصل الامتثال است نه مشتقتی که عادتا قابل تحمل نباشد.

#### اشکال (انصراف حرج به مشقت معتدّبه)

انصاف این است که فرمایش ایشان عرفی نیست، هر چند قبول داریم ‌تعبیر به «المشقة التی لاتتحمل عادة» تعبیر واضحی نبوده و محتاج به توضیح است. اما این‌که ایشان فرمودند: مشقت زاید بر اصل امتثال تکلیف، مراد چه مقدار از زیادت است؟‌ بالطبع زیادت به مقدار معتدّبه مراد است، یعنی آن مشقتی که نوع مردم در راه تحصیل غرض‌های لزومی‌شان تحمل نمی‌کنند. نه اینکه این شخص بگوید صوم در تابستان به اندازه ده درجه برای عموم مردم مشقت دارد، لکن از آنجا که علاقه‌ی مفرطی به غذا خوردن دارم نسبت به بنده دوازده درجه مشقت دارد و چون این مقدار بیش از حد متعارف است، وجوب صوم به دلیل لا‌حرج از من مرتفع است!!!. واما قول لغویین در تفسیر حرج که حجت نیست، بلکه قول ایشان صرف تقریب به ذهن است مثل السعدانة نبتٌ.

واما روایات نیز مقرون به ‌قرینه لبیه هستند که مراد ‌مطلق ضیق وسختی نیست بلکه سختی معتدبه -یعنی سختی‌ای که عقلاء برای تحصیل اغراض لزومیه‌ی متعارف‌شان متحمل آن نمی‌شوند- مراد است.

و این‌که جواب سلام دادن مرتفع شود به دلیل این‌که مثلا این شخص با بنده اختلاف مشرب دارد، یا این‌که جواب سلام به وی موجب می‌شود بعضی معانی نامناسبی از این جواب انتزاع‌ کنند و امثال این مطالب، خلاف مرتکز متشرعه نیست؟! که اگر این‌گونه باشد ممانعت سفراء مملکت -که به کشورهای خارجی سفر می‌کنند- از مصافحه با اجنبیه‌ای که اقدام به مصافحه کرده است، موجب تحمل مشقت است. آیا می‌توان قائل به ارتفاع حکم حرمت و جواز دست دادن شد؟! نتیجه این‌که قرینه عرفیه ارتکازیه متصله وجود دارد و اتصال قرینه هم مانع از تمسک به مازاد بر قدر متیقن از اطلاقات خواهد بود. و اگر هم ثبوت انصراف حرج به مشقت به این معنا را نپذیرید لااقل احتمال انصراف وجود دارد. البته بحث ما درباره‌ی مفهوم حرج است و تشخیص موضوع با مکلف است.

#### عدم رفع محرمات به دلیل لا حرج

آقای زنجانی می‌فرمایند: دلیل لا‌حرج رافع محرمات نیست بلکه صرفا واجبات را مرتفع می‌سازد. ظاهر کلام مرحوم آقای خوانساری در جامع المدارک نیز چنین است. بعض از اعلام تلامذه مرحوم آقای صدر نیز همین نظر را داشته و نظر استادشان را نیز به همین صورت نقل کرده‌اند. لذا آقای زنجانی می‌‌فرمایند: حرمت کذب وقتی مرتفع می‌شود که به حد ضرورت برسد والا حرجی بودن رافع حرمت نیست.

##### دو بیان برای این‌ مدعا

دو بیان می‌توان ذکر نمود برای این‌که لاحرج رافع محرماتی نظیر کذب نیست می‌‌شود:

###### بیان اول (شهید صدر): لاحرج رفع مجعول بر ذمه است حال آن‌که در محرمات جعل بر ذمه‌ای نیست تا رفع شود

بیان اول بیانی فنی است، به این‌که:

بحث اصلی این است که حرج منطبق بر چیست؟ حرج یا اسم است برای آن فعل و یا نتیجة الفعل است. به طور مثال حرج یا اسم وضوء حرجی است و یا به نظر ما نتیجه‌ی وضوء حرجی یعنی آن مشقتی است که بعد از چنین عملی حس می‌شود مثل لرزیدن از برودت آب وضوء. حضرت حق بر دوش مکلفین چنین چیزی نگذاشته است، یعنی واجب نکرده است فعلی را که بدین جا منتهی شود. این مطلب در واجبات صحیح است لکن در محرمات که فعلی بر دوش مکلف گذاشته نمی‌شود که موجب مشقت شود، بلکه صرفا مکلف از ارتکاب حرام ممنوع می‌شود‌‌ و تعبیر نسبت به محرمات «حرمت علیکم» خواهد بود.

این تقریب -که ظاهرا مراد مرحوم آقای صدر نیز همین باشد، چرا که وقتی تقریب مذکور را به شاگردان ایشان القاء کردیم آن را تایید کردند- دو جواب دارد:

جواب اول: تطبیق لا حرج بر محرمات در روایات

جواب اول این است که سخت‌گیری در جانب محرمات نیز نوعی جعل حرج است به عنوان مثال اسقاط شعر یکی از محرمات احرام است حال اگر در جایی که اغراض عقلائی هست مثل سفت بستن لنگ، ‌بگویند لنگ را سفت مبند که مبادا موهای بدنت کنده نشود، مکلف از اول صبح تا آخر شب برای تجدید وضوء و حمام و تطهیر و... باید دائما مراقبت کند تا لنگ سفت بسته نشود تا مویی از بدنش کنده نشود، و از جانبی شل نشود که لنگ نیفتد. چنین تکلیفی موجب خسته شدن مکلف شده و عرفا حرج است. و لااقل این است که امام معصوم این را مصداق حرج دانسته است، در صحیحه هیثم بن عروه تمیمی چنین آمده است: سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) عن المحرم يريد إسباغ الوضوء فتسقط من لحيته الشعرة أو الشعرتان فقال ليس بشي‌ء، ما جعل عليكم في الدين من حرج[[102]](#footnote-102).

از حضرت سوال می‌کند محرم می‌‌خواهد اسباغ وضوء کند، یک یا دو مو از محاسنش ساقط می‌شود، حضرت در جواب وی فرمود: اشکالی ندارد، چرا که حرجی در دین بر ذمه‌ی شما قرار داده نشده است. یعنی این‌که از جانبی مکلف را به اسباغ وضوء ترغیب کنند -حال یا به نحو احتیاط و یا به نحو استحباب- و از جانب دیگر به او بگویند مواظب باش تا مویی از بدنت کنده نشود تا مرتکب حرام نشوی، تکلیفی است حرجی که در شریعت جعل نشده است. نتیجه این‌که ولو اگر ما بودیم در تطبیق حرج بر جعل محرمات شک می‌کردیم، لکن امام معصوم طبق این روایت تطبیق مذکور را قبول دارند.

و این‌که تعبیر به «لیس بشیء» را به معنای نفی وجوب کفاره بدانیم و نه رفع حرمت خلاف ظاهر است، «لیس بشیء» یعنی مهم نیست، حال آن‌که اگر حرام باشد چطور می‌توان گفت مهم نیست؟! اگر در مقام نفی کفاره بود می‌فرمود:‌ «لیس علیه شیء» یا «لیست علیه کفارة». مضافا به این‌که کفاره در این مقام حرجی نیست چرا که کفاره‌ی اسقاط شعر یک کف گندم است. لذا آنی که حرجی است حرمت اسقاط شعر است و نه کفاره.

جواب دوم: همان‌طور که مشقت نتیجه واجب می‌شود گاهی نتیجه ترک حرام نیز می‌شود

ثانیا:﴿ ما جعل علیکم فی الدین من حرج﴾[[103]](#footnote-103) چرا شامل محرمات نشود؟! حرج یعنی مشقت. گاهی وضوء منشأ مشقت است و گاهی ترک دروغ. ما ‌مشقت را نتیجة‌ الفعل می‌دانیم و وقتی امر چنین باشد خب مشقت می‌‌تواند نتیجه‌ی ترک الحرام نیز باشد. پس همان‌گونه که نتیجه‌ی وجوب وضوء با آب سرد در زمستان به مشقت افتادن مکلف است، همچنین است جعل حرمت کذب در حال حرج. ما که نمی‌خواهیم حرج را بر نفس فعل منطبق کنیم تا بگویید در محرمات فعل حرام جعل علی الذمة نمی‌شود.

فرق بین واجب و حرام از این حیث است که واجب را بر ذمه می‌‌گذارند بخلاف حرام، لکن این دو از ناحیه حرجی که مسبب از فعل واجب و یا ترک حرام هستند فرقی ندارند پس لاحرج نسبت به هر دو علی السویه است و اختصاصی به واجبات ندارد چرا که ‌در محرمات نیز ترک حرام عرفا سبب مشقت است.

###### بیان دوم (آقای زنجانی): اجتناب از محرمات عادتا حرجی است

بیان دوم که بیان آقای زنجانی است این است که: التزام به اجتناب از محرمات عادتا حرجی است، آیا ادله نافی حرج آمده‌اند تا بگویند التزام به اجتناب از محرمات لازم نیست؟! همین قرینه لبیه است که این ادله ناظر به واجبات است.

بررسی صحت و سقم بیان ایشان ان شاء الله هفته آینده.



[بیان منتقی الاصول در مورد قاعده لاحرج 1](#_Toc534642820)

[تثبیت مطلب اول 1](#_Toc534642821)

[مستند بودن قاعده لا حرج (رد صاحب منتقی الاصول) 3](#_Toc534642822)

[تثبیت مطلب دوم 4](#_Toc534642823)

[جواز کذب در موارد ضرر 6](#_Toc534642824)

[دو نکته: 6](#_Toc534642825)

[لزوم حفظ تناسب بین رافع و مرفوع 7](#_Toc534642826)

[صدق مضر، علامت ایمان 7](#_Toc534642827)

[بررسی مطلب 7](#_Toc534642828)

[شمول قاعده لاضرر نسبت به قوانین زیان آور حکومت شرعیه 8](#_Toc534642829)

**موضوع**: کذب در موارد ضرورت /کذب /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

آخرین استثناء از حرمت کذب کذب عند الضرورة بود که عرض کردیم این قسم چهار قسم می‌‌شود: کذب در فرض حرج، کذب در فرض ضرر، کذب در فرض تزاحم، و کذب در فرض ضرورت عرفیه که مساوق با عجز عرفی است.

و اما کذب در موارد حرج را جائز دانستیم به دلیل لا‌حرج البته مشروط به این‌که دو مطلب را تثبیت کنیم:

##### بیان منتقی الاصول در مورد قاعده لاحرج

##### تثبیت مطلب اول

مطلب اول قبول قاعده‌ی لاحرج است. چرا که صاحب منتقی در جلد‌4، در آخر بحث انسداد در همه ادله لاحرج اشکال کرده و فرموده‌اند: هیچ یک از ادله‌ی مذکوره مفید نفی حکم حرجی نیستند، بلکه مفاد برخی‌ از این‌ ادله این است که هدف شارع از جعل احکام، ایجاد حرج برای مردم نیست و لو ممکن است مردم به حرج بیفتند لکن هدف این نیست؛ بلکه لازمه‌ی رسیدن به کمال این است که مردم مبتلی به حرج گردند. به طور مثال آیه‌ی شریفه‌ی تیمم بعد از امر به تیمم می‌‌فرماید: ﴿ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطهرکم﴾[[104]](#footnote-104) یعنی حضرت حق نمی‌خواهد شما به حرج بیفتید، لکن می‌‌خواهد شما طاهر شوید. در آیه صوم نیز چنین همین مطلب را فرموده است:﴿ یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر و لتکملوا العدة﴾[[105]](#footnote-105) هدف حضرت حق این نیست که شما به مشقت بیفتید، هر چند ممکن است چنین شود بلکه هدف این است که شما اکمال عده کرده سی روز روزه بگیرید تا به مرحله‌ی تقوی الهی واصل شوید. مضافا به این‌که آیه مذکوره اطلاق نداشته و فقط در مورد صوم است.

نتیجه آن‌که مفاد برخی از ادله این است که هدف حضرت حق این نیست که مکلفین را به مشقت دچار کند -ولو اتفاقا به مشقت نیز مبتلی شوند – بلکه هدف بسی بالاتر از این‌هاست. مثل این‌که فرزند بیماری را جراحی می‌کنید و وی درد می‌کشد به او می‌‌گویید: پسرجان! هدفم این نیست که درد بکشی، ولو چاره‌ای از درد کشیدن نباشد، بلکه می‌‌خواهم سالم باشی.

مفاد بخشی دیگر از ادله این است که احکام دین من حیث المجموع و لو به لحاظ غالبِ احکام و بالقیاس به ادیان سابقه سخت نیستند. از جانبی امر به جهاد کرده بلکه می‌فرماید خوب هم بجنگید ﴿جاهدوا فی الله حق جهاده﴾[[106]](#footnote-106) قطعا چنین حکمی حرجی است در عین حال در کنارش فرموده است ﴿ هو اجتباکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج﴾ یعنی دانید دین‌مان دین سختی نیست. مفاد مجموع این است که حال اگر وجوب جهادی نیز داریم اتفاقی است و لکن نوع دین را که حساب کنید دین سختی نیست.

مفاد بخش دیگری از ادله بیان حکمت جعل یک سری از احکام است. مثلا در صحیحه ابی بصیر دارد که شخصی وارد غدیری می‌‌شود، آب کری وجود دارد که نجاستی در آن افتاده است، حضرت در روایت فرمودند: با این آب وضو بساز، چرا که ‌دین، دین سختی نبوده و این آب کر است و شارع آن را محکوم به طهارت می‌‌داند[[107]](#footnote-107). این روایت که نمی‌خواهد القاء قاعده کند تا بواسطه‌ی آن بخواهیم مدام احکام دین را به توجیه حرجی بودن مرتفع سازیم، بلکه روایت در مقام بیان حکمت تشریع اعتصام ماء کر است که دائر مدار حرج فعلی نیز نیست.

سپس ایشان فرموده‌اند: بله، روایت عبدالاعلی مولی آل سام اگر از حیث سندی و متنی مخدوش نبود می‌توانست مدرکی برای قاعده‌ی لاحرج قرار گیرد که در آن چنین آمده است که سائل می‌‌گوید زمین خورده و ناخن شست دستم شکست، آن را باند بستم، حال چگونه وضوء بگیرم؟ حضرت می‌فرماید: حکم این‌ از قرآن فهمیده می‌‌شود، وضوء جبیره بگیر. قُلْتُ لابِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: عَثَرْتُ فَانْقَطَعَ ظُفُرِي فَجَعَلْت عَلَى إِصْبَعِي مَرَارَةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ قَالَ تَعْرِفُ هَذَا وَ أَشْبَاهَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ امْسَحْ عَلَيْهِ[[108]](#footnote-108).

لکن عبدالاعلی مولی آل سام توثیق ندارد، و این روایت از حیث متنی نیز قابل التزام نیست. چرا که مراجعه به وجدان معلوم می‌سازد از آیه‌ی شریفه‌ی ﴿ما جعل علیکم فی الدین من حرج﴾ وجوب وضوء جبیره‌ای فهمیده نمی‌شود. پس معلوم می‌شود قاعده‌ی نفی حرج مستندی ندارد.

امام نیز در تحقیق الاصول فرموده‌اند: قاعده‌ی لاضرر فقط تحریم اضرار به غیر را مرتفع می‌کند نه نفی حکم ضرری را. پس منتقی الاصول نافی قاعده‌ی نفی حرج و تحقیق الاصول نافی قاعده‌ی لاضرر شدند.

##### مستند بودن قاعده لا حرج (رد صاحب منتقی الاصول)

در مورد این اشکال در جای خودش بحث کرده‌ایم، به نظر ما همان آیه‌ی شریفه‌ی ﴿جاهدوا فی الله حق جهاده هو اجتباکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج﴾[[109]](#footnote-109) دلیل خوبی برای نفی حرج است. و اشکال ندارد در کنار وجوب جهاد بگویند مشقتی در دین بر شما قرار ندادیم، البته وجوب جهاد استثنائی است لکن خیالتان راحت که باقی احکام شرعیه حرج ندارند.

و انصاف آن است که برداشت صاحب منتقی از آیه خلاف ظاهر است، زیرا «‌ما جعل علیکم» با «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» فرق می‌کند فلذا نمی‌توان گفت مفاد آیه این است که هر چند خداوند نمی‌خواهد شما در حرج گرفتار شوید لکن برای وصول به هدفی بزرگ‌تر گریزی از ابتلاء به حرج نیست. و البته پیش فرض ما از آیه‌ی شریفه این است که آیه ظهور در قتال با اعداء الهی دارد و نه جهاد با نفس و مطلقِ تلاش فی سبیل الله. که اگر مراد این معنا بود، گفته می‌شد دین سختی‌ای ندارد و شما در راه این دین آسان تلاش کنید.

و فرضا نسبت به دلالت این آیه و آیه‌ی شریفه‌‌ی ﴿یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر﴾ بر لاحرج اطمینان نداشته باشید لکن چرا روایات را رد می‌‌کنید؟! مثلا نسبت به روایت ابی بصیر چه اشکالی به دلالت آن وارد بود؟! آیا اشکالی دارد دلیل خاص بر اعتصام آب کر قائم شود به این‌که چون دین خدا سخت نیست آب کر اعتصام دارد؟! و آب کر یکی از مصادیق تطبیق شده‌ی کبرای کلیِ «عدم جعل حکم حرجی در دین» باشد؟!. یا در مورد صحیحه هیثم بن عروه، حضرت قاعده لاحرج را تطبیق کردند که بحث این مساله خواهد آمد.

واما سند روایت عبدالاعلی مولی آل سام به نظر ما خوب است، چرا که عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام از مشایخ صفوان است. و از جهت دلالی و متنی نیز تام است، چرا که ظاهر این است که حضرت حکمی سلبی از آیه استفاده کردند به این‌که لازم نیست با جان کندن وضوء اختیاری بگیرید، چون روی انگشت این شخص باند بود اگر می‌خواست تیمم کند یا وضوء سازد باید این باند را باز کرده و خون ناخنش را برطرف می‌کرد و واضح است که باز کردن باند و برطرف کردن خون ناخن سخت بوده است و از آنجا که «الصلاة لاتسقط بحال» واضح بوده حضرت در مورد تکلیف این شخص فرمودند: «یعرف هذا و اشباهه من کتاب الله» به این‌که ‌لازم نیست به خودت سختی دهی بلکه بر روی باند مسح کن ولازم نیست که حضرت مسح بر روی باند را از آیه استفاده کرده باشند تا بگوییم چنین حکمی از این آیه استفاده نمی‌شود. نخیر حیث نفی بازکردن باند و برطرف کردن خون ناخن مستند به آیه است. به نظر ما قاعده لاحرج تمام است و مشکل ندارد.

##### تثبیت مطلب دوم

مطلب دومی که باید تثبیت شود شمولیت این قاعده نسبت به محرمات است. عرض کردیم دو ایراد مطرح بود یکی بیان شهید صدر به این‌که ظاهر آیه نفی جعل فعل حرجی بر دوش مکلفین است. حال آن‌که در محرمات جعل فعل بر ذمه نداریم، بلکه فقط زجر از محرمات داریم. آقای زنجانی نیز به این مطلب استدلال کرده‌اند.

جواب دادیم به این‌که حرج عنوان فعل حرجی نیست، بلکه نتیجة‌ الفعل الموجب للحرج است و آن نتیجه را که بر ذمه‌ی مکلف نمی‌گذارند. مثلا غسل حرجی، یعنی غسلی که موجب سختی است، و سختی غسل بدن‌لرزی است که بعد از غسل با آب سرد عارض می‌شود، این بدن‌لرزه حرج است که خداوند نسبت به آن و امثالش اخبار از نفی جعل می‌کند چه از وجوب فعلی حاصل شود چه از تحریم فعلی و از این حیث اطلاق دارد.

علاوه بر این‌که صحیحه هیثم نیز بود. و اما مطلب آقای زنجانی راجع به صحیحه هیثم به این‌که: از آنجا که لا‌حرج نمی‌خواهد محرمات را رفع کند -به بیانی که در جلسه قبل گفته شد[[110]](#footnote-110)-، لذا راجع به صحیحه هیثم امر چنین است که: اگر اسقاط شعر حرام باشد، مستحب موکد بودن اسباغ وضوء حرجی خواهد بود. و چون استحباب موکد اسباغ ثابت است ولو در حال احرام و خداوند نیز حکم حرجی جعل نکرده است کشف می‌کنیم که پس اسقاط شعر در حال اسباغ برای محرم حرام نیست. یعنی بالاخره ایشان ﴿ما جعل علیکم فی الدین من حرج ﴾ را ناظر به این استحباب مؤکد اسباغ وضوء دانسته‌اند. و به بیان دیگر: نفی جعل حکم حرجی وقتی ضمیمه می‌شود به استحباب تاکیدی اسباغ وضوء نتیجه‌ای در پی دارد و آن کشف عدم حرمت اسقاط شعر محرم در حال اسباغ است، و الا لازم می‌آید حرجی بودن اسباغ وضوء[[111]](#footnote-111).

مخدوش است به این‌که اولا اسباغ استحبابی است و مستحب که موجب حرج نمی‌شود ولو مستحب مؤکد. منشأ حرج این است که محرم داعی و لو نفسانی بر اسباغ وضوء دارد، چون می‌‌خواهد کاملا اطمینان به وصول آب حاصل کند و همه‌اش هم داعی استحبابی نیست. حال اگر شارع اسقاط شعر را بر وی حرام کند، این حکم حرجی خواهد بود. ظاهرآیه این است، نه این‌که استحباب تأکیدی اسباغ وضوء با فرض حرمت اسقاط شعر حکمی حرجی شده و چون او مستحب مؤکد هست، کشف می‌‌کنیم عدم تحریم اسقاط شعر را. این مطلب ایشان واقعا غیر عرفی است.

اشکال دوم این بود که اگر بناء بر رفع محرمات با لاحرج شد، احکام شریعت به مرور و عملا سست خواهد شد. چشم‌چرانی و استمناء و دست دادن با زن نامحروم و .... برای جوان تجویز می‌‌شود، به دلیل نفی حرج چرا که کنترل نفسانی با وجود کثرت مظاهر فساد در جامعه امری است حرجی.

جواب این است که این اشکال در واجبات نیز وجود دارد، الجواب الجواب.

و قبلا نیز گفته شد این قاعده نافی حرج و مشقت معتدبه مازاد بر اصل امتثال تکلیف است. و چرا لاحرج رفع حرمت سقط جنین نکند در مثل مادری که جنینی دارد که مشکل مغزی دارد و هنوز به مرحله‌ی ولوج روح نیز نرسیده است؟! حال آن که هر عرفی باشد داشتن چنین فرزندی را موجب مشقت معتدبه می‌داند. یا در حق خانمی که ازدواج موقت کرده بدون مشکل شرعی -حال یا ولی اذنش متوفی بوده یا ازدواج ناموفقی داشته است- و ناخواسته حامله شده است، قطعا عدم سقط جنین از جانب وی او را به حرج می‌اندازد. البته این بحث با غض نظر از ادله لاضرر است و ممکن است گفته شود امثال این موارد ضرر عرضی است. اشکال این است که مرحوم امام در استدلال به لا ضرر برای این مطلب اشکال کرده است.

بله، اشکالی به ذهن می‌آید که البته مربوط به اصل بحث است و نه مرتبط به مقام و آن این‌که: بگوییم مفاد ادله نافی حرج این است که شخص حکم را به لحاظ نوع مردم باید حساب کرد که اگر حرجی باشد شارع جاعل چنین حکمی نیست. لکن اگر شخص یک حکم به لحاظ نوع مردم حرجی نبود، بلکه برای این مکلف حرجی شد، مثل این‌که ‌غسل با آب سرد برای نوع مردم ضرر نداشته و حرج نیز نداشته باشد لکن برای شما حرجی باشد دلیلی بر رفع وجوب نسبت به این شخص وجود ندارد.

### جواز کذب در موارد ضرر

مورد دوم، نفی حرمت کذب در موارد ضرر است. در این قسم احتیاج نداریم به لاضرر تمسک کنیم. زیرا روایات خاصه‌ و متعدده‌ای در مورد جواز کذب در مورد ضرر مالی داریم.

مثل موثقه زراره: قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام نمر بالمال على العشار فيطلبون منا أن نحلف لهم و يخلون سبيلنا و لا يرضون منا إلا بذلك قال فاحلف لهم فهو أحل من التمر و الزبد. مراد از عشار مامور اخذ ‌مالیات‌ است، قدر متیقن از روایت مامور اخذ مالیات در حکومت غیر شرعیه است. حال اگر حکومتی شرعیه تشکیل شد و مالیات اخذ کرد آیا می‌توان دروغ گفت بحثی دیگر است که فعلا نفیا و اثباتا مطلبی نسبت به این صورت نداریم. لکن این روایت راجع به عشار در حکومت‌های غیر شرعیه است.

و یا صحیحه حلبی: سأل اباعبدالله عن الرجل یحلف لصاحب العشور یحرف بذلک ماله قال نعم. و امثال این دو روایت که بسیارند.

روایتی نیز داریم که چون آن از جهاتی جالب‌تر هست می‌خوانم. نوادر نقل می‌‌کند از اسماعیل جعفی «قلت لأبي جعفر‌ (عليه السلام) أمر بالعشار و معي المال فيستحلفوني فإن حلفت تركوني و إن لم أحلف فتشوني و ظلموني فقال احلف لهم قلت إن حلفوني بالطلاق قال فاحلف لهم قلت فإن المال لا يكون لي قال تتقي مال أخيك[[112]](#footnote-112)»

در روایت اسماعیل بن سعد اشعری هم می‌‌گوید: هل یحلف الرجل علی ما اخیه کما یحلف علی ماله؟‌ قال نعم[[113]](#footnote-113).

مرحوم امام نیز که لاضرر را قبول ندارد باید به دلیل خاص در این مورد این مطلب را قبول کنند. پس وقتی قسم دروغ برای حفظ مال جائز شد امر کلام کاذب که اسهل است.

###### دو نکته:

اول: عشار خصوصیتی در روایت ندارد بلکه صرفا کسی است که از جانب حکومت در مقام اخذ مال دیگران برمی‌آید.

دوم: اگر قرض دادن موجب ضرر شود مثل زماننا هذا که قرض دادن مساوی است با نوعی گذشتن از مال، می‌توان در قبال طالب قرض دروغ گفت.

###### لزوم حفظ تناسب بین رافع و مرفوع

البته باید بین رافع و مرفوع تناسب باشد نه اینکه برای یک مبلغ اندکی دائما قسم‌های غلاظ و شداد یاد کند. لذا لاحرج هیچ زمان رافع حرمت معاصی موبقه‌ای مثل زنا نخواهد بود؛ چرا که عرفا تناسبی بین لاحرج و بین حرمت زنا وجود ندارد.

کما این‌که مرحوم شیخ عبدالکریم حائری ذیل بحث حدیث رفع به این امر اشاره کرده است که حفظ تناسب بین رفع ‌اضطرار عرفی یا رفع اکراه عرفی و یا رفع ضرر با مرفوع امری است لازم. فلذا محرمات شدیده با اضطرار و اکراه و ضرر ضعیف رفع نمی‌شوند چرا که چنین چیزی با مناسبت حکم و موضوع مخالف است. زیرا عرف می‌‌گوید آن محرمات سخت‌تر از آن است که با این عناوین ثانویه‌ی سبک رفع بشود.

#### صدق مضر، علامت ایمان

واما در مورد روایت «علامة الایمان ان تؤثر الصدق حیث یضرک علی الکذب حیث ینفعک[[114]](#footnote-114)» گوییم این روایت را مرحوم شیخ مطرح کرده و می‌‌گوید مفهوم از این روایت آن است که و لو دروغ گفتن برای دفع ضرر مالی جایز است لکن مستحب است انسان دروغ نگوید.

##### بررسی مطلب

مطلبی می‌خواستیم در آینده بحث کنیم که حال این‌جا مطرح می‌کنیم: این روایت در نهج البلاغة و به شکل مرسل آمده است. و اما از حیث دلالی: فرمود: «علی الکذب حیث ینفعک» ونفرمود: «علی الکذب الدافع للضرر»، که قرینه تقابل اقتضاء می‌کند در مقابل چنین کذبی صدقی که مانع از نفع است قرار گیرد که البته عرف با تسامح عرفیه به آن نیز صدق مضر اطلاق می‌کند چرا که مانع از نفع است و فرض این است که مقتضی نفع موجود است. مثل این‌که اگر یک دروغ بگویم میلیون‌ها تومان به دست خواهم آورد لکن اگر راست بگویم این پول‌ها را به کسی دیگر خواهند داد. در چنین صورتی علامت ایمان آن است که صدق مانع از جلب نفع را در مواردی که مقتضی نفع وجود دارد بر کذبی که جلب کننده‌ی نفع است ترجیج دهی. اما این‌که انسان برای دفع ضرر مالی دروغ نگوید که علامت ایمان نیست چرا که مروی از حضرت این بود که چنین کذبی از خرما و سرشیر شیرین‌تر است. پس ظاهر از روایت این خواهد بود که مراد حضرت از فقره‌ی «الصدق حیث یضرک» به قرینه تقابل، صدقی است که مانع از جلب منفعت است و نه صدق ضار.

و اگر ظهور در خصوص این معنا نداشته باشد، و ‌اطلاق داشته باشد حتی نسبت به فرضی که کذب برای دفع ضرر است، این روایت را با موثقه زراره و امثال آن تخصیص خواهیم زد. و خواهیم گفت علامت مؤمن این است که صدقی که مانع از جلب منفعت است را بر کذبی که منفعت جلب می‌کند ترجیح دهد اما این‌که بتوان به کسی که برای دفع ضرر مالی دروغ گفته است خطاب کرد: تو ایمان نداری؟! با قول حضرت که فرمود: «احلف بالله کاذبا، فذلک احل من التمر و الزبد» ناسازگار است کما اینکه عرف مردم نیز شخصی را که در چنین مقامی دروغ نگفته را ساده‌لوح می‌انگارند و نه مومن.

با الغاء خصوصیت کذبی که دافع ضرر عرضی باشد را نیز جائز می‌دانیم. البته نکته‌ای که نباید مغفول باشد این‌که محل بحث جایی است که خودِ مکلف منشأ ضرر نباشد و الا اگر به سوء اختیارش موجب پیش آمدن ضرر شد نمی‌توان برای جواز کذب در چنین فرضی به این ادله استدلال کرد.

##### شمول قاعده لاضرر نسبت به قوانین زیان آور حکومت شرعیه

بحثی مطرح می‌شود به این‌که اگر حکومت شرعیه‌ای تشکیل شده باشد و قانون زیان‌آوری جعل کند، مثل این‌که مالیات سنگینی را معین کنند – با غض نظر این‌که بحث ضرورت پیش آید- آیا برای دفع چنین ضرری مکلف می‌توانددست به دامن کذب و یا ‌دست‌کاری و جعل اسناد شود؟! واقع این است که ما نمی‌دانیم چرا که مقتضای روایاتی که خواندیم نسبت به حکومت شرعیه اطلاق ندارد.

اما اگر بخواهیم از راه قاعده‌ی لاضرر پیش برویم و واقعا چنین قانونی را ضرری بدانیم، اگر فقیه بگوید لاضرر در چنین فرضی حرمت کذب را رفع می‌کند آیا از مدرسه بیرونش نمی‌کنند؟!. حالا در چنین فرضی فقهاء می‌‌گویند یا نمی‌گویند بروید استفتاء‌ کنید.

و اما بررسی فرض تزاحم و فرض ضرورت ان شاء الله جلسه آتی.



[نظر مرحوم تبریزی (عجز از امتثال واجب به دلیل حرمت مقدمه) 1](#_Toc534524518)

[اشکال (طرفینی بودن عجز) 2](#_Toc534524519)

[بحثی استطرادی( دلیل بر وجوب حفظ جان مسلمان) 2](#_Toc534524520)

[جواز کذب در موارد اضطرار 3](#_Toc534524521)

[شیخ انصاری: ادله اربعه، دلیل تجویز 3](#_Toc534524522)

[اشکال: عدم دلالت عقل، مدرکی بودن اجماع، عدم دلالت آیات 3](#_Toc534524523)

[دلالت روایت بر تجویز کذب در مقام اضطرار 4](#_Toc534524524)

[عدم تجویز کذب با تمکن از توریه (قول مشهور) 4](#_Toc534524525)

[اشکال: فرق بین قسم دروغ و مطلق دروغ 5](#_Toc534524526)

[مقتضای قاعده اولیه، حرمت کذب در فرض امکان توریه 5](#_Toc534524527)

[نکته‌ی عدم لزوم توریه 5](#_Toc534524528)

[اشکال: تعارض اطلاق روایات سابقه با اطلاق مفهوم موثقه سماعه 6](#_Toc534524529)

[پاسخ: اطلاق صحیحه اسماعیل اشعری در خصوص فرض عدم اکراه و اضطرار 6](#_Toc534524530)

[اشکال شیخ انصاری (عدم فرق بین مقامین) 7](#_Toc534524531)

**موضوع**: اضطرار به کذب /کذب /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث راجع به استثنائات حرمت کذب بود. گفته شد در مواردی از ترک کذب موجب حرج شود لاحرج رافع حرمت کذب خواهد بود و همینطور اگر از موجب ضرر گردد به دلیل روایاتی که مطرح شد و دلالت بر آن داشت که انسان برای دفع ضرر مالی و لو از از مؤمن دیگری می‌تواند قسم دروغ بخورد.

فرض سوم تزاحم بین حرمت کذب و تکلیفی دیگر است که بالطبع احکام تزاحم بار می‌‌شود؛ و اگر آن تکلیف دیگر اهم یا مساوی با کذب باشد، ارتکاب کذب از باب مقدمه امتثال تکلیف آخر جایز خواهد بود.

#### نظر مرحوم تبریزی (عجز از امتثال واجب به دلیل حرمت مقدمه)

مرحوم استاد می‌فرمودند: از آنجا که کذب مقدمه‌ی حرام است ولو یک ذی المقدمة واجبی بر آن توقف دارد،

اگر مقدمه‌ی یک ذی المقدمه‌یِ واجبی، حرام باشد -مثل این‌که حفظ مال بر امین وجوب دارد، لکن امتثال این تکلیف موقوف بر ارتکاب کذب است- این مقدمه‌ی حرام سبب عجز از ذی‌المقدمه می‌‌شود، لذا باید این مقدمه‌ی حرام -که در مثال ما کذب بود- را ترک کرد. الا این‌که از خارج اهم بودن ذی المقدمة احراز شود که این دیگر بحث دیگری خواهد بود، مثل این‌که برای حفظ جان مؤمنی مرتکب دروغ شویم. لکن تا زمانی که اهمیتِ واجب احراز نشود، و توقف مذکور وجود داشته باشد، ارتکاب مقدمه‌ی حرام جوازی ندارد و بالتالی مکلف از امتثال آن امرِ واجب عاجز خواهد بود زیرا که مقدمه‌اش غیر مقدور است شرعا و الممتنع شرعا کالممتنع عقلا، در نتیجه ‌تکلیف از وی ساقط خواهد بود.

#### اشکال (طرفینی بودن عجز)

این فرمایش ایشان تمام نیست به این‌که: چرا نگوییم امر به عکس باشد؟ به این صورت که فعلیت حرمت مقدمه‌ موقوف است بر قدرت بر ترکِ آن، و با وجود تکلیف وجوبی مزاحمِ دیگر که امتثالش لازم است مکلف عرفا قادر بر ترک کذب نخواهد بود زیرا امتثال آن واجب لازم است و راه امتثال آن واجب ارتکاب کذب است. به عبارت دیگر: در تزاحم بین دو واجب و یا دو حرام باشد، شما قائل به تخییر هستید، ‌حال اگر تزاحم بین مقدمه‌ی محرمه و ذی المقدمة واجب رخ دهد نیز باید قائل به تخییر شوید عند التساوی و اگر یکی محتمل الاهمیة بعینه بود متعین خواهد شد. نه این‌که جانب مقدمه‌‌ی حرام را مقدم کرده و مکلف را از امتثال واجب عاجز بدانید.

به طور مثال کسی که عزم حج دارد برای اخذ گذرنامه باید مرتکب دروغ شود. چرا حرمت دروغ را سبب عجز وی از گذاردن حج بدانیم و نگوییم وجوب حج موجب عدم قدرت وی بر اجتناب از کذب است؟ چه فرقی می‌‌کند که حرام را مقدم کنیم؟! وجوب حج عند الاستطاعه ثابت گشته، حرمت کذب نیز که ثابت است، فذا تزاحم بین این دو برقرار است و دلیلی بر ترجیح جانب حرام بر واجب نداریم الا در صورتی که اهمیت یکی از طرفین از خارج احراز شود.

#### بحثی استطرادی( دلیل بر وجوب حفظ جان مسلمان)

مرحوم استاد نظری داشتند که آیا دلیل لفظی بر وجوب حفظ جان مسلمان دیگر یا حتی وجوب حفظ جان خودمان داریم یا خیر؟! آنچه حرام است قتل و القاء نفس در هلاکت است، لکن چه دلیلی بر حفظ جانِ خود یا جان دیگری بایّ‌ وجه کان داریم؟ نظر عده‌ای این است که دلیلی بر این مطلب نداریم‌، الا این‌که از مذاق شارع کشف کنیم که البته کشف از مذاق شارع همه جا میسور نیست. این یک مبنایی است که استاد بر اساس آن می‌‌گفتند اگر حفظ جان مسلمانی موقوف بر اهداء کلیه‌ از جانب شما باشد، آیا دلیلی بر جواز این فعل وجود دارد؟! چرا که دلیلی بر وجوب حفظ جان مسلمان دیگر نداریم. البته مطلب دیگری مطرح می‌کردند به این‌که ممکن است از روایت من سمع رجلا ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم[[115]](#footnote-115) وجوب حفظ جان مسلمان دیگر استفاده شود، چرا که بالاخره این شخص مبتلی به لسان حال و یا به لسان قال از مسلمین طلب یاری و نصرت دارد. ما آنجا اشکال می‌‌کردیم به این‌که قطعا این روایت مفید حکم استحبابی است و نه وجوبی و الا لازم می‌آید در هر زمینه‌ای -و نه فقط بحث حفظ جان- که مسلمانی گرفتار شد یاری وی بر دیگران واجب باشد حال آن‌که قطعا واجب نیست. البته محل بحث این مطلب این‌جا نبود و چون دوستان مطرح کردند به شکلی ناقص بیان شد که بیان تمام و کمال آن ان شاء الله در جای خود و موقعی دیگر که فرصت کافی وجود داشته باشد. لکن اجمال آن‌‌که: دلیل وجوب حفظ جانِ مسلمان دیگر، علم به مذاق شارع است که فی الجملة درست است. هر چند اشکال به عدم وجودِ اطلاقِ لفظی دالِ بر وجوب حفظ جان مسلم وارد است.

### جواز کذب در موارد اضطرار

فرض چهارم برای جواز کذب، فرض اضطرار است.

##### شیخ انصاری: ادله اربعه، دلیل تجویز

مرحوم شیخ انصاری رضوان الله علیه کذب در مورد اضطرار را به دلالت ادله اربعه تجویز می‌‌کند.

##### اشکال: عدم دلالت عقل، مدرکی بودن اجماع، عدم دلالت آیات

مراد ایشان برای ما معلوم نیست چرا که اجماع در مقام دلیلی تعبدی نیست زیرا مستند مجمعین معلوم است. و اما عقل کجا حکم به جواز کذب در مطلق ضرورات دارد؟! بله، فی الجمله را قائل هستیم به طور مثال ارتکاب کذب برای حفظ نفس محترمه را جایز می‌داند، لکن در مطلق ضرورات عرفیه چنین نیست. حال من ده ملیون پول دارم، که حفظ آن با دروغ میسور است، آیا عقل حکم به جواز کذب می‌کند حال آن‌که شارع دروغگو را دشمن خدا خطاب کرده است؟!

بله، یک وقت قائل به انصراف خطاب شرعی می‌شوید که آن یک بحث دیگر است لکن یک وقت اطلاق خطاب شرعی را ثابت می‌دانید و ادعا می‌کنید عقل در چنین فرضی حکم به عدم حرمت کذب می‌کند که این مطلب ناصحیح است عقل کجا حکم به چنین مطلبی می‌کند؟!.

بله، کتاب و سنت دروغ در مورد ضرورت را تجویز کرده‌اند، لکن دو آیه‌ای که مرحوم شیخ انصاری برای استدلال مطرح کرده‌اند دلالتی بر این مطلب ندارند فلذا مناسب آن بود که ایشان به روایات استدلال می‌نمودند.

ایشان در مورد دو آیه‌ی شریفه‌ی﴿ من کفر بالله من بعد ایمانه الا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان﴾ و ﴿ لایتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء و من یفعل ذلک فلیس من الله فی شیء الا ان تتقوا منهم تقاة﴾ فرموده‌اند: این دو آیه اظهار کفر در موارد ضرورت و یا قرار دادن کافرین به عنوان اولیاء در حال تقیه را جائز دانسته‌آند پس ‌به طریق اولی کذب جایز خواهد بود.

اشکال استدلال به این دو آيه این است که این دو آیه شریفه مربوط به ظرف تقیه است، حال آن‌که بحث ما اعم است. بله، در این‌که دروغ در ظرف تقیه جایز است بحثی نیست لکن گاهی ضرورت‌هایی پیش می‌آید که غیر تقیه است آیا این دو آیه دلالتی بر جواز دروغ در چنین حالاتی نیز می‌کند؟!

##### دلالت روایت بر تجویز کذب در مقام اضطرار

بله، اگر سراغ روایات برویم روایاتی داریم که مثلا می‌فرمایند: ما من محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه. ضرورت همان اضطرار است و این روایت کذب در مطلقِ ضرورت را تجویز می‌‌کند.

* نکته: برخی ضرورت را اشتباه معنا کرده و آن را با تزاحم یکی می‌گیرند حال آن‌که ضرورت انحصاری به فرض تزاحم ندارد بلکه ضرورت عرفیه نیز ضرورت است، در چنین فرضی تزاحم با تکلیف دیگری نیست بلکه صرفا ضرورت عرفی محقق است.

#### عدم تجویز کذب با تمکن از توریه (قول مشهور)

اینجا بحثی مطرح می‌‌شود به این‌که: در چنین فرضی که ارتکاب کذب تجویز شد آیا اگر توریه امکان داشته باشد وجوب پیدا می‌کند یا این‌که ولو توریه امکان دارد جائز است صراحتا دروغ بگوید؟ البته این بحث صرفا در مورد کذب در موارد ضرورت نیست بلکه در کذب در موارد حرج و تزاحم و دفع ضرر نیز وجود دارد.

شیخ انصاری فرموده‌اند: ظاهر مشهور وجوب توریه است عند التمکن. و این ظاهر بزرگانی مثل شیخ مفید در مقنعه، شیخ طوسی در مبسوط، محقق حلی در شرائع، علامه حلی در قواعد، شهید اول و ثانی در لمعه و شرح لمعه است در بحث «الحلف کاذبا لدفع الضرر».

#### اشکال: فرق بین قسم دروغ و مطلق دروغ

‌گوییم: ممکن است این بزرگان «الحلف کاذبا للضرورة» را با تمکن از توریه واجب بدانند، لکن قائلیم چه بسا این وجوب اختصاص به حلف داشته باشد به نکته‌ی عدم استخفاف به حلف بالله. لکن در مطلق کذب امر چنین نباشد و چنین نگفته باشند.

به عبارت دیگر: وجوب توریه عند الحلف کاذبا دلیل بر وجوب توریه در کذبِ بدونِ حلف نمی‌شود.

#### مقتضای قاعده اولیه، حرمت کذب در فرض امکان توریه

و اما فارغ از قول دیگران چه باید گفت؟‌ مقتضای قاعده این است که اگر توریه حلال باشد – کما علیه المشهور- عند التمکن از توریه دروغ جائز نخواهد بود چرا که با باز بودن راه نمی‌توان از راه حرام پیش رفت.

لکن روایاتی که در مورد جواز کذب برای دفع ضرر وارد شده بودند اطلاق داشتند (احلف بالله کاذبا و نج اخاک من الفعل [[116]](#footnote-116)) و اعم از فرض امکان یا عدم امکان توریه بودند. مراجعه به روایت معلوم می‌کند که در روایت حرفی از تزاحم و ضرورت به میان نیامد. بلکه سائل از حضرت می‌پرسد آن شخص به من می‌‌گوید: قسم یاد کن که چیزی همراه نداری، حضرت می‌‌فرماید: قسم یاد کن. بدون این‌که بفرمایند: و قصدت از این‌که می‌گویی «چیزی به همراه ندارم» این باشد که «چیزی به همراه ندارم که به عالم آخرت ببرم و ‌دستم خالی است» و امثال ذلک تا این‌که مرتکب توریه شوی و نه کذب.

و البته قطعا روایت منصرف از جایی است که با صدق بتوان دفع ضرر کرد مثل این‌که ولو این شخص بگوید همراه من اموال بسیاری است، طرف مقابل از صدق و راست‌گویی وی خوشش آمده و وی را از دفع مال معذور می‌دارد.

##### نکته‌ی عدم لزوم توریه

ممکن است گفته شود نکته‌ی عدم اشتراط تجویز کذب به عجز از توریه این است که چنین اشتراطی برای عموم مردم مشکل‌ساز خواهد بود ، چرا که تا عامه‌ مردم بیایند فکر کنند و ‌در ذهنشان قصدی حاضر سازند که خلاف ظاهر کلام است، سپس تکلم به آن کلام کرده و خلاف ظاهر کلامشان را در نظر بگیرند، چه بسا کار از کار گذشته و موضع حاجت فوت شده باشد. لکن آن‌چه مهم است این‌که بالاخره امام دروغ را -ولو در فرض تمکن از توریه- تجویز کرده‌اند، به هر نکته‌ای که باشد.

##### اشکال: تعارض اطلاق روایات سابقه با اطلاق مفهوم موثقه سماعه

اطلاق این روایات خوب است، لکن شبهه‌ای که در مقام وجود دارد این است که ممکن است مبتلی به معارضی نظیر موثقه سماعه باشند: «عن ابی عبدالله علیه السلام: اذا حلف الرجل تقیة لم یضره اذا هو أکره و اضطر الیه و قال لیس شیء مما حرم الله الا و قد احله لمن اضطر الیه[[117]](#footnote-117)». ولو حضرت ابتدائا فرمودند: «اذا حلف الرجل تقیة لم یضره»، لکن در ادامه مقید نمودند به «اذا اکره و اضطر الیه»، و مفهوم این تقیید آن است که اگر مکره و یا مضطر به حلف کاذب نباشد ارتکاب آن جائز نیست. و طبق مسلک مشهور شخصی که می‌‌تواند توریه بکند، مضطر به قسم دروغ نیست. لذا مفهوم روایت این است که اگر اضطرار به قسم دروغ محقق نشود - ‌یعنی امکان توریه وجود داشته باشد- ارتکاب کذب جائز نیست. اطلاق مفهوم این روایت معارض است با اطلاق آن روایات. مفاد اطلاق آن روایات «احلف بالله کاذبا و لو تمکنت من التوریة» بود و ‌اطلاق مفهوم این روایت «لایجوز الحلف کاذبا عند عدم الاکراه و الاضطرار ‌أی عند التمکن من التوریه». این اشکالی است که مطرح می‌‌شود.

#### پاسخ: اطلاق صحیحه اسماعیل اشعری در خصوص فرض عدم اکراه و اضطرار

به نظر ما جواب از این اشکال این است که ما یک روایتی داریم صریح در جواز حلف کاذبا و لو اضطرار و اکراه نیست.

به نظر ما و لو روایات مجوزه حلف بالله کاذبا لدفع الضرر با موثقه سماعه تعارض دارند، لکن روایتی وارد شده است در خصوص فرض عدم اکراه و ضرورت، که کذب را تجویز است لذا این روایت نسبت به موثقه سماعه می‌‌شود اخص مطلق است. صحیحه اسماعیل بن سعد اشعری چنین دارد: عن ابی الحسن الرضا علیه السلام: قال سألته عن رجل احلفه السلطان بالطلاق او غیر ذلک فحلف قال لاجناح علیه و عن رجل یخاف علی مال من السلطان فیحلف لان ینجو منه قال لاجناح و سألته هل یحلف الرجل علی مال اخیه کما یحلف علی ماله قال نعم[[118]](#footnote-118). سائل می‌پرسد آیا انسان می‌‌تواند برای حفظ مال برادر دینی‌اش قسم دروغ یاد کند؟ امام فرمودند: بله، در فراز آخر روایت نه اضطراری در بین است و نه فرض اکراهی، چرا که تلف شدن مال برادرِ دینی ربطی به انسان ندارد تا بحث اضطرار پیش آید. فلذا عرفا نه اضطرار صادق است و نه اکراه، و اگر بناء باشد انسان بخاطر دوستش دروغ بگوید مجوز شرعی لازم است و عرف نمی‌گوید: «انت مضطر أو مکره». از حیث تمکن از توریه نیز روایت اطلاق دارد یعنی حلف کاذبا جائز است ولو تمکن از توریه وجود داشته باشد.

و واضح است که دفع ظلم در حق دیگران وجوبی ندارد و الا بسیاری از مردان در حق زن‌هایشان ظلم می‌‌کنند، یا بسیاری در حق کارمندانشان و هکذا... آیا بر آدمی لازم است درس و تحصیل و مباحثه را تعطیل کرده به دنبال دفع این ظلم‌ها برود؟! بله، نهی از منکر واجب است البته عند احتمال التاثیر.

خطاب من سمع رجلا ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم نیز کارساز نیست چرا که عرض کردیم قطعا این روایت باید حمل بر استحباب شود و الا لوازم سنگینی دارد مثل این‌که باید قائل شویم تمام مَن فی المجلس بدون استثناء گنهکار هستند. البته به اختلاف مراتب.

#### اشکال شیخ انصاری (عدم فرق بین مقامین)

مرحوم شیخ انصاری در این مقام بحثی مطرح کرده‌اند به این‌که: چگونه اصحاب در این بحث گفته‌اند: «یجوز الکذب لدفع الضرر عن النفس او عن الغیر بشرط عدم التمکن من التوریه»، لکن در بحث معاملات که اکراه بر طلاق و بیع منزل پیش می‌آید نسبت به مکرَه شرط از عدم تمکن از توریه را ذکر نکرده و نگفته‌اند: اگر اکراهی بر طلاق و بیع محقق شد، مکرَه باید قصد طلاق و انتقال مال را نکند، بلکه معنای خلاف ظاهری قصد کند،‌ مثلا از «زوجتی طالق» چنین قصد کند که از قید و بند آزاد است نه این‌که از زوجیت آزاد باشد، یا این‌که مرادش از «بعت داری» این باشد که «خانه‌ای که سی سال پیش داشتم را فروختم».

لذا سوال این است: چه فرقی بین دو مقام وجود دارد که در آنجا بطلان عقد و طلاق اکراهی را مشروط به عدم تمکن از توریه ندانسته‌ و نگفته‌اند: «‌این مکرِه که بر قصد جدی اکراه نمی‌کند و فقط بر تلفظ به عبارت زوجتی طالق اکراه می‌کند، لذا اگر این شخص با عبارت زوجتی طالق قصد جدی طلاق کرده باشد دلیلی بر بطلان آن نداریم»، و لکن در مانحن فیه رفع حرمتِ تکلیفیِ کذب را مشروط به عدم تمکن از توریه دانسته‌اند؟!

مرحوم شیخ فرموده‌اند: انصاف این است که این اشکال در معاملات اشکالی است بسیار قوی. لذا این اشکال باقی می‌‌ماند که چرا علماء در باب معاملات گفته‌اند: عقد اکراهی باطل است و لو تمکن از عدم قصد جدی وجود داشته باشد.



[پاسخ شیخ اعظم (اضطرار مبیح محرمات و اکراه رافع صحت معاملات) 2](#_Toc535755176)

[اشکال نقضی به شیخ اعظم (اکراه نیز رافع محرمات است پس تفصی شرط نیست) 2](#_Toc535755177)

[پاسخ از اشکال: تجویز محرمات در فرض اکراه و اضطرار مشروط به عدم امکان تفصی است، اما بطلان معاملات با اکراه مطلق است. به دو بیان: 1](#_Toc535755178)

[بیان اول: تقید حرمت به عدم امکان تفصی بخاطر ارتکاز عقلائی 3](#_Toc535755179)

[بیان دوم: تقیید صحت معاملات در نص و ارتکاز عقلاء به تراضی 4](#_Toc535755180)

[اشکال مرحوم تبریزی: عدم دلالت "عن تراض" بر شرطیت رضایت 4](#_Toc535755181)

[پاسخ اول: ظاهر آيه اخراج تجارت اکراهی است نه این‌که تجارت یکی از مصادیق "عن تراض" باشد 4](#_Toc535755182)

[پاسخ دوم: تراضی معتبر در معاملات، طیب نفس طبعی نیست بلکه مطلق طیب نفس است 5](#_Toc535755183)

**موضوع**: اضطرار به کذب و تمکن از توریه/کذب /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث در این بود که در فرض اضطرار به کذب مشهور می‌گفتند با امکان توریه، توریه واجب می‌‌شود و کسی که متمکن از توریه است مضطر به کذب نیست و ارتکاب کذب بر وی حرام است.

مرحوم شیخ اعظم به این مطلب اشکال کرد به این‌که پس چرا مشهور در اکراه بر معاملات این مطلب را نگفته‌اند؟! به طور مثال اگر شخصی زید را بر طلاق زوجه‌اش اکراه کند، زید که مکرَه بر قصد انشاء نشده، و دفع ضرر متوقف بر قصد انشاء نیست، بلکه صِرف تلفظ به صیغه‌ی طلاق شر مکرِه را دفع می‌کند. لکن مشهور در چنین فرضی نگفته‌اند: اگر مکرَه می‌‌تواند و توجه دارد، باید قصد انشاء نکند، و ‌اگر قصد انشاء کند اکراه صدق نخواهد کرد. بلکه گفته‌اند: انشاء عقد و ایقاع از جانب مکرَهِ بر عقد یا ایقاع نافذ نیست. حتی شهید ثانی در باب طلاق شرح لمعه و مسالک صراحتا اشتراطِ بطلان عقد و ایقاع به عجز از توریه را نفی کرده است، و برخی بالاتر از این، حتی ادعای اجماع بر این مطلب کرده‌اند. همچنین در بحث جواز سب نیز علماء فرموده‌اند: اگر مکلف مکرَه بر سب مقدسات شود، سب جایز است. و آنان این جواز را مشروط به عدم امکان توریه نکرده‌اند.

قصد انشاء کردن از جانب مکرَه مانند این است که مکرَه به طلاق، دو نفر شاهد عادل نیز احضار کند برای اجرای صیغه‌ی طلاق!!! که به او گفته می‌شود: شما که به احضار شهود اکراه نشدید و صرفا به اجرای صیغه مکرَه بودید.

#### پاسخ شیخ اعظم (اضطرار مبیح محرمات و اکراه رافع صحت معاملات)

مرحوم شیخ انصاری در مقام بیان فرق بین این دو قسم چنین فرموده است:

آن‌چه مجوز کذب است اضطرار است، و لکن رافعِ صحتِ معاملات اکراه می‌باشد و این دو با هم فرق دارند به این‌که: با فرض تمکن از توریه،‌ اضطرار به کذب صدق نمی‌کند حال‌ آن‌که اکراه در چنین فرضی نیز صدق عرفی دارد. بیان ذلک:

گاهی مکرِه می‌‌گوید: «تلفظْ بصیغة الطلاق» که در چنین فرضی اکراه بر تلفظ به صیغه‌ی طلاق محقق می‌شود. لکن گاهی می‌‌گوید: «طلق زوجتک» که در چنین فرضی عرفا اکراه بر طلاق محقق شده است، منتها مکرَه می‌‌تواند با انشاء صوری از شر مکرِه خلاص گردد، اما این مطلب با تحقق اکراه بر طلاق واقعی -و نه صوری- منافات ندارد. بنابراین، این شخص مشمولِ اطلاق «لا طلاق مع استکراه» می‌‌شود هر چند مضطر به طلاق نباشد، کما این‌که مکلف با فرض تمکن از توریه مضطر به کذب نیست.

##### اشکال نقضی به شیخ اعظم (اکراه نیز رافع محرمات است پس تفصی شرط نیست)

به این کلام ایشان اشکال شده است به این‌که: اکراه نیز مانند اضطرار رافع محرمات است، «‌رفع ما استکرهوا علیه». و مطلب ایشان لازمه‌ای دارد به این بیان که: شخصی مثلا اکراه شده بر شرب خمر، به این‌که ظالمی وی را اکراه بر این فعل کرده تا از آن فیلم گرفته در فضای مجازی انتشار دهد، منتهی مکرَه می‌تواند در یک لحظه از غفلت مکرِه استفاده کرده و خمر را روی زمین ریخته و تظاهر به شرب خمر کند تا وی را فریب داده و طوری وانمود کند که خالی بودن ظرف از خمر به دلیل شرب خمر از جانب وی است. لازمه‌ی مطلب شیخ اعظم این است که این تفصی از جانب مکرَه لزومی ندارد چرا که اکراه بر شرب خمر صادق بوده و چنین شربی حرام نیست.

مثال دیگر این‌که قرض ربوی و بیع ربوی حرام است و ‌باطل. مکلف اکراه شده است بر بیع ربوی. قصد صوری بیع ربوی برای فرار از حرمت تکلیفی آن[[119]](#footnote-119) لزومی ندارد چرا که وی اکراه شده است بر بیع ربوی. آیا چنین لوازمی قابل التزام است؟!

و اصلا تفصی به توریه با عدمِ قصدِ انشاء طلاق با تفصیِ دیگری مثل خروج از مکان چه فرقی دارد؟! به طور مثال: اگر مکرِه بگوید: «همسرت را طلاق بده و الا تو را به قتل می‌رسانم »، و در همین هنگام یکی از دوستان مکرَه از راه رسیده و بگوید: «سریع از دربِ پشتی خانه خارج شو و خود را خلاص کن»، لکن مکرَه به انگیزه‌ی دیگری مثل دیدن برنامه تلویزیونی در خانه باقی مانده و صیغه‌ی طلاق را جاری کند!!!، آیا در چنین فرضی می‌تواند بگوید: «بر طلاق اکراه شده‌ام»، حال آن‌که امکان تفصی از ایقاع طلاق با خروج از مکان برای وی وجود داشت و چنین نکرد؟

پس همان‌گونه که امکان تفصی با خروج از مکان، مانع از صدق عرفی اکراه است، ‌امکان تفصی با توریه نیز مانع از صدق عرفی اکراه بر عقد یا ایقاعی است که قوامش به قصد انشاء است. فلذا مرحوم تبریزی می‌‌فرمود: ما بر خلاف مشهور ملتزم می‌‌شویم به این‌که کسی که می‌‌تواند قصد انشاء نکند، یعنی ‌توجه دارد که با انشاء و تلفظ صوری به صیغه‌ی عقد و ایقاع شر مکره دفع می‌‌شود، ‌حق ندارد قصد انشاء بکند و اگر قصد انشاء ‌کند اکراه بر طلاق صادق نیست. بله، اگر مکرَه ‌توجه نداشته باشد و خیال کند طلاق صرفا همین تلفظ است اکراه صادق خواهد بود.

##### پاسخ از اشکال: تجویز محرمات در فرض اکراه و اضطرار مشروط به عدم امکان تفصی است، اما بطلان معاملات با اکراه مطلق است. به دو بیان:

به نظر ما رفع حرمت تکلیفی چه به اکراه باشد و چه به اضطرار مشروط به عدم امکان تفصی است. در همان بیع ربوی ‌ما ملتزم می‌‌شویم که اگر مکلف می‌‌تواند قصد انشاء نکند مکلف بر این امر است و الا حرمت تکلیفی رفع نمی‌شود. لکن در مورد حکم وضعی و بطلان عقد و ایقاعات -که بحثی است مستقل از حرمت تکلیفی- قائل به اطلاق دلیل «رفع ما استکرهوا علیه» و یا دلیل «لا طلاق مع استکراه» هستیم، یعنی صرف اکراه موجب بطلان است و لو امکان تفصی به توریه باشد، و در فرض امکان توریه نیز اکراه بر طلاق و معامله صادق و موجب بطلان است به دو بیان:

###### بیان اول: تقید حرمت به عدم امکان تفصی بخاطر ارتکاز عقلائی

بیان اول: در آن مثال مسبوق الذکرِ اکراه بر شرب خمر، ولو اکراه بر شرب خمر صادق باشد لکن یک مناسبات عقلائیه و متشرعیه هست که تا انسان مضطر به ارتکاب گناه نشود، حق ارتکاب معصیت را ندارد و لو اکراه صدق کند. لذا اگر به شخصی بگویند: «مخیری بین دفع مبلغ ده هزار تومان و بین شرب خمر و الا تو را به قتل می‌رسانیم»، و این شخص روزانه بیش از این مبلغ را فقط به یکی از کودکانش به عنوان پول تو جیبی می‌دهد، قطعا مشمول «رفع عن امتی ما استکرهوا علیه» نخواهد شد چرا که و لو اکراه در این مورد نیز صادق باشد از چنین موردی "انصراف حکمی" دارد.

حال اگر مکرِه شخص را اکراه بر معامله کند و بگوید: «اگر این آدامس را از این مغازه‌دار نخری، ده هزار تومان از تو خواهم گرفت». شما این آدامس را خریداری می‌کنید تا مبلغ مذکور را به وی دفع نکنید. بعدا به صاحب مغازه مراجعه کرده و آدامس را به وی پس داده و می‌‌گویید: «مجبور و ‌مکره به این معامله شدم و الا آن را اراده نکرده بودم».

ولو در هر دو مثال پای مبلغ ده هزار تومان در میان است، لکن مناسبات عرفیه حکم و موضوع در حرام تکلیفی مانع از رفع حرمت تکلیفی است و رفع حرمت تکلیفی را منحصر به صورت اضطرار می‌بیند بخلاف صحت وضعی معاملات که صرف تحقق اکراه موجب رفع آن می‌شود.

پس ما معتقدیم در محرمات تکلیفی اگر چه اکراه صدق کند لکن مقید لبی وجود دارد که تا به حد اضطرار نرسد، ارتکاب حرام تکلیفی جوازی ندارد.

###### بیان دوم: تقیید صحت معاملات در نص و ارتکاز عقلاء به تراضی

بیان دوم: معتبر در معاملات – عقد یا ایقاع- این است که معامله ناشی از رضای متعاملین باشد چنان‌که در قرآن کریم هم می‌فرماید:‌﴿ تجارة عن تراض منکم﴾[[120]](#footnote-120) و کسی که قادر است بر عدم قصد انشاء طلاق، اگر قصد انشاء نیز کند ‌عرف نمی‌گوید: این طلاق وی از روی رضایت صادر شد.

اشکال مرحوم تبریزی: عدم دلالت "عن تراض" بر شرطیت رضایت

مرحوم استاد اشکال می‌کردند به این‌که: اگر مراد از تراضی، تراضی انشائی باشد که ‌مکره نیز واجد آن است. و اما اگرمراد طیب نفس باطنی باشد، ‌مضطر نیز طیب نفسی باطنی ندارد و اصلا طیب نفس در معاملات لزومی ندارد. فلذا اگر ما بودیم و آیه‌ی شریفه ی ﴿‌تجارة عن تراض منکم﴾ قائل می‌شدیم که بیع اکراهی نیز مشمول این آیه است و بیع مکره نافذ است، لکن به خاطر دلیل «رفع ما استکرهوا علیه» قائلیم بیع و یا طلاق اکراهی نافذ نیست و لو تراضی انشائی صدق کند. اشکال گرفته نشود که اگر آیه شامل بیع مکره نیز بشود قید «تجارة‌ عن تراض منکم» لغو خواهد بود. چرا که «عن تراض» خبر بعد از خبر است و نه قید. یعنی خبر اول «تجارةً» است و خبر دوم «عن تراض منکم» (یعنی هر عقدی که تراضی انشائی در آن باشد).

پاسخ اول: ظاهر آيه اخراج تجارت اکراهی است نه این‌که تجارت یکی از مصادیق "عن تراض" باشد

انصافا این فرمایش مرحوم استاد عرفی نیست و ظاهر آیه این است که «عن تراض» قید «تجارة» است. و اصلا «تجارة عن تراض» می‌‌خواهد «تجارة ‌عن اکراه» را خارج کند. علاوه بر این‌که ارتکاز عقلائی نیز بر آن است که عقد ناشی از اکراه نافذ نیست. فلذا عرفا نسبت به شخصی که به وی می‌‌گویند: «طلق زوجتک و الا قتلناک»، «‌بع و الا قتلناک»، و لو متمکن از توریه باشد به این‌که قصد انشاء‌ نکند، صدق می‌‌کند که طلاق و بیعش عن تراض نیست. علاوه بر این‌که در ارتکاز عقلاء، عقد مکره نافذ نیست و لو متمکن از عدم انشاء باشد. وهمین ارتکاز عقلائی فارق بین قصد انشاء و احضار شهود بر طلاق است، به این‌که در اولی ولو قصد تلفظ صوری نکرده و قصد انشاء کند اکراه صادق است –و در نتیجه طلاق غیر نافذ است-، لکن در دومی اکراه بر احضار شهود صادق نیست.

و اما اشکالی که از مرحوم آقای تبریزی در ارتکاز عقلاء‌ بر عدم نفوذ عقد مکره نقل شده است، فقط در اکراه‌های حکومتی است و نه در اکراه‌های شخصی و ایشان چنین ارتکازی را در اکراه‌های شخصی می‌پذیرد. فلذا می‌فرمایند: اگر شخصی دیگری را اکراه بر عقد و ایقاعی کند، ارتکاز عقلاء بر عدم نفوذ آن عقد یا ایقاع است. لکن اگر مثلا دولت بعث عراق ایرانی‌ها را مجبور به فروش منزلشان به عراقی‌ها کند که در غیر این صورت خانه‌هایشان را مصادره خواهد کرد، ‌ارتکاز عقلاء در چنین فرضی بطلان بیع نیست. یعنی قانون‌هایی که ناشی از ظلم و زور بوده و موجب صدق اکراه باشد در ارتکاز عقلاء موجب بطلان عقد مکره نمی‌شوند.

پس بیان دوم -در مقابل بیان اول که می‌‌گفتیم ولو اکراه صادق است لکن در محرمات تکلیفیه مرتکز عقلائی این است که مادامی که اکراه به حد اضطرار نرسد مبیح محرمات نیست- این است که: بر فرض عدم صدق اکراه در جایی که امکان تفصی با قصد صوری در معاملات وجود داشته باشد، لکن تراضی منتفی بوده و ظاهر ادله (تجارة عن تراض منکم، لاطلاق مع استکراه‌) نیز شرطیت تراضی است که در موارد اکراه منتفی است.

پاسخ دوم: تراضی معتبر در معاملات، طیب نفس طبعی نیست بلکه مطلق طیب نفس است

مضافا به این‌که تراضی به معنای طیب نفس است اما نه طیب نفسی طبعی. اشکال فرمایش مرحوم استاد به این‌که: «قطعا تراضی نفسانی معتبر نیست، چرا که مضطر نیز تراضی نفسانی و طیب نفس ندارد» این است که مراد از تراضی، طیب نفس است ولی نه طیب نفس بالطبع. طیب نفس و لو ناشی از تزاحم اغراض باشد کافی است. در اکراه اصلا طیب نفس نیست فلذا شما اصلا راضی به نتیجه قانونی این عقد اکراهی نیستید. فلذا می‌گویید من اصلا نمی‌خواهم این زنم از من جدا شود، یا نمی‌خواهم این خانه‌ام از ملک من خارج بشود. اما در مورد مضطر که برای علاج فرزندش اقدام به بیع خانه‌اش کرده است می‌‌خواهد که بیع صحیح باشد و او مالک ثمن بشود، منتها از باب تزاحم اغراض است نه از باب ابتهاج نفس.

در تصرف در مال غیر نیز همین مقدار کافی است. به طور مثال سابقا که تلفن مانند این زمان در دسترس همگان نبود اگر شما ساعت ۱۲ شب به همسایه‌تان مراجعه کنید و بگویید: «ببخشید اجازه می‌‌دهید از تلفن شما استفاده کرده تماسی برقرار کنیم؟»، این همسایه و لو در باطن از این مراجعه ناراضی است لکن عار خود می‌‌داند که بگوید: «الان نخیر فردا مراجعت کنید». این شخص و لو اکراه دارد، لکن راضی است از باب تزاحم اغراض؛ و این طیب نفس ناشی از تزاحم اغراض سبب جواز تصرف شما خواهد بود. بر خلاف کسی که به وی بگویند: «‌اجازه بده از تلفن منزل تو استفاده کنیم و الا تو را به قتل می‌رسانیم»، که چنین شخصی حتی طیب نفس ناشی از تزاحم اغراض نخواهد داشت.

فلذا قائلیم حتی در موارد اگر مکره در طول اکراه به نتیجه قانونیه راضی شود، عقد و ایقاع صحیح خواهد بود و نافذ. به طور مثال:‌ اگر شوهری که اکراه بر طلاق زوجه‌اش شده با خود بگوید: « زوجه‌ام که با اکراه از من جدا می‌شود، بعدا ازدواج خواهد کرد و ‌خدای ناخواسته اگر با طلاق غیر نافذ اقدام به ازدواج بعدی کند از آن‌جا که هنوز همسر شرعی من است، ارتباطش با دیگری نامشروع بوده و حاصل ازدواج بعدی نیز فرزندان نامشروع خواهد شد و من نمی‌توانم چنین مطلبی را تحمل کنم که مادر بچه‌هایم و همسرم مرتکب عمل نامشروع شود، لذا قلبا راضی هستم که حقیقتا بین من و او جدائی حاصل شود»، چنین شخصی در طول اکراه راضی به جدایی شده و به نظر ما عقلائا این طلاق صحیح بوده و مشمول «لا طلاق مع استکراه» نخواهد شد[[121]](#footnote-121)، چرا که شمولیت این دلیل نسبت به چنین موردی خلاف امتنان است[[122]](#footnote-122)، زیرا مکرَه خواستار جدائی شرعی است تا توالی فاسده بعدی رخ ندهد[[123]](#footnote-123). فلذا به نظر ما تراضی به معنای رضا به نتیجه‌ی عقد و ایقاع است و لو به ملاک تزاحم اغراض.

بله، در مورد مضطر نیز اگر مضطر راضی به نتیجه‌ی قانونیه نباشد مثل این‌که:

افسر ارتش، یا افسر سازمان امنیت رژیم بعث آمده خانه‌ی ما را بخرد، بسیار هم مؤدب و با اخلاق خوب و محترمانه برخورد می‌‌کند، لکن می‌‌دانم اگر نفروشم ولو این شخص با من کاری نداشته باشد ‌سازمان امنیت حزب بعث مرا بیچاره‌ خواهد کرد. من مضطر به بیع دار هستم و نه مکره بر آن، لکن اضطراری که راضی به نتیجه‌ی قانونیه آن -یعنی انتقال ملکیت خانه‌ام به افسر- نیستم. در چنین فرضی چون تراضی نیست قائل به عدم نفوذ بیع هستیم.

**نتیجه:**

به نظر ما نکته‌ی فرق بین وجوب تفصی از کذب به توریه و بین عدم لزوم تفصی به عدم اراده‌ی انشاء جدی در معاملات، نکته‌ای است که عرض شد و ما مطلب مرحوم آقای تبریزی که می‌‌فرمودند: ما ملتزم می‌‌شویم که اگر متوجه است باید قصد انشاء جدی نکند، را تمام نمی‌دانیم.

واما راجع به قول به غیر علم که آخرین بحث راجع به کذب است، مطلب مختصری است که در جلسه آینده خواهیم گفت و خدا کند که قول به غیر علم دروغ نباشد و الا اکثر ما مشکل پیدا می‌‌کنیم. و بحث بعدی در محرمات فی الشریعة حرمة الربا است که بحث‌های جدید ربا، ‌ربا در اسکناس‌ و ربا در اوراق نقدیه را از حیث حکمی ببینیم چه حکمی دارند و ان‌شاءالله آماده شوید برای آن بحث.



[جهت هشتم: قول به غیر علم 1](#_Toc535867102)

[دلیل اول بر حرمت مطلقِ قول به غیر علم: کذب تعبدی بودن (مرحوم تبریزی) 1](#_Toc535867103)

[اشکال اول: عدم ظهور روایت بر حرمت قول به غیر علم 2](#_Toc535867104)

[اشکال دوم: اعمیت استعمال از حقیقت 3](#_Toc535867105)

[اشکال سوم: عدم شمولیت روایت نسبت به مطلق قول به غیر علم 3](#_Toc535867106)

[دلیل دوم: صحیحه زراره و هشام 4](#_Toc535867107)

[پاسخ اول: ظاهر روایت به مناسبت حکم و موضوع، قول به غیر علم در احکام دین است 4](#_Toc535867108)

[پاسخ دوم: مراد روایت ترک شبهات است نه ترک قول به غیر علم 5](#_Toc535867109)

[دلیل سوم: وجود علم اجمالی منجز (مرحوم خوئی) 5](#_Toc535867110)

[پاسخ: عدم منجزیت علم اجمالی مذکور نسبت به مقلدین 6](#_Toc535867111)

[حرمت قول به غیر علم در احکام دین و جواز آن در امور عادیه 7](#_Toc535867112)

[ربا 7](#_Toc535867113)

[ربا در اوراق نقدیه 7](#_Toc535867114)

**موضوع**: قول به غیر علم /کذب /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث رسید به آخرین جهت از مباحث کذب که بحث از قول به غیر علم باشد.

## جهت هشتم: قول به غیر علم

آخرین بحثی که در بحث حرمت کذب باقی مانده است این است که آیا قول به غیر علم نیز از مصادیق کذب است یا خیر؟ و اگر کذب نیست دلیلی بر حرمت شرعیه آن داریم یا خیر؟

### دلیل اول بر حرمت مطلقِ قول به غیر علم: کذب تعبدی بودن (مرحوم تبریزی)

مرحوم استاد می‌‌فرمودند: از بعض روایات استفاده می‌‌شود قول به غیر علم کذب است. و این مطلب علاوه بر این که موجب شمولیت ادله حرمت کذب می شود ثمره‌ی فقهیه‌ی دیگری نیز دارد به این که در بحث مفطرات صوم که «کذب علی الله و الرسول و الامام علیهم السلام» مطرح هست، اگر شخصی مطلب مشکوکی را به امام نسبت بدهد، ‌ مرتکب کذب علی الامام شده، روزه‌اش باطل و مکلف به پرداخت ‌کفاره است.

مرحوم استاد می‌‌فرمودند: عرف قول به غیر علم را کذب نمی‌داند، ولی ممکن است از یک روایت معتبره‌ای استفاده کنیم که قول به غیر علم نیز از مصادیق تعبدی کذب است. در صحیحه عبدالله بن سنان چنین آمده: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام: أَنَّهُ نَهَى عَنْ قَذْفِ مَنْ لَيْسَ عَلَى الْإِسْلَامِ إِلَّا أَنْ يَطَّلِعَ عَلَى ذَلِكَ مِنْهُمْ وَ قَالَ أَيْسَرُ مَا يَكُونُ أَنْ يَكُونَ قَدْ كَذَبَ[[124]](#footnote-124). فرمود: از قذف کافر خودداری کنید که کمترین جرمی که پیش می‌آید ارتکاب کذب است. تقریب استدلال به این است که آن چه با چنین قذفی محقق شده است قول به غیر علم است، چرا که متکلم علم به زنازاده بودن یا زانی بودن غیر مسلم که ندارد، حضرت این قول را را مصداق کذب دانسته و می فرمایند: کمترین چیزی که محقق می شود دروغ است.

#### اشکال اول: عدم ظهور روایت بر حرمت قول به غیر علم

به نظر ما این استدلال ناتمام است. اولا چرا بر عکس نمی‌فرمایید به این که: مفاد روایت چنین است که از این روایت معلوم می شود که قول به غیر علم فی نفسه حرمت ندارد منتهی اگر مخالف با واقع باشد کمترین حرامی که محقق می شود کذب است. و اما اگر مطابق با واقع باشد که دیگر حرامی مرتکب نشده اید.

و اما تعبیر به «ایسر» از این جهت است که قذف بدون علم مفسده‌ی اشدی نیز دارد و آن ایجاد بدبینی در بین کفار است نسبت به اسلام و مسلمین، چرا که چنین عملی موجب می شود جامعه‌ی مسلمین را اشخاصی بددهن و آلوده ذهن تلقی کنند که به راحتی به دیگران اتهام وارد می‌کنند. لذا روایت می فرماید: اگر هم چنین تالی فاسد شدیدی محقق نشود لا اقل از این است که اگر قولتان مخالف با واقع باشد مرتکب کذب شده‌اید. فلذا به نظر ما روایت ظهور در معنایی که مرحوم استاد کرده‌اند ندارد و چه بسا مفاد روایت معنایی باشد که ذکر کردیم. و البته مسلم است که در تحقق دروغ و کذب علم به کذب بودن شرط نیست فلذا قطعا قول به غیر علمی که مخالف واقع باشد کذب خواهد بود.

لایقال: کمتر از ارتکاب کذب نیز محقق می‌شود و آن ارتکاب قول به غیر علم است، فانه یقال: شاید حضرت در قول به غیر علم محذور شرعی نمی‌دیده است، فلذا می فرمایند: کمترین محذوری که پیش می‌آید این است که اگر قولتان مطابق با واقع نباشد مرتکب کذب شده‌اید.

و این‌که گفته شود: « کمترین محذور حتما پیش می‌آید چه قولتان مطابق با واقع باشد و چه مخالف» صحیح نیست به قرینه این‌که عرف قول مطابق با واقع را و لو به غیر علم باشد بلامحذور دانسته و از مصادیق کذب نمی‌داند، و همین مطلب می‌تواند قرینه باشد بر این‌که معنای «ایسر ما یکون»، «ایسر ما "قد" یکون و ایسر ما لعله یتحقق» است. و اما دروغ تعبدی دانستن قول به غیر علم محتاج قرینه است و ظهور عرفی موجود قرینه بر تصرف در مفاد روایت است به این که معنای «ایسر ما یکون»، «ایسر ما قد یتحقق، و ایسر ما لعله یتحقق» است نه این‌که قول به غیر علم دروغ تعبدی باشد.

#### اشکال دوم: اعمیت استعمال از حقیقت

در ثانی فرضا که در این روایت کذب به معنای قول به غیر علم نیز استعمال شده است لکن از قدیم الایام به ما گفته‌اند استعمال اعم از حقیقت است. و اصلا خودِ مرحوم استاد نیز در بحث صوم ملتزم نشدند به این‌که قول به غیر علم از مصادیق کذب مبطل صوم باشد و چنین مطلبی عرفی نمی‌باشد.

#### اشکال سوم: عدم شمولیت روایت نسبت به مطلق قول به غیر علم

ثالثا این روایت از حیث دلالی واضح و روشن نبوده و فرضا نیز دلالت آن را قبول کنیم قول به غیر علم در خصوص قذف را منع کرده است و ربطی به این که مکلف نتواند بگوید زید صبحانه خورده است یا نخورده است (در فرضی که علم به هیچ از طرفین ندارد) ندارد. در نتیجه چون دلیلی بر حرمت شرعی مطلق قول به غیر علم وجود ندارد برائت جاری خواهد شد، چرا که در شبهات مصداقیه شبهه‌ی تحریمیه همگان حتی اخباری‌ها نیز قائل به برائت هستند. البته عدم حرمت مقتضای صناعت است الا اینکه شخص بخواهد از باب احتیاط بگوید: «الاحوط وجوبا ترک القول بغیر العلم»، و فتوی نداده و احتیاط کند.

***نکته:***

نباید از این نکته غافل شد که بین کذب مخبری و خبری فرق وجود دارد به این که: تحقق کذب خبری منوط به عدم مطابقت با واقع است، لکن تحقق کذب مخبری مشروط به دو امر است؛ عدم اعتقاد به صحت خبر و مخالفت با واقع.

والبته تحقق کذب مخبری موقوف به اعتقاد متکلم به مخالفت خبرش با واقع ندارد، فلذا اگر مخبر نسبت به صحت مضمون خبری شک داشته باشد و فی علم الله نیز این خبر مخالف با واقع باشد، کذب مخبری محقق خواهد بود. اما اگر مخبر اعتقاد به صدق خبرش داشته باشد و خبرش مخالف با واقع باشد کذب مخبری محقق نخواهد بود و لو کذب خبری محقق باشد. از همین روست که نمی‌توان به مرجعی که فکر می‌‌کند هلال شب گذشته رؤیت شده است چنین گفت: ما جستجو کردیم و هلال را نیافتیم، چرا دروغ می‌‌گویید؟

### دلیل دوم: صحیحه زراره و هشام

ما سابقا به دو روایت استدلال کرده و می‌‌گفتیم قول به غیر علم به دلالت این دو حرام است. یکی صحیحه زراره بود: عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ (عَنْ أَبَانٍ) عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه‌السلام مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ؟ قَالَ أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَ يَقِفُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ[[125]](#footnote-125). می‌‌گفتیم قول به غیر علم نقض «یقفوا عند ما لایعلمون» بوده و مصداق تضییع حق الهی باشد. روایت دوم صحیحه هشام بود: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ؟ قَالَ أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَ يَكُفُّوا عَمَّا لَا يَعْلَمُونَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ أَدَّوْا إِلَى اللَّهِ حَقَّهُ[[126]](#footnote-126).

#### پاسخ اول: ظاهر روایت به مناسبت حکم و موضوع، قول به غیر علم در احکام دین است

به نظر ما ظاهر این دو روایت حرمت قول به غیر علم در احکام دینی است- و نه امور عادیه- به مناسبت حکم و موضوع. به این بیان که حضرت حق حقوق بسیاری بر ذمه‌ی بندگان دارد؛ نظیر حق به این که قتل نفس نکنند، مرتکب زنا نشوند، به سمت شرب خمر نروند و مواردی دیگر از این قبیل. اما این که شخصی که نمی‌داند زید صبحانه خورده است یا خیر که اگر اخبار از خوردن کند مرتکب قول به غیر علم شود و اگر اخبار از نخوردن نیز کند مرتکب قول به غیر علم شده و در هر دو صورت حق الهی را تضییع کرده باشد دور از ذهن عرفی است و تناسبی با فقرات و حقوق دیگر الهی پیدا نمی‌کند. و متفاهم عرفی از این روایت این است که ترک قول به غیر علم درباره‌ی خدا و احکام الهی از حقوق واجب الرعایه الهی بوده باشد و نه ترک مطلق قول به غیر علم.

#### پاسخ دوم: مراد روایت ترک شبهات است نه ترک قول به غیر علم

و ان شئت قلت: مفاد «یقفوا عند ما لایعلمون» و «یکفوا عما لایعلمون» عدم ارتکاب شبهات است و دلالت بر آن دارد که اگر نمی‌دانید چیزی حلال است مرتکب نشوید. و مکلف نسبت به حرمت قول به غیر علم برائت جاری می‌‌کند در نتیجه علم به حلیت ظاهری آن دارد.

### دلیل سوم: وجود علم اجمالی منجز (مرحوم خوئی)

مرحوم آقای خوئی فرموده اند: هر چند ممکن است مطلق قول به غیر علم نهی و حرمت شرعی نداشته باشد لکن از آن جا که هر قول به غیر علمی متکی به یک علم اجمالی است لذا حرمت عقلیه منجزه به علم اجمالی وجود خواهد داشت. به این بیان که: در هر قول به غیر علمی مکلف می‌داند یا اخبار به وجود امر مشکوک مصداق کذب حرام است و یا اخبار به عدم آن. فلذا اگر شخصی در ظهر روز ماه مبارک رمضان بالای منبر در مقام ذکر مصیبت سیدالشهداء علیه‌السلام بگوید: امام حسین علیه‌السلام در روز عاشورا حضرت علی اصغر علیه‌السلام را در بغل گرفت، علم اجمالی دارد که یا اخبار از این فعل کذب علی الامام است و یا اخبار از عدم این فعل، پس علم اجمالی به کذب احدهما دارد. در نتیجه‌ حرمت کذب علی الامام منجز گشته و صوم متکلم به یکی از طرفین باطل می شود. البته کفاره بر وی واجب نمی‌شود لکن روزه اش مختل می شود. برای تقریب به ذهن‌ ایشان مثال می‌‌زند به این که: ارتماس و فرو بردن تمام سر در آبِ مطلق در نظر مشهور مبطل روزه است -بخلاف ارتماس در آبِ مضاف که از منظر کثیری از فقهاء مبطل نیست-. مکلف در تاریکی شب قرار گرفته و علم اجمالی دارد به اینکه یا این استخر پر از آب مطلق است و یا آن استخر دیگر. روایت از ارتماس در آب مطلق نهی کرده است، حال اگر مکلف در یکی از این دو استخر ارتماس کند و لو بعدش بفهمد که این استخر آب مطلق نبوده، روزه اش باطل است چرا که آنچه در صوم شرط است امساک از مفطرات است نه ترک اتفاقی مفطرات. و وقتی مکلف علم اجمالی به مطلق بودن آبِ یکی از دو استخر دارد نهی «لا ارتمس فی الماء» در حق وی منجز می گردد و دیگر ارتماسِ غیر عمدی در حق وی منتفی است و می‌‌شود ارتماسی که اجتناب از آن بر وی منجز است بخاطر علم اجمالی. و این‌که این شخص ارتماس در آب مطلق نکرده است از باب اجتناب نبوده است بلکه از باب اتفاق بوده است، فلذا این مکلف امر به اجتناب را امتثال نکرده وروزه اش باطل است. بله، کفاره بر وی واجب نیست چرا که آن‌چه موجب کفاره است ارتکاب خارجی مفطرات صوم است یعنی ارتماس خارجی در آب مطلق که در فرض مذکور محقق نگشته است. و روشن است ملازمه ای بین ابطال صوم و بین وجوب کفاره وجود ندارد فلذا روزه ی کسی که مردد است روزه‌اش را با اکل طعام افطار کند یا خیر، باطل است ولی کفاره‌ای در حق وی واجب نیست چرا که موضوع کفاره ارتکاب مفطرات صوم نظیر اکل و شرب است.

بیان مذکور در قول به غیر علم نیز جاری است. با وجود علم اجمالی به کذب احدهما (این‌که حضرت فرزندش را بغل گرفته باشند یا نگرفته باشند) لزوم اجتناب از قول به غیر علم در حق روزه دار فعلی است و قول به هر یک از طرفین – هر چند مطابق با واقع باشد- نقض اجتنابِ لازم بوده و موجب ابطال روزه خواهد شد.

#### پاسخ: عدم منجزیت علم اجمالی مذکور نسبت به مقلدین

اشکال به این کلام این است که: تقلید امری است طولی یعنی اولا باید علم اجمالی در ذهن مکلف حاصل شود تا فقیه تکلیف مقلد را مشخص کند، فلذا علم اجمالی زمانی سبب تنجیز می‌گردد که به ذهن مکلف بیاید و مکلف ملتفت به وجود علم اجمالی گردد، و الا با این‌که صرفا به مکلف گفته شود: «باید قول به غیر علم در ماه مبارک را ترک کنی تا روزه‌ات صحیح باشد» اصلا وی منتقل نمی‌شود به این که در مثال مذکور (فعل سید الشهداء علیه السلام در روز عاشوراء) پشتوانه ای از علم اجمالی وجود دارد و مراعات آن بر مکلف لازم است فبالتالی مکلف نباید تکلم به هیچ یک از طرفین علم اجمالی کند. و اصلا علم اجمالی‌های این‌چنینی فقط به ذهن فقهاء می‌آید و نه مقلدین و عوام از مومنین. فلذا بر امثال آقای خوئی رعایت چنین علم اجمالی‌ای لازم است نه بر مقلدینی که اصلا التفاتی به این گونه علم اجمالی‌های تولیدی!!! ندارند. و در امثال مقام، عموم مکلفین از آنجا که نمی‌دانند قول به این‌که حضرت سید الشهداء علیه السلام چنین فعلی را انجام داده‌اند کذب است یا خیر، برائت از حرمت این قول جاری کرده و به آن تکلم می‌کنند، الا اینکه همانند آقای خوئی علم اجمالی ساخته و مکلف به لزوم اجتناب گردند.

مخفی نماند که بحث در مورد مطلق قول به غیر علم‌هائی است که توالی فاسده‌ای ندارند والا اگر قول به غیر علمی سبب ریخته شدن آبروی مؤمنی گردد مسلما حرام شرعی است چه اینکه چنین قولی حتی در فرض معلوم بودن نیز حرام است، چرا که مصداق ظلم عقلائی در حق وی می باشد. البته ممکن است تفوهِ به قول به غیر علم موجب استحقاق ذم از جانب دیگران گردد، لکن این دلیل بر حرمت و این‌که چنین قولی ظلم به دیگران است، نمی‌شود چرا که بسیاری از اوصاف و افعال موجب استحقاق ذم از جانب دیگران است ولو مصداق ظلم نبوده و حرام نیز نباشد مانند صفت ذمیمه بخل.

نتیجه اینکه به نظر ما قول به غیر علم نه کذب وجدانی است و نه کذب تعبدی و دلیلی بر تحریم مطلق آن نداریم.

### حرمت قول به غیر علم در احکام دین و جواز آن در امور عادیه

لکن راجع به قول به غیر علم نسبت به حضرت حق مسلما چنین قول به غیر علمی حرام است. به دلالت آیه‌ی شریفه‌ی ﴿ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[[127]](#footnote-127)

قول به غیر علم بر خدا عرفا یعنی قول به غیر علم نسبت به شارع، یعنی قول به غیر علم در احکام دینی. مستفاد از روایاتی چون «أَنْهَاكَ أَنْ تَدِينَ اللَّهَ بِالْبَاطِلِ وَ تُفْتِيَ النَّاسَ بِمَا لَا تَعْلَمُ[[128]](#footnote-128)» و «من افتی بغیر علم لعنته ملائکة السماء و الارض»[[129]](#footnote-129) آن است که فتوی به غیر علم قطعا حرام است هر چند کذب نیست الا اینکه مخالف با واقع باشد.

البته فتوی به غیر علم با نقل فتوی به غیر علم یکی نیست و بین این دو فرق است. اما حرمت اخبار به غیر علم در امور عادیه اگر مطابق با واقع باشد، خالی از دلیل است. اما اگر مخالف با واقع باشد کذب بوده و حرام خواهد بود.

هذا تمام الکلام فی حرمة الکذب.

# ربا

## ربا در اوراق نقدیه

کلام واقع می‌‌شود در بحث حرمت ربا در اوراق نقدیه.

ربا در اوراق نقدیه یعنی همین اسکناس، دو بحث دارد:‌ بحث اول ربای معاوضی، و بحث دوم ربای قرضی. بحث است که آیا این که شخصی پول را به پول بفروشد، مثل این که شخصی قصد مسافرت به خارج از کشور دارد و مالک مقدار زیادی پول خرد است لکن نقل این همه پول خرد به خارج از کشور برای وی زحمت دارد آیا خریدار می تواند یازده اسکناس صد تومانی او را در قبال یک هزار تومانی را بدهد خریداری کند؟

برخی مثل مرحوم شهید صدر شبهه کرده اند به این که احتمال می‌‌دهیم ادله‌ای و روایاتی که در فقه وجود دارد و روی عنوان درهم و دینار رفته -لایجوز بیع ذهب بذهب بزیادة، لایجوز بیع فضة بفضة بزیادة- از باب مثال به نقد رایج بوده فلذا در باب زکات نسبت به اوراق نقدیه نیز احتیاط کرده و قائل به لزوم دفع زکات گشته اند احتیاطا. کما این که احکام بیع صرف را نیز در اوراق نقدیه جاری می دانند چرا که هر چند موضوع بیع صرف در روایات درهم و دینار است، لکن الغاء‌ خصوصیت کرده اند.

این راجع به ربای معاوضی.

واما راجع به ربای قرضی هم این بحث پیش می‌آید که در این اوراق نقدیه مشکل تورم و کاهش ارزش پول مطرح است و این مطلب ممکن است در بحث حرمت ربای قرضی تاثیر بگذارد. فلذا اولا باید ماهیت پول را بررسی کنیم. مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی در وسیلة النجاه راجع به ماهیت پول نظری دارند که صحت و سقم آن را در جلسات بعد بررسی خواهیم کرد.

و الحمد لله رب العالمین.



[دلیل چهارم بر حرمت مطلق قول به غیر علم، روایت نهج البلاغه (لاتقل ما لا تعلم) 1](#_Toc536298770)

[ضعف سندی روایت (ارسال سندی) 1](#_Toc536298771)

[اسناد جزمی شریف رضی 2](#_Toc536298772)

[اشکال: عدم فرق بین تعبیر «قال» و «روی» نزد عرف و عدم حجیت نقل جزمی شریف رضی 2](#_Toc536298773)

[ربا 3](#_Toc536298774)

[کلام صاحب وسیله النجاه حول ماهیت پول (سند بودن اوراق نقدی و عدم مالیت داشتن آن‌ها) 4](#_Toc536298775)

[نظر شهید صدر و خدشه به رأی مرحوم اصفهانی (آن‌چه مالیت دارد نقد رائج است) 5](#_Toc536298776)

[نظر شهید صدر در برخی مباحث فقهی دیگر 7](#_Toc536298777)

[ربای قرضی 8](#_Toc536298778)

**موضوع**: ربا در اوراق نقدی /ربا /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث جدید در مورد ربا در اوراق نقدی و معاوضی و بحث پیرامون ماهیت بود.

### دلیل چهارم بر حرمت مطلق قول به غیر علم، روایت نهج البلاغه (لاتقل ما لا تعلم)

قبل از اینکه وارد بحث ماهیت پول شویم، مطلبی از بحث قول به غیر علم باقی مانده که عرض کنیم:

در نهج البلاغة[[130]](#footnote-130) از حضرت امیر المؤمنین علیه السلام روایت شده است که: «لاتقل ما لاتعلم بل لاتقل کل ما تعلم». اگر این روایت تام السند بود می‌توانستیم برای اثبات حرمت قول به غیر علم به آن استدلال کنیم. چرا که ظاهر «لاتقل ما لاتعلم» حرمت قول به غیر علم است.

#### ضعف سندی روایت (ارسال سندی)

لکن این روایت از حیث سندی ارسال داشته و قابلیت استدلال را از دست می‌دهد.

##### اسناد جزمی شریف رضی

بعضی که خوش‌بین به اسانید هستند قائلند این‌که شریف رضی این روایت را با تعبیر «قوله علیه السلام» از حضرت نقل کرده است ظهور در اسناد جزمی دارد و احتمال این را می‌دهیم که ایشان با مقدمات حسیه‌ای علم به صدور روایت از جانب حضرت امیر علیه‌السلام پیدا کرده است. ‌یکی از مقدمات حسیه به قول آقای خوئی در اول معجم الرجال وصول خبر است به واسطة الثقة عن ثقة و کابر عن کابر. یا ممکن است بعضی بگویند ما از شریف رضی تقلید می کنیم، چرا که ‌او و لو در اسناد این حدیث به حضرت اجتهاد کرده باشد، لکن از آن‌جا که مستندات وی برای ما مجهول است امکان اجتهاد در حق ما منتفی بوده، فلذا مقلد خواهیم بود. صحت و تمامیت این بیان دوم اگر ثابت شود بسیاری از اسانید کتب تصحیح می‌گردد.

##### اشکال: عدم فرق بین تعبیر «قال» و «روی» نزد عرف و عدم حجیت نقل جزمی شریف رضی

لکن به نظر ما این مطالب درست نیست، زیرا اولا: روشن نیست تعبیر به «قوله» و امثال آن ظهور در اسناد جزمی داشته باشد. و اصلا فرق بین «قال» و «روی» چندان برای عرف مطرح نیست. و مؤید این مدعا این است که شریف رضی نه تنها در نهج البلاغة همین منوال را سیر کرده و تعبیر «من خطبته» و «من قوله» و «من کتابه علیه السلام» را آورده، بلکه در کتب دیگرش مثل «المجازات النبویة» و کتاب های دیگرش نیز با همین روش و همین سبک، سیر نموده است. فلذا از نظر ما این تعابیر، ظهوری در اسناد جزمی شریف رضی ندارند.

و ناقلِ در مقام روایت وقتی تعبیر به «قال» یا «روی» می‌کرده اصلا عرفا احساس فرقی بین این دو تعبیر نمی‌کرده است. کما این‌که الان نیز بعض از خطباء فاضل و شهیر که داشتیم در مقام خطابه و خواندن حدیث با تعابیری چون «قال الصادق علیه السلام» و یا «قال علی علیه السلام» روایت را نقل می‌کرده‌اند، با این‌که منبعشان کتابی چون غرر و درر آمدی بوده و اصلا چنین التفات ظریفی به وجود فرق بین «قال» و «روی» نداشته‌اند.

ثانیا: در سیره عقلائیه اگر شما از دویست سال یا سیصد سال قبل مطلبی نقل کرده و بگویید: «فلان مجتهد – مثلا شیخ انصاری- چنین فرموده است»، صرف وثاقت شما برای اعتماد مردم کافی نیست، چرا که می‌دانند شما این مطلب را با چند واسطه نقل می‌کنید، لذا از وسائط سؤال می‌کنند. و لااقل این است که حجیت این نقل شما در سیره عقلائیه مشکوک است.

البته اگر بحث کتاب در بین باشد با نقل قول فرق می کند. چرا که کتاب در دسترس بوده و مقدمات حسیه نیز وجود داشته که این کتاب، کتاب صحیحی است و نسخه متقنه دارد. فلذا ما مقدمات حسیه را در نقل ابن ادریس از بزنطی جاری می‌دانستیم.

و این‌که شریف رضی این روایات را از کتب دیگر نقل کرده باشد -کما این‌که حق نیز چنین است، زیرا ایشان نوع خطب حضرت امیر علیه السلام را از کتبی چون کتاب جمل و کتاب صفین و امثال آن نقل می کند- مشکلی را حل نمی‌کند، چرا که نقل کلام خواهیم کرد به همان کتاب منبع، به این‌که مگر کتاب صفین ابن مزاحم معتبر است که بخواهیم مرسلات وی را قبول کنیم؟! و اصلا فرضا شریف رضی به مرسلات وی اطمینان کرده است، وقتی کتاب ابن مزاحم همانگونه که در دسترس شریف رضی بوده، در دستان ما نیز موجود است، اطمینان شریف رضی در این‌گونه موارد چه اعتبار و حجیتی برای ما دارد؟!

و اصل کتاب نهج البلاغه نیز انتخاب کلمات بلیغه است و نه انتخاب روایات صحیحه. اتفاقا به قول آقای سیستانی روایتی که در نهج البلاغه وارد شده است به این‌که: إِنَّهُ سَيَأْمُرُكُمْ بِسَبِّي وَ الْبَرَاءَةِ مِنِّي فَأَمَّا السَّبُّ فَسُبُّونِي فَإِنَّهُ لِي زَكَاةٌ وَ لَكُمْ نَجَاةٌ وَ أَمَّا الْبَرَاءَةُ فَلَا تَتَبَرَّءُوا مِنِّي فَإِنِّي وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ وَ سَبَقْتُ إِلَى الْإِيمَانِ وَ الْهِجْرَةِ‌[[131]](#footnote-131) خلاف نص معتبر است، چرا که در روایات داریم که فرمود: و اما البراءة فتبرؤوا منی. منتها این فقره و تعبیر از آن‌جا که زیباست در نهج البلاغة آمده است و الا معارض با حدیث معتبر است.

و لزومی نداشته مولفین کتب تعبیر به «قوله علی ما روی عنه» کنند، چرا که اصلا وقتی کسی بگوید «قوله علیه السلام» همه می‌فهمند ناقل که عالم به غیب نیست که از قول معصوم خبر دهد، بلکه این تعبیر از جانب وی به معنای «قوله علی ما وجدته فی الکتب». در ثانی بر فرضِ فرقِ عرفی بین این دو تعبیر،‌ ما یقین به وجود وسائط بین شریف رضی و بین معصوم داریم و عند العقلاء خبر مع الواسطة با حذف واسطه حجت نیست و الا باید بسیاری از این مراسیل را معتبر دانست.

البته نقل «لا تقل ما لا تعلم» در اختصاص و فقیه نیز آمده است، لکن از آن جا که انتساب اختصاص به مرحوم شیخ مفید ثابت نیست و نقل فقیه نیز ارسال سندی دارد، مشکلی حل نخواهد شد.

## ربا

بحث رسید به راب در اوراق نقدی. راجع به جریان ربا در اوراق نقدیه (اسکناس) گفته شد گاهی ربا، ربای معاوضی است و گاهی ربای قرضی. راجع به ربای معاوضی که موضوعش مکیل و موزون است –که درهم و دینار نیز در زمره‌ی مکیل و موزون می‌باشد-، مشهور می‌گویند ربای معاوضی در اسکناس وجود ندارد. فلذا دفع دوازده عدد صد تومانی، در مقابل اخذ یک هزار تومانی جائز خواهد بود، چرا که اسکناس معدود می‌باشد و نه مکیل و موزون.

### کلام صاحب وسیله النجاه حول ماهیت پول (سند بودن اوراق نقدی و عدم مالیت داشتن آن‌ها)

مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی در آخرین مسأله‌ی کتاب القرض از وسیلة النجاة فرموده است: اوراق نقدیه، خود مصداقِ مال نیستند؛‌ بلکه سند مال هستند. به طور مثال یک اسکناس هزاری، سندی برای پشتوانه‌ی آن است. ظاهرا در زمان مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی هنوز پول استقلال در مالیت پیدا نکرده بوده و صرفا سندی بوده است برای پشتوانه‌اش که عبارت بود از طلای موجود در بانک مرکزی عراق. و به قول اعراب این اسکناس رصید بوده است. چنانچه در روی پول‌های آن زمان نوشته می‌شده است که حامل این دینارِ عراقی، به مقدارِ معادلِ آن مالک طلای موجود در بانک مرکزی عراق است. اسکناس در چنین وضعیتی طبعا همانند چک در زمان حاضر بوده است که خرید و فروش آن بلا‌اشکال است و همانگونه که چک صرفا سند بوده و کسی بخاطر کاغذ آن پول نمی‌دهد، و در حقیقت گیرنده‌ی چک مبلغی را که این چک حاکی از آن است را خریداری می‌کند (و این امر مسلم بوده و خلافی در آن نیست)، چنین وضعیتی در مورد اسکناس نیز جاری است.

تعبیر ایشان چنین است:

لو اقترض دراهم ثمّ أسقطها السلطان و جاء بدراهم غيرها لم يكن عليه إلّا الدراهم الاولى. نعم في مثل الصكوك المتعارفة في هذه الأزمنة المسمّاة بالنوط و الإسكناس و غيرهما إذا سقطت عن الاعتبار الظاهر اشتغال الذمّة بالدراهم و الدنانير التي تتناول هذه الصكوك بدلًا عنها؛ لأنّ الاقتراض في الحقيقة يقع على الدراهم أو الدنانير التي هي من النقدين و من الفضّة و الذهب المسكوكين[[132]](#footnote-132).

درهم ‌نقره‌ی مسکوک، و دینار طلای مسکوک است. نفسِ نقره و طلا مالیت داشته و ‌مالیتشان اعتباری نیست، کما این‌که سندِ مال هم نیستند. فلذا ایشان می‌فرماید: اگر سلطان درهمی را که از نقره است از نقد رائج بودن الغاء کرده باشد[[133]](#footnote-133) و شما هنگام قرض دادن همان سکه‌های عثمانی را قرض داده باشید، در زمان فرارسیدن ادایِ دین مقروض، ضامن همان سکوک عثمانی است. بله، در مثل این چک‌هایی -صک یعنی چک- که الان رائج است و به آن نوط[[134]](#footnote-134) گفته می‌شود یا در مثل اسکناس‌های فعلی، وقتی شما اسکناسی را که مثلا رویش نوشته شده ده درهم عراقی تحویل می‌گیرید، درست است که گرفتن همین اسکناس در صدق قبض کافی است، ولی واقع این است که شما مالک پشتوانه این ده درهم عراقی می‌شوید. فلذا وقتی که این اسکناس اسقاط شده و ‌از اعتبار الغاء شود، در مقام اداء دین باید معادل این ده درهم را از پشتوانه‌اش که نقره‌ی موجود در بانک مرکزی عراق باشد را بپردازید.

البته وضعیت اسکناس در این زمان به این صورت نیست. در حدود سال 1345 هم در آمریکا و هم در ایران و سایر کشورهای دیگر با اندکی اختلاف تاریخی، ‌در روی اسنکاس‌ها نوشتند که دارنده‌ی اسکناس هیچ حقی نسبت به ذخیره‌های بانک مرکزی ندارد و هر چه هست همین اسکناس‌هاست. البته این بحث را ان شاء الله در بحث ادوار تاریخی پول دنبال خواهیم کرد.

واما در مورد کلام مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی قائلیم: به فرض صحت کلام ایشان در مورد پول در حقیقت مبادله روی آن طلا و نقره –که پشتوانه‌ی اسکناس هستند- صورت می گیرد، و از آنجا که طلا و نقره مکیل و موزون می‌باشند بالطبع احکام ربای معاوضی جاری خواهد شد. البته این‌که طلا و نقره از مصادیق مکیل و موزون است در جلسات آتی حول آن بحث خواهیم کرد.

### نظر شهید صدر و خدشه به رأی مرحوم اصفهانی (آن‌چه مالیت دارد نقد رائج است)

اما مرحوم شهید صدر مطلب مرحوم اصفهانی را قبول نداشته و معتقد است خودِ این اسکناس‌ها مالیت دارند نه اینکه سند مال باشند. مطلبی در ذهن ایشان است که ‌جرأت بر افتاء بر طبق آن نکرده‌اند، حال إما خوفا من المشهور أو خوفا من الله!!! وآن مطلب این است که ظاهر از درهم و دینار مذکور در روایات این است که این‌ها مثالی هستند برای نقد رائج، فلذا بعید نیست هر حکمی که در روایات بر درهم و دینار مترتب شده است روی نفس این عناوین نرفته باشد، بلکه از آن حیث که درهم و دینار مثالی برای نقد رائج است مشمول این احکام شده است، و بالطبع الان که نقد رائج اسکناس می‌باشد حکم مزبور مترتب بر اسکناس خواهد شد.

و اما احکام درهم و دینار در روایات، احکامی است نظیر وجوب زکات به این‌که اگر دویست درهم ویا بیست دینار به مدت یک سال نزد مکلف باقی بماند، متعلق زکات می‌گردند‌. همین حکم نیز بنابر احتیاط واجب شامل کسی خواهد شد که پول نقد معادلِ همان بیست دینار، از دلار و تومان را پس‌انداز کرده و ‌یک سال بر آن گذشته است[[135]](#footnote-135).

یا بنابر نظر ایشان بنابر احتیاط واجب احکام بیع صرف نظیر وجوب تقابض در مجلس در مورد بیع اسکناس به اسکناس نیز جاری خواهد شد[[136]](#footnote-136). البته آقای حکیم در متن منهاج حکم صرف را در اوراق نقدی جاری نمی‌داند.

و یا حکم شرعی در بیع سلف که وجوب قبض ثمن در مجلس است. فلذا اگر شما جنس کلی فی الذمه‌ی تاریخ‌دار بفروشید -مثل فروش سی کیلو برنج به تاریخ تحویل آن در هفته‌ی آتی- باید ثمن را فی المجلس پرداخت کنید[[137]](#footnote-137).

ویا در بیع صرف تقابض یعنی قبض ثمن و مثمن در مجلس، شرط است و از این جهت بنابر نظر مشهور فرقی بین بیع درهم به دینار، بیع درهم به درهم، و بین ‌بیع دینار به وجود ندارد. کما این‌که حکم دیگر این است که بیع درهم به درهم، و ‌بیع دینار به دینار (‌به جنس خودش) بزیادةٍ ربای معاوضی است. بنابر نظر مرحوم شهید صدر احتیاط واجب این است که این احکام در بیع اسکناس به اسکناس نیز جاری است.

البته ایشان فرموده‌اند: نظر ما در بیع صرف -بر خلاف مشهور که مطلقا تقابض را در بیع صرف شرط می کنند- چنین است که در بیع دینار به دینار، وو بیع درهم به درهم نقد بودن و نسیه نبودن لازم است، لکن تقابض فی المجلس شرط نیست و تقابض تنهایی در فرضی شرط است که بیع درهم به دینار یا بیع دینار به درهم باشد.

چرا که از تعبیر موجود در صحیحه محمد بن قیس: لایبتاع رجل فضة بذهب الا یدا بید و لایبتاع ذهبا بفضة الا یدا بید[[138]](#footnote-138). چنین استظهار کرده‌ام که تقابضِ مستفاد از تعبیرِ «یدا بید» فقط در بیع ذهب به فضه و یا در بیع فضه به ذهب که از جنس یکدیگر نیستند شرط می‌باشد. اما اگر بیع ذهب به ذهب، و یا ‌بیع فضه به فضه باشد، تقابض شرط نبوده و فقط ‌نسیه نبودن شرط است.

فلذا ما همین مطالب را در بیع اسکناس نیز قائلیم به این‌که اگر کسی تومان ایرانی را به ریال سعودی، یا ‌به دینار عراقی معامله کند بنابر احتیاط واجب تقابض در مجلس شرط است چرا که این دو از جنس یکدیگر نیستند. اما اگر بیع تومان به تومان باشد تقابض شرط نیست هر چند معامله نباید نسیه باشد. البته در ضمن احتیاط واجب مذکور باید این نکته نیز مراعات شود که زیاده‌ای نیز در کار نباشد – مثل آن‌چه در زمان سابق معمول بود به این‌که در قبال اخذ پنج ریالی، دو ریالی می‌دادند تا برای تلفن از آن استفاده شود-.چرا که بنابر احتیاط واجب احکام بیع درهم و دینار بر اسکناس و سکه‌‌های جدید مترتب می‌شود و در بیع درهم به درهم اگر زیاده‌ای در بین باشد ربای معاوضی محقق می‌شود؛ در بیع پنج ریالی به دو ریالی نیز امر چنین است. فلذا اخذ دوازده عدد صد تومانی در ازای دفع یک هزار تومانی از مصادیق ربای معاوضی است بنابر احتیاط واجب فلذا جائز نیست.

ایشان می فرمایند ظاهر روایات بیع الصرف این است که احکام مذکور برای درهم و دینار است، و درهم و دینار عرفا ظهور دارد در نقد رائج و نه خصوص این دو. این مبنایی است که ایشان دارد.

#### نظر شهید صدر در برخی مباحث فقهی دیگر

راجع به برخی دیگر از مباحث ایشان می‌گویند قطع نظر از اینکه در اوراق نقدیه بنابر احتیاط واجب احکام درهم و دینار مترتب می‌شود، نظرهای خاص دیگری نیز داریم که إما خوفا من الله أو خوفا من الناس، فتوی به آن نداده و احتیاط واجب می‌کنیم. که یکی از این احکام خرید و فروش چک با قیمت کمتر است که آن را قبول نداریم. فلذا چنانچه در تعلیقه منهاج در ذیل این بحث فرموده‌اند اگر شخصی چک ده ملیونی شش ماه بعد را به پول نقد هشت ملیون بفروشد، بر خریدار چک جائز است صرفا همان هشت میلیون را از حساب فروشنده وصول کند و نه بیش از آن.

و این مطلب مضمون دو روایتی است که از محمد بن فضیل نقل شده است. وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى وَ غَيْرِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا علیه‌السلام رَجُلٌ اشْتَرَى دَيْناً عَلَى رَجُلٍ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى صَاحِبِ الدَّيْنِ فَقَالَ لَهُ ادْفَعْ مَا لِفُلَانٍ عَلَيْكَ فَقَدِ اشْتَرَيْتُهُ مِنْهُ قَالَ يَدْفَعُ إِلَيْهِ قِيمَةَ مَا دَفَعَ إِلَى صَاحِبِ الدَّيْنِ وَ بَرِئَ الَّذِي عَلَيْهِ الْمَالُ مِنْ جَمِيعِ مَا بَقِيَ عَلَيْهِ[[139]](#footnote-139).

تطبیق روایت بر مقام چنین است: به طور مثال روی چک مبلغ ده ملیون ثبت شده است. این ده ملیون بدهی زیدی است که صاحب دفترچه چک است به عمروی که بایع چک است به شما. و در حقیقت شما خریدار بدهی زید به عمرو می‌باشید. حول موعد چک رسیده است شما به بانک رفته چک را ‌پشت‌نویسی کرده و در مقام وصول تمام ده هستید. زید (که بدهکار بود) به شما مراجعه کرده و می‌گوید چه مبلغی به عمرو (دارنده‌ی چک) دادید؟ شما در جواب می‌گویید: هشت ملیون دادم و ‌چک را گرفتم. امام علیه‌السلام فرموده است: زیدِ بدهکار به مشا می‌گوید: « هشت ملیونت را اخذ کن و تمام، و من نسبت به آن دو میلیون الذمة‌ شدم.

آقای صدر می‌گوید: البته محمد بن فضیل محل نقاش است چرا که وی محمد بن فضیل ازدی صیرفی است که متهم به غلو و ضعف شده و ‌بعضی نیز وی را توثیق کرده‌اند. لکن همین مقدار برای اینکه احتیاط واجب کنیم کافی است چرا که این روایت مطابق با ارتکازات ما می‌باشد.

روایت دیگر نیز از همین محمد بن فضیل عن ابی حمزة الثمالی عن ابی جعفر علیه السلام و به همین مضمون وارد شده است.

این مطلب پیرامون ربای در اوراق نقدیه.

## ربای قرضی

بحث بعدی حول ربای قرضی است که آنجا نیز عمده بحث این است که ببینیم نکته ربای قرضی این است که مقترض فایده‌ای مازاد بر آن مقداری که قرض داده است نبرد،‌ آیا این نکته در اوراق نقدیه می‌آید یا خیر. و لذا باز بحث از ماهیت پول مطرح خواهد شد که بعضی در کتاب ربا در اسلام گفته‌اند: «معتقدیم ماهیت پول غیر از سند چیز دیگری نیست». این مطلب را ان شاء الله هفته آینده بررسی می‌کنیم.



[تتمه‌ای از بحث قول به غیر علم 2](#_Toc536812475)

[استدلال مرحوم خوئی به آیه "تقولون بافواهکم ما لیس لکم به علم" بر حرمت قول به غیر علم 2](#_Toc536812476)

[اشکال (خصوصیت موردِ آیه) 2](#_Toc536812477)

[استدلال آقای زنجانی بر حرمت قول به غیر علم به قبح عقلائی 2](#_Toc536812478)

[اشکال (عدم ملازمه بین قبح عقلائی و استحقاق عقاب) 2](#_Toc536812479)

[ادامه بحث ربا در اوراق نقدیه 3](#_Toc536812480)

[اشکال به نظر شهید صدر (عدم استظهار عرفی) 3](#_Toc536812481)

[دو تعلیقه از شهید صدر 5](#_Toc536812482)

[تعلیقه اول (جریان احکام بیع صرف در اوراق نقدیه) 5](#_Toc536812483)

[بحثی استطرادی (کارت به کارت کردن و تحقق قبض) 5](#_Toc536812484)

[تعلق خمس با تحقق ملکیت یا صرف استیلاء 6](#_Toc536812485)

[بازگشت به بحث اصلی (تعلیقه شهید صدر) 6](#_Toc536812486)

[تعلیقه دوم (جریان احکام مثلیات در بیع اوراق نقدیه) 7](#_Toc536812487)

**موضوع**: ربای معاوضی /ربا /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث این بود که اگر فروش اسکناس به اسکناس همراه با زیاده و اضافه گردد، مثل معاوضه‌ی دوازده اسکناس صد تومانی به یک اسکناس هزار تومانی، ‌این‌جا نیز ربای معاوضی است؟ مرحوم شهید صدر فرمودند: احتیاط واجب این است که احکام بیع درهم و دینار را -که ربای معاوضی در آن جایز نیست- در اوراق نقدیه اجراء کنید و لذا چنین معامله‌ای در نظر ایشان به احتیاط واجب حرام است.

### تتمه‌ای از بحث قول به غیر علم

#### استدلال مرحوم خوئی به آیه "تقولون بافواهکم ما لیس لکم به علم" بر حرمت قول به غیر علم

در لابلای مطالعه مباحث لباس مشکوک در نماز دیدیم مرحوم آقای خوئی راجع به قول به غیر علم استدلالی مطرح کرده اند که حیفمان آمد مطرح نکنیم. ایشان استدلال به آیه‌ی شریفه‌ی ﴿و تقولون بافواهکم ما لیس لکم به علم﴾[[140]](#footnote-140) کرده و فرموده اند آیه‌ی شریفه مردم را از ارتکاب قول به غیر علم مذمت کرده است و در مورد امور عادیه نیز بوده است.

##### اشکال (خصوصیت موردِ آیه)

به نظر این استدلال آقای خوئی مخدوش است؛ چرا که آیه‌ی شریفه در مورد قذف و اتهام زدن و ‌قضیه افک است، نه این که قضیه‌ای حقیقیه باشد. و ادامه‌ی آیه‌ی شریفه (﴿و تحسبونه هینا و هو عند الله عظیم﴾) قرینه می‌‌شود بر این‌که اتهام زدن به مردم - با غض نظر از قبحِ مطلقِ عیب‌جوئی از مردم-، بسیار زشت‌تر است خصوصا در مسائل مربوط به عفاف و آبرو.

و فرق است بین قول به غیر علم در مطلبی عادی نظیر اینکه: «الان باران می‌آید»، با این‌که بگوییم: «فلانی -نعوذ بالله- شرب خمر می‌‌کند». و قطعا متهم کردن دیگران به چیزی که اهل آن نیستند قبیح است. در نتیجه آیه قضیه‌ی حقیقیه نبوده و در مورد قذف است که احتمال خصوصیت دارد که مولا در این مورد نهی از قول به غیر علم کند.

#### استدلال آقای زنجانی بر حرمت قول به غیر علم به قبح عقلائی

آقای زنجانی هم فرموده‌اند: قول به غیر علم قبح عقلائی داشته و همین دلیل بر حرمت آن است.

##### اشکال (عدم ملازمه بین قبح عقلائی و استحقاق عقاب)

لکن این فرمایش آقای زنجانی را ناتمام می‌دانیم به اینکه معلوم نیست قبح قول به غیر علم به حدی باشد که شخص با ارتکاب آن استحقاق عقاب پیدا کند، هر چند مستحق توبیخ گردد. و به قول مرحوم امام قدس سره ترجیح مرجوح بر راجح نیز قبیح است، اما هر قبیحی که به حد حرمت نمی‌رسد. بخل، عدم اکرام ضیف و ... قبیح هستند اما آیا حرمت دارند به گونه‌ای اگر کسی مرتکب آن شد مستحق عقاب باشد؟! این‌ مطلب ثابت نیست.

## ادامه بحث ربا در اوراق نقدیه

راجع به بحث اوراق نقدیه، عرض شد ارتباط اوراق نقدیه با بحث ربا در دو جا هست: یکی در ربای معاوضی، و دیگری در ربای قرضی. در رابطه با ربای معاوضی اصل حکم این است که بیع مکیل و موزون به هم‌جنس اگر همراه با زیاده باشد، مثلا شما یک مثقال طلای 24 عیار به یک مثقال و نیم طلای 18 عیار مبادله کنید این ربا است. چون بیع ذهب به جنس خودش -و لو جنس یکی با کیفیت‌تر از دیگری باشد- به همراه زیاده بود و این ربای معاوضی است. لکن در معدود ربای معاوضی مطرح نیست.

بحث این بود که اگر فروش اسکناس به اسکناس همراه با زیاده و اضافه گردد، مثل معاوضه‌ی دوازده اسکناس صد تومانی به یک اسکناس هزار تومانی، ‌این‌جا نیز ربای معاوضی است؟ مرحوم شهید صدر فرمودند: احتیاط واجب این است که احکام بیع درهم و دینار را -که ربای معاوضی در آن جایز نیست- در اوراق نقدیه اجراء کنید و لذا چنین معامله‌ای در نظر ایشان به احتیاط واجب حرام است.

#### اشکال به نظر شهید صدر (عدم استظهار عرفی)

لکن به نظر ما انصاف این است که استظهار این‌که اوراق نقدیه همان احکام بیع درهم و دینار را داشته باشد و بیع درهم و دینار مثالی برای بیع نقد رائج بوده باشد، عرفی نیست. و شاید شارع روی جنس درهم و دینار –که همان طلا و نقره باشد- عنایت خاصی داشته است. ‌شاهد بر این مطلب این‌که اصلا در روایات، حکم بر عنوان ذهب و فضه مترتب گشته است. گاهی نیز البته تعبیر به درهم و دینار شده است، اما روایاتی هست که حکم را روی عنوان ذهب و فضه برده است، و ذهب و فضه مسلما جزء مکیل‌ها و موزون‌ها می‌باشند. و برای ما محرز نیست که ذکر درهم و دینار به این‌که نباید با زیاده فروخته شود از باب ذکر این دو «بما هما نقدان رائجان» بوده باشد. بلکه چه‌بسا از باب این‌ بوده که ماده‌ و جنس این دو طلا و نقره بوده، و طلا و نقره نیز جزء مکیل‌ها و موزون‌ها می‌باشند، فلذا ربای معاوضی در آن‌ها جریان دارد.

مضافا به این‌که در آن زمان نیز غیر از درهم و دینار نقد رایج دیگری وجود داشته است و مع ذلک روایات روی درهم و دینار ترکیز کرده‌اند. مثلا فلس که از مس تهیه می‌شده است. یا مثلا این‌که می‌‌گویند: «به اندازه‌ی پول سیاه نیز ارزش ندارد»، این پول سیاه یعنی نه درهم و ‌نه دینار، نه طلا و نه نقره، بلکه همان پولی که از جنس مس و امثال آن تهیه می‌شده است.

پس آن‌چه در ربای معاوضی معیار بوده است طلا و نقره بما این‌که مکیل و موزون هستند (لا‌یکون الربا الا فیما یکال او یوزن[[141]](#footnote-141))، می‌باشد و نه عنوان درهم و دینار. لکن از آن‌جا که طلا و نقره‌ی موجود در دستان مردم غالبا و معمولا به شکل درهم و دینار بوده است، فلذا حکم روی عنوان درهم و دینار مترتب شده‌ است. از همین رو بیع درهم به درهم در صورتی که اختلاف عددی داشته باشند -بدون اختلاف در وزن داشته باشند- بلااشکال بوده است. وزن کردن دراهم نیز استبعادی ندارد چرا که در زمان سابق دراهم را هنگامی که زیاد می‌شد وزن می‌کردند.

یا مثلا راجع به احکام بیع صرف، در برخی روایات این احکام بر عنوان ذهب و فضه مترتب گشته است. مثل همان صحیحه‌ای که سابقا به آن اشاره شد ( لایبتاع رجل فضه بذهب الا یدا بید و لایبتاع ذهبا بفضه الا یدا بید[[142]](#footnote-142)). چطور ما از این روایات تعدی کرده و بگوییم احکام بیع صرف بر اوراق نقدیه بار می‌شود؟! که لازمه‌اش این است که آقای صدر احتیاط واجب کرده و بگوید: اگر دلار را با تومان معاوضه می‌کنید، ‌باید تقابض فی المجلس رخ بدهد. فلذا اگر شما تومان را بدهید، و طرف مقابل بگوید دلارها در منزل است بروم و بیاورم، ‌بیع بنابر احتیاط واجب باطل است چرا که تقابض در بیع صرف شرط است (إما مطلقا علی قول المشهور یا در خصوص بیع ذهب به فضه یا بیع فضه به ذهب یعنی بیع به غیر هم‌جنس، که بیع تومان به دلار نیز از مصادیق آن است).

حال آن‌که چنین مطالبی خلاف ظاهر است. فلذا معتقدیم در بیع ذهب به فضه -و لو مسکوک و از اوراق نقدیه نباشند-، تقابض فی المجلس باید رخ بدهد چرا که اطلاق صحیحه محمد بن قیس دلالت بر آن دارد.

فلذا این‌که در مورد اصناف دیه که گفته شده است: «دیه انسان مسلم مذکر هزار دینار یا ده هزار درهم است»، بیاییم و بگوییم دینار و درهم مثال برای نقد رائج است، فلذا جانی می‌‌تواند پول نقد داده و بگوید: «نه هزار دینار، نه ده هزار درهم، نه صد شتر، نه دویست گاو و نه هزار گوسفند می‌‌دهم. بلکه ‌پول نقد می‌‌دهم، ‌چون ذکر درهم و دینار در روایات از باب مثال است برای نقد رائج». این حرف‌ها را به چه دلیل می‌توان گفت؟! الغاء خصوصیت استظهار عرفی می‌‌خواهد. واقعا اگر زراره چشم باز کرده ببیند روایاتی را که راجع به ذهب و فضه در بیع صرف بوده یا راجع به درهم و دینار بوده است را، روی اسکناس‌های کاغذی پیاده کرده‌ایم، خواهد گفت: «خوب کاری کرده‌اید، من نیز در زمان خودم همین معنا را از روایات می‌فهمیدم»؟!

دو تعلیقه از مرحوم شهید صدر خوانده و توضیح دهیم تا بحث ربای قرضی را دنبال کنیم و به بحث ربای معاوضی رجوع نکنیم.

#### دو تعلیقه از شهید صدر

##### تعلیقه اول (جریان احکام بیع صرف در اوراق نقدیه)

تعلیقه اول در بحث بیع صرف، راجع به اجراء احکام بیع صرف بر اوراق نقدیه (‌اسکناس) است که ایشان فرموده‌اند: «الاحوط اجراء حکم الصرف علیها فلایباع الدینار بالتومان الا مع الت‍قابض من الطرفین[[143]](#footnote-143)».

بنابر احتیاط واجب در بیع دینار عراقی با تومان باید تقابض در مجلس رعایت شود.

#### بحثی استطرادی (کارت به کارت کردن و تحقق قبض)

حال آیا کارت‌به‌کارت کردن قبض عرفی است مطلقا و یا در خصوص بیع صرف و سلم (که آقای سیستانی قائل شده و فرموده‌اند: «در بیع سلم کارت‌به‌کارت برای تحقق قبض، کافی است»)؟ بحث دیگری است که باید مطرح کنیم. مرحوم آقای تبریزی آن را قبض می‌‌دانستند. کما این‌که نظر ‌آقای زنجانی نیز چنین است. ‌آقای سیستانی قبض نمی‌دانند[[144]](#footnote-144). فلذا می‌فرماید: «اگر شما پولی را قبل از رسیدن سال خمسی‌تان به حساب برادرتان کارت‌به‌کارت کنید و او پول را از حساب نگرفته باشد، از آن‌جا که برادرتان هنوز مالک آن پول نشده -چرا که قبض نکرده است-، و شما نیز صرفا سندی ارائه داده‌اید که این پول را به حساب وی منتقل کرده‌اید و برادرتان نیز قبول کرده است- وحقیقت کارت به کارت کردن چیزی غیر از ارائه سندی که یک جائی ثبت شده است نیست - اگر موهوب له یعنی برادرتان تا سر سال خمسیِ شما این پول را از حساب برنداشته و قبض نکند، خمس آن به ذمه‌ی شما خواهد بود چون هنوز شرط شرعیِ صحتِ هبه که قبض است، محقق نشده است[[145]](#footnote-145).

حالا این‌که چرا آقای سیستانی در بیع سلم کارت به کارت را در تحقق قبض کافی می‌دانند شاید بخاطر این است که دلیل لزوم قبض در بیع سلم، اجماع است و بیش از این دلیلی نداریم، و همین مقدار برای عدم خروج از اجماع کافی است، بخلاف بیع صرف که صحیحه‌ی محمد بن قیس دلالت بر لزوم قبض در آن داشت.

تهاتر نیز از مصادیق قبض می‌تواند باشد[[146]](#footnote-146) اما حواله[[147]](#footnote-147) در حقیقت انتقال ذمه است و نه قبض.

##### تعلق خمس با تحقق ملکیت یا صرف استیلاء

البته این بحث‌ها حاشیه‌ای است، و اگر بخواهیم این بحث را ادامه دهیم بحثی است گسترده. آقای وحید احتیاط واجب می‌‌کنند، ‌آقای زنجانی آن‌طور که شنیدم احتیاط واجب دارند و شاید فتوی هم بدهند، ایشان قائلند در خمس ملکیت شرط نیست؛‌ و همین که مال عرفا در اختیار مکلف باشد و لو مالک آن نشده باشد متعلق خمس قرار می‌گیرد. و این مال بالاخره در حساب مکلف و تحت اختیار اوست و همین در صدق ﴿ما غنمتم﴾[[148]](#footnote-148) کافی است، چرا که غنمیت یعنی مطلق استفاده که در این‌جا نیز صادق است ولو مکلف مالک نشده باشد، و آیه نفرمود «ما ملکتم».

لکن مشهور که ملکیت را معتبر می‌دانند -مثل آقای سیستانی- این بحث‌‌‌ها در آن‌جا خواهد بود.

#### بازگشت به بحث اصلی (تعلیقه شهید صدر)

بازگردیم به بحث اصلی. آقای صدر در ادامه تعلیقه‌شان می‌فرماید: و اما بیع الدینار بالدینار فلایشترط فیه التقابض.

ایشان طبق نظر خودشان فرموده‌اند: تقابض در بیع صرف فقط در صورتی شرط است که بیع جنس بغیر جنس باشد. لذا در بیع تومان به تومان، دینار به دینار و... تقابض شرط نیست. لکن نباید زیاده‌ای در بین باشد فلذا در معامله‌ی دینار به دینار اگر دوازده عدد صد دینار را در مقابل یک هزار دیناری معامله کنید، و لو معامله نقدی باشد، بنابر احتیاط واجب این معامله اشکال دارد و این نتیجه‌ی تعدی از درهم و دینار به اسکناس در بحث ربای معاوضی است. ولی اگر دوازده عدد صد دیناری در مقابل یک هزار دیناری که هفته‌ی بعد پرداخت می‌شود معامله شود ‌زیاده‌ای در کار نیست.‌

سپس آورده‌اند: «فان کان الثمن فی الذمة و کان فیه زیادة فالاقرب عدم الجواز»

اگر مکلف بگوید هزار تومان می‌‌فروشم به هزار و دویست تومان یک ماهه، اقرب عدم جواز است. دلیل این نظر ایشان مطلبی است که بعدا بحث خواهیم کرد.

«و ان کان الثمن نقدیا و کان فیه الزیادة فالاقرب عدم الجواز».

توضیح این قسمت را سابقا دادیم به این‌که اگر ثمن، نقد و مشتمل بر زیاده باشد – مثل ‌دوازده صد تومانی در مقابل یک هزار تومانی نقد-، احتیاط واجب عدم جواز است.

«و ان کان الثمن ذمیا او نقدیا و لم یکن فیه الزیادة فهو جائز».

و اما اگر ثمن کلی فی الذمه و یا نقد باشد لکن مشتمل بر زیاده نباشد چنین معامله‌ای نافذ است.

##### تعلیقه دوم (جریان احکام مثلیات در بیع اوراق نقدیه)

تعلیقه دوم در رابطه با فروش پول به پول است. آقای حکیم فرموده‌اند: از آن‌جا که اوراق نقدیه از مکیل‌ها و موزون‌ها نیست، ربا در آن راه ندارد و تفاضل بین ثمن و مثمن جایز است. آقای صدر گفته‌اند: «لما کانت هذه الاوراق مثلیه فیجری علیها ما تقدم فی المثلیات»، بعد آورده‌اند: «الاحوط وجوبا فی مطلق المثلیات عدم جواز المعاوضة بازید منه فی الذمة من جنسه کبیع دینار نقدا بدینارین فی الذمة بل الاحوط عدم التفاضل فی مطلق المثلیات مع اتحاد الجنس[[149]](#footnote-149)». گفته‌اند: احتیاط واجب این است که در مطلق مثلیات از جمله این اوراق نقدیه نباید تفاضلی باشد تا بیع مثلی به مثل در ذمه، مشتمل بر زیاده، محقق نشود.

آقای سیستانی نیز فرموده‌اند: ما نیز همین را قائلیم و معتقدیم فروش پول به پول بناء بر احتیاط واجب اگر مشتمل بر زیاده باشد و نقدی هم نباشد (مثل فروش هزار تومان کلی فی الذمة‌، در مقابل هزار و دویست تومان یک ماهه)، اشکال دارد. به دلالت صحیحه حلبی (وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ وَ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيِّ وَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: مَا كَانَ مِنْ طَعَامٍ مُخْتَلِفٍ أَوْ مَتَاعٍ أَوْ شَيْ‌ءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ يَتَفَاضَلُ فَلَا بَأْسَ بِبَيْعِهِ مِثْلَيْنِ بِمِثْلٍ يَداً بِيَدٍ فَأَمَّا نَظِرَةً فَلَا يَصْلُحُ[[150]](#footnote-150)). مفاد روایت چنین است که بیع جنس به هم‌جنسش با اشتمال بر زیاده، اگر نسیه باشد جایز نیست. لذا اگر شما یک میلیون بفروشید به یک میلیون و دویست تومان یک ماهه، این می‌‌شود «نظره» که روایت می‌‌گوید: «و اما نظرة فلایصلح». البته مورد روایت غیر مکیل و موزون و الا در مکیل و موزون که زیاده موجب ربای معاوضی است.

«ما کان من طعام مختلف» یعنی مکیل و موزون به غیر جنس (یعنی گندم به برنج و نه گندم به گندم) است.

«أو شیء من الاشیاء یتفاضل»، یعنی غیر مکیل و موزون مثل اوراق نقدی -که آقای سیستانی قائلند مکیل و موزون نیست- در این دو مورد اگر بخواهید در یک طرف از ثمن و مثمن زیادی بگذارید (مثل یک ملیون به یک ملیون و دویست تومان)، اگر نقدا باشد عیب ندارد اما اگر نسیه‌ای باشد جائز نیست (فاما نظرة فلایصلح).

اما این‌که چرا ایشان و آقای سیستانی در این‌جا احتیاط واجب به عدم جواز در صورت نسیه می‌دهند، حال آن‌که روایت صریحا نهی کرده است (فاما نظره فلا یصلح) ‌به این دلیل است که مشهور بر طبق این روایت فتوی نداده‌اند فلذا ایشان احتیاط می‌‌کنند.

هنوز به بحث ربای قرضی در اوراق نقدیه نرسیدیم. ان‌شاءالله هفته‌های بعد.



[ادامه بحث ربا در اوراق نقدیه 1](#_Toc518436)

[مطلب اول شهید صدر؛ ظهور روایات در مثال بودن درهم و دینار برای نقد رائج 1](#_Toc518437)

[اشکال (عدم احراز الغاء خصوصیت) 2](#_Toc518438)

[مطلب دوم شهید صدر: جریان احکام مثلیات در بیع اوراق نقدیه 2](#_Toc518439)

[اشکال استاد (عدم ملازمه بین مکیل و موزون بودن و مثلی بودن) 3](#_Toc518440)

[ربای قرضی 5](#_Toc518441)

[بررسی کلام مرحوم شیخ حسین حلی در تبیین ماهیت پول 6](#_Toc518442)

**موضوع**: ربای معاوضی و قرضی /ربا /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث راجع به جریان و عدم جریان احکام ربای معاوضی و یا ربای قرضی در پول‌های اعتباری بود. نظر مشهور راجع به ربای معاوضی جریان آن در خصوص مکیل و موزون است. لذا هر چیزی که مکیل باشد -مثل گندم-، یا موزون باشد اگر به هم جنس خودش فروخته شود نباید مشتمل بر زیاده باشد و مساوی بودن ثمن و مثمن در مقدار امری الزامی است. بنابر این فروش دو کیل گندم خوب به یک کیل گندم خوب‌تر، ربای معاوضی و حرام بوده و این معامله باطل است. و همچنین است معامله دو مثقال طلای 18 عیار به یک مثقال و نیم طلای 24 عیار. لکن مشهور اسکناس را نه مکیل می دانند و نه موزون، بلکه آن را معدود می دانند.

در مقام بررسی دو تعلیقه و اشکال مرحوم آقای صدر بودیم..

## ادامه بحث ربا در اوراق نقدیه

#### مطلب اول شهید صدر؛ ظهور روایات در مثال بودن درهم و دینار برای نقد رائج

اولین تعلیقه ایشان این بود که ظاهر روایاتی که حکم را بر بیع دینار و درهم مترتب کرده بودند این است که در این روایات درهم و دینار مثال عرفی برای نقد رائج است؛ و از آن جا که نقدِ رائج آن زمان دینار و درهم بوده، اسم این دو آمده و حکم بر آن ها مترتب شده و گفته شده است: مثلا پرداخت 18 عدد درهم ردئ در مقابل اخذ 10 ‌درهم جیّد -ولو این که از جهت قیمت تساوی داشته باشند (چرا که 18 درهم ردئ مساوی یک دینار بوده است، کما این که ده درهم جید نیز مساوی با یک دینار بوده است)- جائز نیست. مگر این‌که در کنار 10 درهم جید، جنس دیگری که ارزش آن مساوی با 8 درهم ردئ است اخذ شود و الا در غیر این صورت این بیع ربوی است؛ و الا خصوصیتی برای این دو در بین نیست.

مرحوم آقای صدر فرمودند: ما جرأت بر افتاء نمی کنیم لکن احتیاط واجب جریان احکام بیع درهم و دینار (لایجوز بیع الدینار بالدینار بزیادة، ‌لایجوز بیع الدرهم بالدرهم بزیادة) در مورد بیع اسکناس است. لذا بیع دوازده اسکناس صد تومانی در مقابل یک اسکناس هزاری خلاف احتیاط واجب است.

##### اشکال (عدم احراز الغاء خصوصیت)

این مطلبی است که شاگردان ایشان نیز تمایل به این نظر دارند. لکن ما عرض کردیم مطلب ایشان موقوف است به الغاء خصوصیت در روایات وارده در احکام درهم و دینار؛ و الغاء خصوصیت مشکل است؛ چرا که جنس دینار و درهم از طلا و نقره ای بوده که مالیت ذاتیه دارند و از این جهت با اسکناس و پول های اعتباری که جنسشان هیچ مالیت عرفیه ای ندارند فرق می کنند. و شاید احکام ثابته در بیع درهم و دینار نیز به جهت ماده و جنسشان (یعنی طلا و نقره) بوده است.

#### مطلب دوم شهید صدر: جریان احکام مثلیات در بیع اوراق نقدیه

مطلب دوم ایشان -که در لابلای نوشته‌هایی که از ایشان تقریر شده است، آمده است- چنین است که: ممکن است قائل شویم موضوع ربای معاوضی مطلق مثلی است و قطعا اوراق نقدیه و ‌پول‌های رائج، مثلی هستند. به طور مثال اسکناس هزاری مثلی است و نه قیمی؛ قیمی چیزی است که غالبا مشابهش پیدا نمی‌شود مثل فرش دست‌باف، بخلاف فرش ماشینی که ‌مشابهش زیاد یافت می‌‌شود و لذا مثلی است.

ایشان می فرمایند: اصطلاح قیمی و مثلی در زمان ائمه علیهم السلام رائج نبوده و در هیچ روایتی نیز حکم بر عنوان مثلی و یا قیمی مترتب نگشته است، ولی وصف غالب اجناس مثلی، مکیل و موزون بودن بوده است. بخلاف معدودها که نوعا قیمی بوده اند. فلذا بعید نیست بگوییم ربای معاوضی ای که در روایات در مورد مکیل و موزون مطرح شده است (در معتبره عبید بن زراره آمده است: لا‌یکون الربا الا فیما یکال او یوزن[[151]](#footnote-151)، ‌یعنی ربای معاوضی در مکیل و موزون است) مثال عرفی بوده است برای مطلق مثلی. از همین رو ایشان در مثلی نیز احتیاط واجب کرده و فرموده اند در معامله مثلی به هم جنسش نباید زیاده ای در بین باشد[[152]](#footnote-152).

فلذا دو منشأ برای احتیاط واجب ایشان در اوراق نقدیه و قول به عدم جواز معامله دوازده اسکناسِ صد تومانی در مقابل یک اسکناس هزار تومانی وجود دارد[[153]](#footnote-153). یکی شبهه الغاء خصوصیت از احکام درهم و دینار و شمولیت این احکام نسبت به مطلقِ نقد رائج، و دیگری تعبیرِ مشیر بودن مکیل و موزون به مطلقِ مثلیات.

##### اشکال استاد (عدم ملازمه بین مکیل و موزون بودن و مثلی بودن)

به نظر ما جزم به وجه دوم نیز انصافا مشکل است. این‌که بگوییم مکیل و موزون در آن زمان عادتا مساوی با مثلی، و معدود مساوی با قیمی بوده است درست نیست. مثلا تخم‌مرغ معدود بوده، و در عین حال مثلی است. و این‌طور نیست که بگوییم مکیل و موزون در آن زمان ظهور در مطلق مثلی داشته است.

بله، تعبیر مثلی و قیمی تعبیری است که بعدا رائج شده است؛ لکن این دلیل نمی‌شود ادعا کنیم روایاتی که دلالت بر حرمت ربای معاوضی در مکیل و موزون می کنند ظاهر در حرمت ربای معاوضی در مطلق مثلی است. چرا که ما نسبت به ملاک حکم جاهلیم و شاید این حکم مختص به مکیل و موزون بوده و ‌شامل معدود نباشد -و لو آن معدود مثلی نیز باشد-. فلذا به نظر ما بیان دوم ایشان نیز ایراد داشته و ناتمام است.

پس دلالت روایات بر مدعای ایشان را ناتمام می دانیم. واما آیه ی شریفه ﴿حرم الربا﴾ نیز هیچ تایید و معاضده ای نسبت به قول مرحوم صدر ندارد. و اصلا به نظر ما، ظهور اولیه آیه شریفه به انصراف عرفی و با توجه به شان نزول ربای قرضی بوده و شامل ربای معاوضی نمی شود. بیان ذلک:

تعبیر ربا ظاهر در ربای قرضی است و ربای معاوضی ربائی است تعبدی. استظهار عرفی از کلمه ربا، ربای قرضی است کما اینکه شهید صدر گفته است. عرف، ربا را به معنای زیاده در مالیت می داند و نه زیاده در مقدار. لذا معاوضه ی دو کیل گندمِ درجه دو به یک کیل گندمِ درجه ی یک را خالی از اشکال می داند. لکن شارع از باب تعبد، زیاده در مقدار را نیز ربا می داند. فلذا راه شرعی برای تصحیح معاوضه ی مذکور این است که بایع دو کیل گندمِ درجه دو را در قبال ده هزار تومان فروخته، سپس با آن ده هزار تومان یک کیل گندمِ خوب را خریداری کنید تا دو ثمن با یکدیگر تهاتر کنند و ربای معاوضی نیز پیش نیاید. یا مثلا کسی که طلای دست دوم را در قبال طلای نو معاوضه می کند، باید ده گرم طلایِ دست دوم خود را به قیمت مثلا یک ملیون فروخته، و هشت گرم طلای نو را نیز به یک میلیون بخرد تا ربا پیش نیامده و ثمن ها تهاتر کنند. اما اینکه گفته شود فروشنده اجرت ساختِ طلای نو، ارزش افزوده، سود معامله، و ما به التفاوت عیار دو طلا و... را حساب می کند، تغییری در صورت مساله به وجود نمی آورد؛ چرا که بالاخره این فروشنده ده گرم طلای خود را با هشت گرم طلا معاوضه می کند و این یعنی ربای معاوضی که حرام است؛ فلذا راه تخلص از ربا همان است که گذشت.

بله، همان گونه که گفتیم از دید عرف حتی اگر ده گرم طلا را با هشت گرم طلای با عیارِ بیشتر یا نوعِ جدیدتر که مزد ساخت دارد معاوضه کنند، ربایی در بین نیست چرا که زیاده ای در مالیت نیست بلکه زیاده در مقدار است. لکن شرع همین زیاده در مالیت را ربای معاوضی و حرام می داند. لذا ادعای انصراف ربا به ربای قرضی -که زیاده در مالیت است- ادعای صحیحی است.

‌شأن نزول آیه نیز مرتبط به ربای قرضی است به این بیان: مشرکین و ‌اهل جاهلیت قیاسی مطرح می کردند که چه فرقی بین بیع نسیه[[154]](#footnote-154) و ربا وجود دارد؟! اهل جاهلیت می‌‌گفتند: بیع نسیه -که جائز است- چه فرق می‌‌کند با این‌که خریدار -که باید ثمنِ نقدی (مثلا ده هزار تومان) بپردازد-، به بائع مراجعه کرده و بگوید نتوانستم مبلغ ثمن را مهیا کنم به من یک سال مهلت بده و در عوض دو برابر ثمن را (یعنی بیست هزار تومان) به ازاء این تاخیر یک ساله خواهم پرداخت. رباء نسیه به معنای زیاده در ثمن به ازاء تاخیر در اداء آن است؛ و عینِ این جهت در ربای قرضی هم جاری است. پس چگونه ربای قرضی حرام و ربا در بیع نسیه جائز است و اصلا شاید بعضی بگویند کلام این دسته مطابق با موازین اقتصادی است. لکن حضرت حق می فرماید: اینان در اشتباهند که همه چیز را با فکر مادی می بینند؛ بیع حلال است و لو بیعِ نسیه، لکن ربا حرام است و لو به جهت تاخیر در اداء دین و از روی رضایت بدهکار.

این از ظهور اولیه و شان نزول آیه شریفه. لکن روایت این را شامل ربای معاوضی در بیع مکیل و موزون به هم جنسش، دانسته و بر آن تطبیق داده است. ما نیز تسلیم روایتیم، لکن آیه شریفه فی نفسه ظهور در این معنا ندارد و موردی نیز که روایت تفسیر کرده ربای در مکیل و موزون است و نه مطلق مثلی.

این راجع به ربای معاوضی.

### ربای قرضی

واما راجع به ربای قرضی؛ حکم اصل ربای قرضی که روشن است. حال مباحثی نیز دارد مثل این که آیا حیل ربا جایز است؟، یا اینکه آیا جعل جریمه برای دیر کرد جائز است یا خیر؟[[155]](#footnote-155) یا بحث از حکم شرعی اخذ کارمزد[[156]](#footnote-156).

این بحث‌ها اختصاصی به پول اعتباری ندارد، و ان ان‌شاءالله این مباحث را در آینده به نوبت بررسی کنیم.

بحث فعلی در مورد بررسی خصوصیت و ویژگی های اوراق نقدیه است و این که ببنیم آیا اصلا می توان احکام راجع به قرض درهم و دینار را در قرض پول های اعتباری جاری دانست یا خیر. فلذا اولا باید ماهیت پول را بررسی کنیم که آیا پول مثلی است یا قیمی؟ صرفا سند است یا خودش مالیت دارد؟ این‌ مطالب باید بررسی شود.

#### بررسی کلام مرحوم شیخ حسین حلی در تبیین ماهیت پول

در ابتداء مطالب مرحوم آشیخ حسین حلی در کتاب بحوث فقهیه، در بررسی ماهیت پول را بیان کرده و سپس توضیحاتی ارائه می دهیم.

ایشان می فرمایند: ابتداء باید دانست که مال دو نوع دارد. نوع اول آنی است که مالیتش ذاتی است. مثل مأکولات، ‌مشروبات، ملبوسات و امثال این موارد که مالیت این‌ها نیازی به اعتبار معتبر ندارد. انسان هنگام گرسنگی رغبت نوعیه پیدا می‌‌کند تا به دنبال مأکول و مشروب برود. یا هنگام برهنگی رغبت نوعیه پیدا می‌‌کند به دنبال ملبوس برود. و وقتی رغبت نوعیه ایجاد شد انسان به دنبال ملبوس و مأکول و مشروب برود از آن جا که به دست آوردن طعام و شراب و ملبوس از صاحبانِ آنها با توسل به زور و تحکم -با غض نظر از قبحِ این عمل- عملا مقدور نیست لذا انسان مجبور است رضایت صاحبان طعام و شراب و ملبوس و امثال این موارد را جلب کنند. جلب رضایت این دسته موقوف است به اینکه انسان یک چیزی به آن‌ها بدهد که مورد رغبت آنان باشد. معنای این مطلب این است که مالیت طعام و شراب و لباس ذاتیه بوده و نیازی به اعتبار معتبر ندارد.

نوع دوم آنی است که مالیت اعتباری دارد. این نوع، دو قسم دارد: قسم اول، آنی است که اختصاص به بعض اعصار و امصار نداشته و یک نکته عامه عقلائیه است. مثل مالیتی که عقلاء برای طلا و نقره و الماس و مانند آن اعتبار کردند. و الا اگر عقلاء برای طلا مالیت اعتبار نکنند (‌طلایی که نه قابل اکل و شرب است، و ‌نه لباسی است که «یواری سؤآتکم» باشد)، مالیتی پیدا نمی‌کند. ولی در همه عرف‌ها برای طلا و نقره و الماس و امثال آن اعتبار مالیت شده است.

قسم دوم آنی است که مالیت اعتباریه‌اش مختص به بعض عرف‌ها است. حال گاهی دولت اعتبارِ مالیت می‌‌کند مثل همین اسکناس‌ها، که دولت ایران یک نوع اسکناس اعتبار می‌‌کند، و ‌دولت عراق نوعی دیگر. گاهی غرض از این نوع اعتبار این است که جایگزین قسم اول از مالیتِ اعتباری (که طلا و نقره و الماس و امثال آن بود) شود، کما این که در اوراق نقدیه چنین است[[157]](#footnote-157). چرا که ابتداء اعتبارِ اوراق نقدیه از باب جایگزین شدن طلا و نقره در مبادلات بوده است. در زمان های قدیم سختی و صعوبتِ مبادله ی کالا به کالا موجب شد به مرور زمان -طبق آنچه در تاریخ گفته شده است- ‌مبادله کالا به کالا در شهرها و به تدریج روستاها کم‌رنگ شده، مالی که جنس آن زیاد بوده و در دسترس همگان بوده باشد را به عنوان نقد رائج انتخاب کنند. در بعض مناطق نمک؛ در بعضِ مناطقِ سردسیری، پوست حیوانات؛ و در بعضی دیگر از مناطق گوسفند، در بعض دیگر غلات –که گفته می شود در ایران در بسیاری از زمان ها اینگونه بوده است - نقد رائج و وسیله ی مبادله ی کالا شد.

به تدریج صعوبت این کار موجب شد بعضی از مناطق متمدن‌‌تر ضرب سکه کنند[[158]](#footnote-158).

قسم دیگر از پول اعتباری این تمبر‌ها است که اهدافی غیر از مبادله دارند، نظیر ‌نامه‌رسانی و یا امثال آن.

به نظر ما مطالب ایشان از این حیث که مالیت قسم دوم را بتمامه اعتباری دانسته اند ایراد دارد و بعض مطالب ایشان ناقص است که توضیح تفصیلی اشکالاتمان ان‌شاءالله در هفته بعد خواهد آمد.



[نکاتی راجع به فرمایش شیخ حسین حلی 2](#_Toc1503091)

[1. عدم تمامیت ادعای اعتباری بودن مالیت ذهب و فضه 2](#_Toc1503092)

[ناتمامیت ادعای اعتباری بودن بخشی از مالیت نقدین 2](#_Toc1503093)

[عدم ملازمه بین ارتفاع قیمت به سبب مسکوک بودن و اعتباری بودن مالیت 3](#_Toc1503094)

[2. عدم ملازمه بین اعتبار مالیت از جانب دولت و اعتباری بودن مالیت اوراق نقدیه 4](#_Toc1503095)

[مالیت حقیقیه یعنی تنافس العقلاء فی تحصیل الشیء 5](#_Toc1503096)

[اقسام سه‌گانه اوراق بهادار 5](#_Toc1503097)

[بررسی ادوار تاریخی اوراق نقدیه 7](#_Toc1503098)

[اولین دوره (امانت گذاشتن نزد صرافان و پرداخت اجرت امانت) 7](#_Toc1503099)

[دوره‌ی دوم (تبدیل امانت به دین و دفع سود به جای دریافت اجرت امانت) 7](#_Toc1503100)

[دوره‌ی سوم (جایگزین شدن دولت‌ها به جای صرافان و تاسیس بانک به جای صندوق‌ها) 8](#_Toc1503101)

[دوره چهارم (چاپ پول بدون این‌که سند مال باشد و پشتوانه‌ای داشته باشد) 8](#_Toc1503102)

**موضوع**: کیفیت مالیت و ادوار تاریخی اوراق نقدیه /ربا /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث در ماهیت اوراق نقدیه بود. مرحوم شیخ حسین حلی فرمودند: گاهی مالیتِ مال ذاتیه است و گاهی جعلیه و اعتباریه. قسم اول آنی است که انسان به حسب فطرت اولیه‌اش محتاج به آن شیء باشد مثل مأکول و مشروب و ملبوس و امثال آن، که این موجب آن است که عقلاء بر تحصیل آن شیء -بدون اعتبار هیچ معتبری- تنافس کنند.

قسم دوم خود بر دو نوع است: نوع اول قسمی است که مالیتش با اعتبار عام در جمیع اعصار و عرف‌ها محقق می‌شود مثل طلا، نقره، الماس. نوع دوم قسمی است که مالیتش با اعتبار مختص به بعض عرف‌ها محقق می‌شود، چه دولت اعتبار مالیت کند که غالبا چنین است چه غیر دولت -نظیر بیت کوین-.

ایشان فرمودند: غرض از اعتبار مالیتی که در عرف‌های مختلف متفاوت است گاهی جایگزین طلا و نقره شدن است تا ‌وسیله‌ی مبادله کالاها باشد، نظیر اسکناس‌های رائج. گاهی اهداف دیگری در بین است نظیر تمبر که به هدف نامه‌رسانی اعتبار مالیت برای آن شده است.

بعد نتیجه گرفته‌اند که نفسِ اوراق نقدیه مالیت دارند، منتها مالیت اعتباریه‌ای که توسط دولت‌ها به غرض جایگزینی طلا و نقره اعتبار می‌شود.

##### نکاتی راجع به فرمایش شیخ حسین حلی

قبل از بررسی اصل کیفیت مالیت اوراق نقدیه و ادوار تاریخی آن، نکاتی راجع به فرمایش مرحوم شیخ حسین حلی وجود دارد که عرض می‌کنیم:

##### عدم تمامیت ادعای اعتباری بودن مالیت ذهب و فضه

ادعای ایشان مبنی بر «اعتباری بودن مالیت ذهب و فضه» خلاف واقع هست، چرا که طلا و نقره منفعت استعمالیه و ذاتیه دارد زیرا برای زیورآلات استفاده می‌شود. بر خلاف ماده‌ی اوراق نقدیه که هیچ منفعت استعمالیه‌ای نداشته و تنها وسیله‌ای برای مبادله‌ی کالا می‌باشند. لذا صحیح نیست که بگوییم مالیت طلا و نقره مالیت اعتباریه است.

بله، این مطلب صحیح است که مواجه شدن با سختی مبادله‌ی کالا به کالا در بعض ادوار تاریخی -اعم از سختی حمل و نقل کالا برای مبادله، حفظِ کالای بیش از مقدار نیاز به منظور مبادله‌ی آن با کالایی دیگر، فراگیر نبودن قبول کالای عرضه شده، صعوبت سنجش قیمت‌ّها و قیمت گذاری کالاها و ...- منشأ آن شد که مردم یک معیار سنجشی از بین کالاها انتخاب کنند و بالطبع سراغ کالاهایی رفتند که دوام داشته و ‌به زودی فاسد نشده و حمل و نقلش آسان است، و این مطلب منجر شد که آرام آرام طلا یا نقره واحد سنجش قیمت‌ها گردد. لکن این‌گونه نیست که مالیت طلا و نقره اعتباریه باشد.

به عبارت دیگر: ‌بناء عرف بر این‌که طلا -به دلیل مطلوب بودن شرایط این جنس- معیار ارزش‌سنجی کالاها قرار گرفته و وسیله‌ی مبادله‌ی کالا قرار گیرد منافاتی با ذاتیه بودن مالیتش ندارد.

هر چند طبعا یکی از علل رغبت مردم به ذخیره کردن طلا و نقره این بوده است که این جنس وسیله‌ی مبادله‌ی کالا شده است. اما این مطلب دلیل آن نمی‌شود که گفته شود مالیت طلا و نقره اعتباری است.

###### ناتمامیت ادعای اعتباری بودن بخشی از مالیت نقدین

و اما ادعای «اعتباری بودن بخشی از مالیت طلا و نقره » اگر به این معنا باشد که معیار مبادله‌ی کالا قرار گرفتنِ طلا، موجب گران‌تر شدن طلا نسب به زمانی است که صرفا برای زیور آلات استفاده می‌شده است، چنین مطلبی واضح و مسلم و روشن نیست. فلذا این ادعا که بخشی از مالیت طلا و نقره اعتباری باشد را ما نمی‌فهمیم.

##### عدم ملازمه بین ارتفاع قیمت به سبب مسکوک بودن و اعتباری بودن مالیت

بله، مسکوک بودن طلا و نقره متضمنِ تضمین غیر مغشوش بودن طلا و نقره‌ی مسکوک به غیر طلا و نقره، و بالتبع منشأ رغبت نوعیه و در نتیجه ارتفاع قیمت طلا و نقره‌ی مسکوک می‌شود. کما این‌که در این زمان نیز امر چنین است به این‌که کالاهایی که مارک معروف دارند، گران‌تر از کالاهای دیگر می‌باشند به این دلیل که اطمینان مردم به سالم بودن این کالاها بیشتر است.

البته گاها اتفاق می‌افتاده است که مسکوک بودن موجب ازدیاد قیمت نمی‌شده است مثل زمانی‌که دولت‌ها بخاطر شرائط جنگی و مانند آن درهم و دینار مغشوش سکه می‌زده‌اند. لذا در بعض ازمنه دینار خالص به ازاء هیجده درهم قرار می‌گرفته است، حال آن‌که متعارف در درهم این است که ده درهم مساوی با یک دینار باشد -کما این‌که در روایات نیز مساوات ده درهم به یک دینار ذکر شده است- و علت این امر مغشوش بودن آن درهم بوده است.

و اما اگر ادعا شود سقوط قیمت نقدین به واسطه اسقاط اعتبار آن از جانب حاکمیت شاهدی بر اعتباری بودن بخشی از مالیت طلا و نقره است در جواب گوییم:

بله، اسقاطِ اعتبارِ دینار و درهم مسکوک از جانب حاکمیت موجب سقوط قیمت و ارزش آن‌ّ می‌شود، به این صورت که اسقاطِ اعتبارِ این‌چنینی سبب می‌گردد که مردم دیگر سراغ مسکوکاتی که توسطِ سلطان جدید از اعتبار ساقط شده است، نروند. به این دلیل که جامعه در مقام مبادله کمتر این‌گونه دراهم و دنانیر را قبول می‌کند. و ‌طبیعی است ریزشِ قبولِ این‌گونه مسکوکات از جانب مردم در مقام مبادله، موجب کم شدنِ ‌متقاضی و ازدیاد عرضه می‌شود، و این یک امر طبیعی در قانون عرضه و تقاضا است که وقتی عرضه‌ی کالا زیاد و تقاضای آن کم باشد، آن کالا ارزان شده و سقوط اعتبار و قیمت پیدا می‌کند. و این مطلب در هر قانون عرضه و تقاضایی وجود دارد. در هر قانون عرضه و تقاضایی وقتی رغبت به یک جنس کم شده و آن جنس در دست مردم زیاد شود، آن جنس ارزان خواهد شد. کما اینکه عکس این مطلب نیز صادق است به این‌که اگر رغبت به جنسی زیاد گردد و در کنارش جنس مذکور در بازار کم باشد، قیمت آن جنس بالا می‌رود. این مطالب مسلم است لکن ربطی به اعتباری بودن مالیت ندارد تا قائل به اعتباری بودن مالیت طلا و نقره یا اعتباری بودن بخشی از اعتبار طلا و نقره شویم.

توضیحِ این‌که گفته می‌شود: «تورم ناشی از قانون عرض و طلب، یا قانون عرضه و تقاضا» در این زمان چنین است: دولت‌ها برای کسری بودجه‌شان از بانک مرکزی استقراض می‌کنند. بانک مرکزی سریعا اقدام به چاپ اسکناس می‌کند تا این کسری بودجه را تامین کند. دولت ها این ‌اسکناس‌های جدید را وارد چرخه‌ی اقتصادی -اعم از بازار و بانک‌های عامل- می‌کنند تا حقوق کارمندان و و بدهی‌ّهای دولت به مردم و پیمان‌کاران و ... پرداخت شود. در نتیجه حجم نقدینگی و پول نقد در بین مردم زیاد شده و مردم با داشتن این اسکناس‌ّها به دنبال خرید و تهیه‌ی کالا از بازار می‌روند. از آن‌جا که ‌تولید ملی یا حتی اجناس موجود در بازار – اعم از زمین و دلار و سکه و طلا و ....- محدود است، تقاضای خرید بخاطر کثرت نقدینگی بالا رفته و در کنار آن عرضه‌ی کالاهای مختلف به دلیل ضعف بنیه‌ی اقتصادی کم می‌گردد، و همین باعث سقوط ارزش پول و گران شدن اجناس می‌شود، به این صورت که ‌حجم پولی که در دست شهروندان است، ولو زیاد باشد لکن هر چند تا چند ماه قبل با این حجم پول امکان خرید کالای بسیاری فراهم بود لکن الان با دو برابرِ این حجم نیز، آن قدرتِ خرید سابق محقق نمی‌گردد. و همین موجب تورم می‌گردد.

##### عدم ملازمه بین اعتبار مالیت از جانب دولت و اعتباری بودن مالیت اوراق نقدیه

هر چند حیث تعلیلی بودن اعتبار دولت برای مالیت اوراق نقدیه را قبول داریم، یعنی قبول داریم که اگر اعتبار مالیت برای اوراق نقدیه از جانب دولت نبود، اوراق نقدیه مالیت پیدا نمی‌کرد، لکن با این حال معتقدیم حتی مالیتِ اوراق نقدیه اعتباری نیست. به طور مثال همین کوپن کالاهائی که زمان جنگ تحمیلی در ‌کنار چهارراه‌ها مورد معامله و خرید و فروش قرار می‌گرفت، چگونه مالیت پیدا می‌کردند با این‌که کاغذ پاره‌ای بیش نبودند؟ آیا دولت برای آن اعتبار مالیت کرده بود؟ ابدا این‌گونه نبود. بلکه صرفا دولت این کوپن را به شهروندان اعطاء کرده و می‌گفت شما می‌توانید به فروشگاه‌ّهای معین مراجعه کرده و با در دست داشتن این کوپن‌ها کالا با قیمت ارزان‌تر تهیه کنید. صرف پشتوانه داشتن کوپن‌ها و تعهد دولت -به این‌که تحصیل کالای ارزان به واسطه‌ی آن‌ها محدود به زمان خاصی نیست و هماره ممکن است- موجب رغبت نوعیه‌ی مردم به تحصیل کوپن‌ها می‌گشت با این‌که این کوپن‌ها نه سندِ دین بودند و نه اعتبار مالیت برای آن‌ها شده بود.

حالِ اوراق نقدیه همان حالِ کوپن‌ها است. درست است که یک مبلغ اسمی برای اوراق نقدیه وضع شده است به این‌که این اسکناس ده هزار تومانی، آن دیگری پنج هزار تومانی و ... است،‌ لکن این مبلغِ اسمی منشأ مالیت نیست. و الا بنده نیز ممکن است در چاپخانه‌ی شخصی‌ام شبیه این اوراق را چاپ کرده و مبلغی اسمی روی آن‌ّها چاپ کنم، لکن با داشتن این اوراق چاپ شده ‌نه من پول‌دار می‌شوم و نه شما. اما اوراقی که در ازاء آن‌ّها پشتوانه و تعهدی وجود دارد به این‌که شما و کسی که این اوراق را در دست دارد با در دست داشتن آن‌ها می‌تواند ما یحتاج خویش از بازار را تحصیل کند مورد رغبت نوعیه عقلائیه به تحصیل آن‌ها می‌گردد، و همین تعهد و پشتوانه منشأ این رغبت می‌گردد.

###### مالیت حقیقیه یعنی تنافس العقلاء فی تحصیل الشیء

فلذا مالیت حقیقیه که همان تنافس العقلاء فی تحصیل الشیء باشد در مورد اوراق نقدیه نیز ثابت است. بله، منشأ این تنافس در اوراق نقدیه -به عنوان حیثیت تعلیلیه- اعتبارِ مالیت از جانب دولت و غیر دولت است. لکن همان‌گونه که می‌بینید در امثال این کوپن‌ها با این‌که اعتبار مالیت نشده بود اما رغبت نوعیه عقلائیه وجود داشت. فلذا مرحوم آقای تبریزی مثل بسیاری از بزرگان دیگر می‌فرمودند: این کوپن‌ها متعلق خمس قرار می‌گیرند چرا که مالیت پیدا کرده‌اند. در زمان ما نیز مثلِ بُن خرید کالا (که البته ما خیلی اطلاع نداریم) ولو در بازار مبادله نشود، مالیت دارد. این یک نظر فقهی است که اصلا امثال کوپن مالیت پیدا کرده است، در مقابل نظر برخی دیگر از بزرگان که قائلند کوپن و امثال آن صرفا سندی برای تعهد دولت است. به این‌که دولت کاغذ پاره‌ای به شهروندان اعطاء کرده و گفته است متعهد می‌شوم به کسی که این کاغذ را در دست دارد کالا با قیمت ارزان‌تر بفروشم و همین باعث می شود که شخص بتواند با قیمت کم‌تر تحصیل مال کند، و الا نفس این کوپن و بن خرید کالا مالیت ندارد.

به نظر ما قول اول از این دو نظر مختلف فقهی، عرفیت دارد. یعنی این موارد واقعا مالیت پیدا می‌کند چرا که ‌مالیت چیزی غیر از تنافس العقلاء لاجل تحصیل الشیء نیست که در امثال کوپن و بن خرید کالا نیز صادق است.

به عبارت دیگر: مالیت حقیقیه که همان تنافس العقلاء لاجل تحصیل الشیء است می‌تواند به سبب اعتبار معتبِر باشد و می‌تواند ناشی از سبب‌های دیگر باشد.

اساس بحث که باید دنبال شود، ‌این است که آیا اوراق نقدیه مالیت دارند -ولو مالیت اعتباریه (حال چه مالیت اعتباری و چه آن‌چه ما می‌گوییم یعنی مالِ به سبب اعتبار معتبر و در طول اعتبار معتبر که اعتبارِ معتبر حیث تعلیلی برای تحقق مالیت حقیقیه عقلائیه باشد) یا صرفا سند هستند؟ از مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی نقل کردیم که اوراق نقدیه صرفا سند هستند که ظاهرا کلام ایشان نسبت به بعض ادوار تاریخی حرف صحیحی است.

### اقسام سه‌گانه اوراق بهادار

به طور کلی برخی از اوراق بهادار قطعا مال هستند. برخی دیگر قطعا صرف سند می‌باشند. و قسم سومی نیز وجود دارد که محل اختلاف است به این‌که مال است یا سند.

در مورد اسکناس‌ها در این زمان معمولا اختلافی بین فقهاء نیست و مشهور این است که اسکناس‌ها مال هستند و نه سند، که این مطلب آثار فقهی‌ای دارد که بیان خواهیم کرد -هر چند مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی قائل به سند بودن اسکناس‌ شده‌اند که البته در آن زمان ظاهرا همین صحیح بوده است، و هر چند برخی در کتبشان از جمله کتاب ربا در اسلام می‌خواهند صحت قول ایشان را اثبات کنند که وجه کلامشان را در مباحث آتی عرض خواهیم کرد-.

اما مثل چک، سفته قطعا سند است و مال نیست. قسم سومی هم وجود دارد که حد وسط و مختلف‌فیه است که آیا مال است یا سند مال؟ در برهه‌ای از زمان چک‌های مسافرتی بسیار رواج داشت، چک‌های بانکی، از بانک‌های مختلف که هر بانکی چک تضمینی داشت. عده‌ای از بزرگان می‌گفتند این چک‌ها سند مال است و نه خودِ مال، سند پول است و نه خودِ پول. و لذا ثمرات فقهی بر آن بار می‌کردند، مثل این‌که می‌گفتند: اگر قرض‌تان یا خمس‌تان را با این چک‌ها بدهید اداء ‌دین و اداء خمس محقق نشده است چرا که صرفا سندی داده‌اید. اگر هبه کنید هبه شرعی محقق نشده است فلذا اگر مثلا یک چک ده میلیونی به یکی از بستگان ذی رحم بدهید، هبه‌ای محقق نشده است، چرا که در هبه قبض معتبر است و در این‌جا آن‌چه قبض شده است سند است و نه مال، فلذا مال موهوب قبض نشده و صاحب چک می‌تواند آن را باز ستاند. در مورد چک‌های مسافرتی نیز همین جور می‌گفتند.

* نکته (معیار بودن عرف و نه قانون)

مطلبی را عرض کنم: گاهی بین عرف و قانون فرق وجود دارد. معیار ما عرف است و نه قانون. از نظر قانون تمام این چک‌ها و تراول‌های پنجاه هزار تومانی که الان موجود است سند است، یعنی از نظر قانون بانک مرکزی مجاز به چاپ اسکناس و چاپ چک می باشد البته تا یک حد معینی (که حد آن را باید بعدا توضیح دهیم). دولت‌ها نیز از این چک‌ها استفاده می‌کنند. همین مطلب که دولت روی چک‌های تراول می‌نویسد «وجه این چک تضمین می‌شود»، حال آن‌که روی اسکناس‌ها چنین مطلبی نمی‌نویسد، نشان از آن دارد که چک‌های تراول از نظر قانون سند است و نه مال.

حال آن که عرف فرقی بین اسکناس و این چک‌ها نمی‌بیند. دولت ها مجاز به چاپ اسکناس در یک حد معینی می‌باشند و در کنار این اسکناس‌ها مقدار معینی نیز چک چاپ کرده و به دستان مردم می‌دهند، البته قدرت اقتصادی کشور فقط به اندازه اسکناس‌هائی است که دولت مجاز به چاپ آن بود. پس عملا هم پول و هم چک به دستان مردم رسیده و در چرخه‌ی مبادله قرار می‌گیرد، و بسیاری از مردم در معاملاتشان به همین چک‌ها اکتفاء می‌کنند. عرف فعلی این تراول ها را پول می‌داند. یعنی اگر شما یک چک پنجاه هزار تومانی به شخصی بدهید عرف می‌گوید: «بدهی خود را پرداخت کرد»، یا می‌گوید: «پنجاه تومان به وی بخشید». لذا این را باید عرض کنیم که در محل بحث ‌ما تابع عرفیم و نه تابع قانون، چرا که دنبال صدق عرفی عناوینی چون اداء‌ دین، ‌قبض و امثال ذلک هستیم.

#### بررسی ادوار تاریخی اوراق نقدیه

اگر بخواهد محل این اختلاف که آیا اوراق نقدیه مثل چک و امثال آن سند هستند، یا این‌که واقعا مال هستند -که مشهور بین متاخرین است- روشن شود، باید ادوار تاریخی این پول‌ها را بررسی کنیم. این پول‌ها چهار دوره داشته است:

##### اولین دوره (امانت گذاشتن نزد صرافان و پرداخت اجرت امانت)

در این دوره صاحبان طلا و نقره از آن‌جا که نگهداری طلا و نقره‌ در خانه‌شان را نوعی در معرض تلف قرار دادن، می‌دیده‌اند (چرا که هر آینه امکان غارت و دزدی و از بین رفتن وجود داشته است) اقدام به امانت‌گذاشتن اموالشان در نزد افراد متمول و پول‌دار شهر -که به عنوانِ صراف شناخته می‌شدند و مخزن‌هایی برای محافظت طلا و نقره داشته‌اند-، کرده و در قبال آن رسیدی که به امضای شخص امانت‌دار رسیده باشد از وی قبض می‌کردند، و امانت‌دار در رسید مذکور چنین ثبت می‌کردکه «آقای فلانی» یا «حامل این ورقه» ‌صد دینار نزد من امانت دارد و در مقابل این امانت‌داری اجرتی نیز اخذ می‌کرد. این بیان دوره اول بود.

##### دوره‌ی دوم (تبدیل امانت به دین و دفع سود به جای دریافت اجرت امانت)

دوره دوم از اینجا شروع شد که صراف‌ها دیدند نوعا بخش عمده‌ای از دراهم و دنانیرِ امانتی در دستانشان بدون استفاده مانده است. چرا که مردم به آن رسیدها و کاغذها اعتماد کرده و با همان کاغذها معاملاتشان را انجام می‌ هند و اصلا برای تحویل گرفتن درهم و دینار خودشان مراجعه نمی‌کنند. لذا به فکر افتادند که این اموال بلوکه شده‌ای که اطمینان دارند راکد خواهد ماند و برای گرفتن آن‌ها به ایشان مراجعه نمی‌کنند، را مورد استفاده قرار دهند. حال یا به دیگران قرض بدهند -که نوعا در غیر بلاد اسلامی ربوی بوده است- یا با آن تجارت کنند. پس به این نتیجه رسیدند که با وجود چنین عرفی، پول مردم را به ذمه بگیرند. از این مرحله به بعد این کاغذها سند دین بود به این بیان که وقتی صرافِ تاجر این کاغذ و سندِ دین را تحویل می‌داد، مجاز به هر گونه تصرفی در این مالِ امانتی بود. ولی هر زمانی که صاحبِ رسید پولش را مطالبه می‌کرد این صرافِ تاجر باید پول وی را دفع کند، و از آنجا که این تاجر مورد اعتماد بوده و تجارتش هم متوقف بر معتمدبودنش بوده است، عملا تخلف نمی‌کرده است. به تدریج وقتی مردم متوجه شدند که صرافین تاجر به اندازه کافی از پول‌های ذخیره شده استفاده می‌کنند، اقدام به ایجاد صرافی بسیار شد. لذا صرافان برای اینکه مردمِ بیشتری رغبت به امانت‌گذاری وجوهشان در نزد آنان کنند شروع کردند به پرداخت سود در ازاء طلا و نقره‌ای که از صاحبان آن به امانت اخذ می‌کنند. پس علاوه بر ‌رسید مبنی بر دین، سود نیز -بابت این‌که درهم و دینارشان را نزد ایشان گذاشته‌اند- پرداخت می‌کردند. پس در این دوره امانت‌‌داری به بدهکاری، و سند امانت به سند دین تبدیل شد.

##### دوره‌ی سوم (جایگزین شدن دولت‌ها به جای صرافان و تاسیس بانک به جای صندوق‌ها)

دوره ای بود که دولت‌ها از خواب بیدار شده و دیدند عجبا! که این صندوق‌های صرافان با پول عامه‌ی مردم چه تجارت پرسودی می‌کنند!!! لذا اقدام به تاسیس بانک کرده و عملا همان کار صندوق‌های صرافان را عهده‌دار شدند. و از آن‌جا که اعتبارِ دولت‌ها بیش از صرافان نیز بود -چرا که هر آینه ممکن بود که مثلا بعد از مرگ صرافِ تاجر ورثه‌ی وی اموال صاحبان پول را به ایشان بازنگرداند- مردم به ایشان بیش از صرافان اعتماد می‌کردند فلذا در این دوره دولت‌ها نقش همان صراف‌ها را ایفاء کردند. در این دوره نیز همچنان کاغذهای بانکی در قبال اموال ماخوذه سند بود، هر چند سند ودیعه نبود بلکه سند ذمه و دین بود و دولت‌ها به مردم بدهکار می شدند، چرا که دولت‌ها از این درهم و دینار استفاده می کردند. این رسید‌ها نیز بین مردم مبادله می‌شد و در معاملات از آن‌ها استفاده می‌شد. این زمان همان دوره‌ای است که کلام مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی ناظر به آن است به‌ این‌که این کاغذهای موجود در دستان مردم مثل ده دینار عراقی معادل است با ده مثقال طلا. این مربوط به این دوره سوم است.

البته در مورد این‌که آیا حتما نقود رائج در این دوره اینجا سند ذمه بوده یا سند تعهد، یعنی دولت متعهد بود به این‌که هر کسی این سند را بیاورد این مقدار به او پول بدهد یا واقعا خود را بدهکار به وی می‌دانست، بحثی است که انشاء الله هفته‌های بعد دنبال می کنیم.

##### دوره چهارم (چاپ پول بدون این‌که سند مال باشد و پشتوانه‌ای داشته باشد)

این دوره، دوره جدید است که اصلا نه سندی در کار است و نه ‌پشتوانه‌ای بلکه دوره چاپ پول و انداختن آن در جیب مردم است ولو بلغ ما بلغ!!! که انشاءالله هفته‌های بعد این دوره را بررسی می‌کنیم.



[اوراق نقدیه سند ضمان ذمه یا سند تعهد 2](#_Toc1756162)

[نظر شهید صدر (سند تعهد بودن در دوره سوم) 3](#_Toc1756163)

[دوره چهارم: چاپ اسکناس بدون تعهد و وجود پشتوانه‌ای از طلا و نقره 4](#_Toc1756164)

[قول مشهور، مالیت اوراق نقدیه در دوره چهارم 4](#_Toc1756165)

[ثروت دولت‌ها 4](#_Toc1756166)

[رد قول به سندیت اوراق نقدیه 5](#_Toc1756167)

[شواهد قول مشهور (مالیت اوراق نقدیه) 6](#_Toc1756168)

[شاهد اول 6](#_Toc1756169)

**موضوع**: کیفیت مالیت و ادوار تاریخی اوراق نقدیه /ربا /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث راجع به ماهیت پول بود که عرض کردیم طبق آنچه که در تاریخِ پول مطرح هست، چهار دوره بر آن گذشته است:

دوره‌ی اول چنین بود که چون نگهداری درهم و دینار به دلایل متعددی همچون مفقود شدن و غارت و سرقت از منازل و ... برای صاحبان آن امری خطرناک بود، فلذا آنان اقدام به امانت‌گذاری نقود رائج‌شان در نزد صرافان معتبرِ شهر -یعنی کسانی که بواسطه‌ی مخزن‌های بزرگی که داشته‌اند نقدینگی نگهداری می‌کردند-کرده و در قبال این امانت‌ها رسیدی تحویل می‌گرفتند.

دوره دوم چنین بود که بعد از مدتی صرافان به فکر تحصیل سود از راه تجارت و قرض دادن و... با دراهم و دنانیری که به طور معمول به صورت راکد در صندوق‌هایشان وجود داشت، افتادند. علت رکود و عدم بازپس‌گیری‌ امانات محوله از جانبِ عامه‌ی مردم، این امر بود که مردم در معاملاتشان به همان رسید‌های ماخوذه اکتفاء می‌کردند و بالتبع دراهم و دنانیز در مخزن صرافان راکد مانده و گردشی نداشت. در این دوره در حقیقت صرافان این وجوه را از مردم نه به عنوان امانت، بلکه به عنوان قرض اخذ کرده و در مقابل نه سندِ ودیعه، بلکه ‌سندِ اشتغال ذمه تحویل می‌دادند. امتیاز این دوره این بود که دیگر صراف‌ها بابت نگهداری امانت‌های مردم مبلغی دریافت نمی‌کردند، بلکه چه بسا به صاحبان وجوه سود نیز می‌‌دادند تا قدرت تجارتشان را با ترغیب مردم به قرض دادن وجوهشان به صندوق ایشان، افزایش بخشند.

در دوره سوم دولت‌ها به عنوان یک صراف بزرگ وارد عمل شده و جای صرافان جزء را گرفته و اقدام به معاملات بسیار سنگین‌تر وبزرگ‌تر کردند، چرا که وجوه قرض داده شده به بانک‌های دولتی قابل قیاس با وجوه مقروضه به صندوق صرافان نبود.

###### اوراق نقدیه سند ضمان ذمه یا سند تعهد

مرحوم شهید صدر در صفحه ۱۵۱ از کتاب البنک اللاربوی در مورد ادامه‌ی دوره دوم و چه بسا دوره سوم این بحث را مطرح کرده‌اند که سند‌هایی که به مردم تحویل داده می‌شده است آیا سند دین و ضمان ذمه بوده است و یا سند ضمان عهده؟ تا این‌که دارنده‌ی رسید بداند که طرف مقابلش (حال یا صراف در دوره‌ی دوم یا دولت در دوره‌ی سوم) متعهد است هر زمانی که صاحب مال رسید را به او تحویل داد فلان مقدار از طلا را پرداخت کند.

واما بیان فرق این دو:

اساسا از نظر اقتصادی ضمان ذمه با ضمان عهده فرق می‌‌کند. ضمان ذمه بدهکاری است، لکن ‌ضمان عهده مسئولیت و تعهد است. در سند دین و اشتغال ذمه، طرف مقابل بدهکار است و بدهکاری نیز بدون سبب محقق نشده و سبب عقلائی می‌خواهد – مثل استقراض یا این‌که طلبکار اجیر مدیون بوده و برای وی کاری انجام داده باشد. یا این‌که طلبکار، جنسی را به نسیه به مدیون فروخته باشد و ....- که همین بدهی موجب می‌شود دولت اقدام به چاپ رسید (که همان اسکناس باشد) کند به عنوان سند دین.

لکن در سند عهده چنین نیست، چرا که دولت می‌تواند ‌ابتداء به ساکن اقدام به چاپ پول کند بدون این‌که از مردم درهم و دیناری گرفته باشد، و یا بدون این‌که کسی برای او کاری کرده باشد. بلکه صرفا سندی چاپ کند به این‌که دولت متعهد است به دارنده‌ی این رسیدها این مبلغ را پرداخت کند. مثل همین اوراق قرضه‌هائی که دولت‌ها چاپ کرده -که البته بعد از انقلاب چاپ این اوراق در ایران متوقف شده و مبدل به اوراق خزانه که اوراقی غیر از اوراق مشارکت هستند، شد. علت این توقف، حالت ربوی داشتن اوراق قرضه بود- و چنین می‌گفتند که: هر کس این رسیدهایی که -به طور مثال- روی آن نوشته شده است هزار تومان، و ما در این زمان به قیمت نهصد تومان آن را می‌فروشیم، از دولت خریداری کند، دولت متعهد می‌‌شود در سال آینده در قبالِ این رسید، هزار تومان به وی پرداخت کند. هر چند گاهی که شرائط اقتصادی سخت می‌شد، دولت‌هائی که مورد علاقه‌ی مردم بوده و دلسوزیِ مردم نسبت به دولتشان را احساس می‌کردند، بدون سود اوراق قرضه را چاپ و انتشار می‌دادند که اوراق قرضه در چنین زمانی فقط جنبه‌ی کمک به دولت‌ها را داشته است. پس دولت در مقابل اوراق قرضه صرفا سند تعهد به شما داده است.

مثال دیگر برای ضمان عهده -که ضمان ذمه نیست- ضامن‌هایی است که وام افراد را ضمانت می‌‌کنند. چرا که هیچ‌گاه ضامن نمی‌گوید: من این ده ملیونی که این دوست‌مان وام گرفته است را به بانک بدهکارم!!! چرا باید من بدهکار باشم؟! دوستم بدهکار است، چه ربطی به من دارد؟! بله، من ضمان عهده دارم و نه ضمان ذمه. لذا تعدد ضامن نیز به معنای ضمان ذمه‌ی چند نفر بابت یک وام نیست.

گاهی نیز ضمان عهده در اعیان است. مثلا مستأجر می‌‌گوید: در برابر عین اجاره گرفته شده، متعهدم. یعنی در رابطه با خساراتی که این عین می‌بیند متعهدم که آن را از اموال خودم پرداخت کنم.

حال بحث ثمرات فقهی اختلاف بین ضمان ذمه و ضمان عهده را ‌ان‌شاءالله در مباحث آتی پیگیری می‌کنیم، لکن فرق روشن بین این دو این است که اگر هیچ سببی برای بدهکاری وجود نداشته باشد، رسیدِ تحویل داده شده نمی‌تواند سندِ ضمان ذمه و سند دین باشد، بلکه نهایتا سند ضمان عهده است. مثل شرکتی که عیدی آخر سال به کارمندانش را به صورت چک می‌‌دهد. یا پدری که به فرزندش چک می‌‌دهد تا بعد از تاریخِ سررسیدِ چک، به بانک مراجعه کرده از حساب پدر پول برداشت کند.

نظر شهید صدر (سند تعهد بودن در دوره سوم)

مرحوم آقای صدر کفه‌ی احتمالِ سند تعهد بودن این اوراق در دوره‌ی سوم را سنگین‌تر دانسته و شاهدی برای ضمان عهده ذکر کرده است به این‌که: در فرض مفقود شدن یا تلف شدنِ رسید، آیا بانک موظف بوده تا به صاحب رسیدِ مفقوده یا تالفه چیزی پرداخت کند؟ اگر رسید سند دین بوده باشد، صراف موظف به پرداخت می‌بوده است. فلذا ‌اگر این اسکناس‌ها سند ذمه و دین باشند، بانک موظف است معادل این اسکناس به صاحب اسکناس طلا و نقره پرداخت کند.

اما اگر دولت اعلام کند: «اسکناس‌های قدیمی از اعتبار افتاد‌ه است و صاحبان آن مجازند فقط تا فلان تاریخ برای تبدیل اسکناس‌های قدیمی به جدید مراجعه کنند، در غیر این صورت دیگر حقی ندارند»، این‌گونه اعلام با سند عهده سازگار است و نه با سند ذمه. زیرا اگر سند ذمه باشد، این دین ساقط نمی‌شود الا به دفعِ دین از جانب بدهکار. آقای صدر می‌‌گوید: این‌که بانک مراجعه‌ی بعد از تاریخ مقرر را قبول نمی‌کند، یعنی برای خود تعهدی در قبال آن اسکناس قدیمی نمی‌بیند بدین معناست که اسکناس را سند دین و ضمان ذمه نمی‌داند بلکه سند ضمان عهده می‌داند. همچنین است اگر اسکناس تلف شود که بانک تعهدی در قبال آن و دفع معادل آن از طلا و نقره برای خود نمی‌بیند. همین موارد شاهد بر آن است که این‌ها سند ذمه نبوده؛ بلکه سند تعهد است. و این تعهد نیز مطلق و الی یوم القیامة نبوده، بلکه مضیق به محدوده‌ی زمانی و مشروط به شروطی بوده است.

##### دوره چهارم: چاپ اسکناس بدون تعهد و وجود پشتوانه‌ای از طلا و نقره

دوره‌ی چهارم دوره‌ی جاهلیت قرن عشرین است. دولت‌ها اقدام به چاپ اسکناس می‌‌کنند بدون هیچ تعهدی. یعنی دولت تعهدی در مقابل صاحبان اسکناس ندارد لذا صاحب اسکناس نمی‌تواند با مراجعه به بانک به اندازه‌ی معادل مبلغ اسکناسش، طلا و نقره اخذ کند. در حدود سال 1345 در کشور آمریکا و بعد از آن در ایران و کشورهای دیگر به صورت رسمی روی اسکناس‌ها چنین نوشتند که: «دولت هیچ تعهدی به پرداخت چیزی معادل این اسکناس، در قبال صاحب آن ندارد» -بر خلاف اسکناس‌های قدیمی و بر خلاف چک‌ تراول‌های فعلی-.

دوره چهارم دو ویژگی دارد: یکی این‌که دیگر اصلا طلا و نقره پشتوانه نیست. لذا دولت‌ها برای جلوگیری از تورم، بنیه‌ی اقتصادی کشور را حساب می‌‌کنند و نه فقط ذخائر ارزی و ذخائر طلا و نقره کشور را. بنیه‌ی اقتصادی عبارت است از قدرت تولید یک کشور. در این دوره نهایت پشتوانه‌ی چاپ اسکناس، مجموع بنیه‌های اقتصادی کشور است که دولت‌ها به آن نیز ملتزم نیستند، غلذا برای خلاصی از مشکل کمبود بودجه و کسری بودجه، ‌بدون پشتوانه پول چاپ می‌‌کنند تا بتوانند بدهی‌های خود به پیمان‌کاران و کارمندان و عامه‌ی مردم را پرداخت کنند.

###### قول مشهور، مالیت اوراق نقدیه در دوره چهارم

ادعای مشهور فقهاء معاصر این است که در دوره‌ی چهارم خود اوراق نقدی مالیت پیدا کرده و از سندیت خارج شده است. و این‌که برخی هنوز هم قائل به «سندیتِ اسکناس‌ها برای ذخائری که دولت‌ها دارند» شده‌اند، اشتباه است.

ثروت دولت‌ها

بله، از نظر اقتصادی چاپ اسکناس دولت‌ها را ثروتمند نمی‌کند. چرا که کثرت چاپ اسکناس از جانب دولت‌ها منجر به زیاد شدن طلبکار می‌شود. طلبکار به معنای اعم از طلب دین یا طلب وفاء به تعهد. یعنی مردم با اخذ این اسکناس‌ها اقدام به خرید از بازار می‌کنند، و باید جنس در بازار مهیا باشد و الا چگونه خرید کنند؟! فلذا اگر دولتی تولید نداشته و قادر به وارد کردن اجناس از خارج کشور نیز نبوده و تنها هنرش چاپ پول باشد، می‌‌شود مثل آن دولت آمریکای جنوبی که تورمش یک ملیون و حدودا چهارصد درصد شده بود که نقل کرده‌اند شهروندان معمولی این کشور حقوقِ یک ماهه‌ی خود را برای خرید یک کیلو پنیر خرج می‌کردند. در جنگ جهانی دوم نیز چنین بود. در این کشورهای اروپایی -که الان فخر می‌‌فروشند-، ‌این‌گونه بود که شخص مراجعه کننده به رستوران غذا برای مصرف غذا باید مبلغ بالایی به صاحب رستوران دفع می‌کرد و در آخر نیز صاحب رستوران خطاب به وی می‌‌گفت: «حینِ ورود مبلغ غذا مثلا بیست و پنج هزار فرانک بود، لکن الان ارتفاع قیمت پیدا کرده و پنجاه هزار شده است». این امر نتیجه‌ی چاپ بی‌رویه‌ی اسکناس از جانب دولت‌ها بود.

###### رد قول به سندیت اوراق نقدیه

این‌که در کتاب ربا در اسلام حدود صفحه ۹۳ آمده است -کما این‌که مرحوم آقای مطهری در کتاب‌شان، و برخی دیگر از آقایان نیز این مطلب را آورده‌اند - که اسکناس مالیت نداشته و صرفا ‌سند است، مخدوش است به این‌که:

منظور از سند چیست؟ اگر مراد از نفی مالیت و اثبات سندیت این باشد که اسکناس‌ّها برای دولت‌ها ثروت نمی‌آورد، مطلبی است مسلم که شک در آن راه ندارد. ما مثال زده و می‌‌گفتیم مثل این‌که: «یک ملک التجار ورشکسته‌ای که هیچ چیز ندارد، مغازه هایش خالی از جنس بوده و ‌فقط یک چاپخانه دارد، به کارمندهایی که به آن‌ها نیز بدهکار است بگوید: با کاغذ‌هایی که قبلا تهیه کرده بودیم سند چاپ کنید به مثلا ٬ده هزار تومانِ ملک التجاری٬، ٬پنجاه هزار تومان ملک التجاری٬، و زیر آن بنویسید ٬ملک التجار تعهد می‌‌دهد٬ -و الا اگر تعهد ندهد که فرقی با چاپ اسکناس توسط دیگران ندارد-.‌ آیا این ملک التجار با چاپ چنین پول‌هایی ثروتمند می‌شود؟ مسلما چنین نیست. چرا که با هر رسیدی که چاپ می‌‌کند خود را بیشتر متعهد و بدهکار می‌‌کند. فلذا دولت‌ها با چاپ اسکناس ثروتمند نمی‌شوند، ‌این درست است.

اما این اسکناس‌ّها برای مردم هیچ تعهدی ندارند و صرفا ایشان از این اسکناس‌ها برای تهیه لوازم زندگی خود استفاده کرده و اسکناس‌ها وسیله‌ای برای گردش سرمایه در بازار می‌باشند. هر چند روزبه‌روز به خاطر ضعف بنیه اقتصادی کشور و چاپ زیادِ اسکناس، ‌قدرت خرید مردم به لحاظ حجم اسکناس بالا می‌رود -به این صورت که تا کنون ده نفر به بازار مراجعه داشتند، لکن حال که پول زیاد چاپ شده است به دست صد نفر از آنان پول رسیده و همگی به بازار مراجعه می‌کنند-، لکن از آن‌جا که جنس موجود در بازار به اندازه تعداد نفرات کم است طبعا آن جنس گران شده و همین امر موجب می‌شود هر چه حجم نقدینگی بالا برود قیمت کالا نیز بالا رود، و این حالت تسلسل‌وار مدام ایجاد تورم می‌‌کند. تورمی که در یک حد کم (حدود ‌نیم درصد) در کل کشورها طبیعی است، لکن تورم اگر به بالاتر از این مقدار برسد ‌غیر طبیعی می‌‌شود.

بله، مرادِ ما از تعهد دولت، تعهدی که در دوره‌ی دوم و سوم بوده است، نیست تا دولت در قبال این اسکناس‌ها متعهد باشد معادل مبلغ اسکناس، طلا به صاحبان اسکناس بدهد. بلکه به این معناست که دولت در قبال ارزاق مردم و ما یحتاج آنان که به واسطه‌ی این اسکناس‌ها تهیه می‌کنند، مسئول است. لذا دولت‌ها با چاپ اسکناس ثروت‌مند نمی‌شود، بلکه آن‌چه ثروتِ دولت را بالا می‌برد آنی است که موجب موفقیتِ دولت در عمل به تعهداتش می‌گردد که بیان باشد از تقویت بنیه‌ی اقتصادی کشور. و از آن‌جا که دولت‌ها متصدی اقتصاد مردم شده‌اند، این‌گونه نیست که بگویند ما پول چاپ می‌‌کنیم و ‌هیچ کار دیگری نداریم -که اگر این‌گونه باشد اسکناس‌های دولتی در بین مردم ارزشی پیدا نمی‌کنند. کما این‌که اگر یک انسان بسیار معتبر اقدام به چاپ اسکناس کند، آن اسکناس در بازار مالیت پیدا نمی‌کند-. و ارزش اسکناس‌هایی که دولت‌ها چاپ می‌‌کنند بخاطر تعهداتِ غیر رسمی است که دولت‌ها در قبال تامینِ اقتصادِ مردم، دارند.

خلاصه آن‌که: آنچه موجب مالیت اسکناس‌های دولتی است تعهد‌ات غیر رسمی دولت‌هاست به تامین ما یحتاج مردم. بالاخره یا دولت‌ّها باید اقتصاد مردم را تامین کنند و یا باید به بخش خصوصی واگذار کرده- حال یا به طور ‌کلی واگذار کنند که البته عملا واگذاری صددرصدی به بخش خصوصی نمی‌شود، یا بخشی از مسئولیت را به ایشان محول کنند-، خودشان فقط به امور ارتش و حفظ امنیت بپردازند و در قبال اقتصاد مردم مسئولیتی نداشته باشند.

به نظر ما حق با مشهور است که می‌‌گویند در دوره‌ی چهارم اسکناس‌ها به هیچ وجه سندیت ندارند، نه سند ذمه و نه سند عهده؛ بلکه خودشان نزد عرف مالیت دارند.

ما شواهدی بر این ما اقامه کرده و بعد از آن آثار عملی فقهی و عقلائی سندیت یا مالیت اسکناس‌ها را یکی پس از دیگری بررسی می‌‌کنیم.

###### شواهد قول مشهور (مالیت اوراق نقدیه)

شاهد اول

اولین شاهد این است که اگر اوراق نقدیه سندیت داشتند، چرا بانک‌ّها بعد از اتمام تاریخ اعتبار این اوراق، تعهدی به تبدیل این اوراق قدیمی به اوراق جدید ندارند؟ اگر این اسکناس‌ها سند دین بود، دولت باید بدهی خود را اداء کند، حتی در فرضی که سند سوخته باشد و صاحبِ سند تکه‌های سوخته‌ی‌ سند را برایِ اخذ طلبش بیاورد. حال آن‌که دولت‌ها در قبال این شخص می‌‌گویند ما ملزم نیستیم قبول کنیم. این نشان از این دارد که اوراق نقدیه مال هستند و نه سند.

آقای صدر در مورد این شاهد چنین می‌‌گوید: این شاهد تمام نیست، چرا که ‌ممکن است بگوییم اوراق نقدیه سند تعهد هستند، لکن دولت‌ها صرفا متعهدند که اگر شهروندان در محدوده‌ی زمانی‌ای که اوراق مذکور از اعتبار ساقط نشده باشد یا تلف نشده باشد، به دولت مراجعه کنند، دولت اوراق نقدی قدیمه را به اوراق جدید تبدیل خواهد کرد.

تفصیل بررسی و نقد این شاهد و شواهد دیگر ان شاء الله در مباحث آتی خواهد آمد.



[سندیت یا مالیت اوراق نقدیه 1](#_Toc2376712)

[نظر خلاف مشهور شهید مطهری (سندیت داشتن تمبر) 2](#_Toc2376713)

[شواهد قول مشهور (مالیت اوراق نقدیه) 3](#_Toc2376714)

[شاهد اول (اسقاط اعتبار) 3](#_Toc2376715)

[دو مناقشه بر شاهد اول 4](#_Toc2376716)

[مناقشه اول (سند تعهد بودن) 4](#_Toc2376717)

[مناقشه دوم (وجود شرط ارتکازی) 4](#_Toc2376718)

[شاهد دوم (صدق اداء دین با دادن پول نقد به مدیون) 5](#_Toc2376719)

[مناقشه در شاهد دوم (متضرر شدن بدهکار در صورت قول به لزوم تعویض اسکناس) 7](#_Toc2376720)

[شاهد سوم (عدم جواز امتناع طلبکار از قبول اسکناس) 8](#_Toc2376721)

**موضوع**: مالیت یا سندیت اوراق نقدیه /ربا /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث راجع به این بود که در دوره چهارم از ادوار پول، پول سند است- یعنی صاحب پول در حقیقت صاحب سند مالکیت یک مالی است که این پول سند آنست- یا این‌که خودش مال است؟

###### سندیت یا مالیت اوراق نقدیه

معمولا وقتی می‌خواهند برای جایی که چیزی سند نبوده و خودش مالیت دارد – که طبعا مالیتش اعتباری است تا تشبیه اسکناس به آن وجه داشته باشد– مثالی ذکر کنند از تمبر یاد کرده و می‌گویند: مکلف از دولت تمبری خریداری می‌کند که یک ارزشی دارد، که اگر تا آخر سال آن تمبر را مصرف نکند، دفع خمس آن واجب است چرا که تمبر مالیت دارد، فلذا روی تمبر می‌نویسند مثلا صد ریال،‌ یعنی ارزش این تمبر صد ریال بوده و بواسطه‌ی آن می‌توان نامه‌ای را از نقطه‌ای به نقطه‌ای معین فرستاد و یا برای کارهای دیگر از آن استفاده کرد.

نظر خلاف مشهور شهید مطهری (سندیت داشتن تمبر)

هرچند از مرحوم آقای مطهری در صفحه 92 کتاب مسئله ربا چنین نقل شده است که: «در مسئله تمبر، من خودم در حاشيه رساله آقاى ميلانى نوشته‏ام [كه‏] مسئله تمبر به عقيده من هيچ درست نيست. اينكه مى‏گويند تمبر خودش ماليت دارد و مثلًا يك تمبر دو ريالى دو ريال ماليت دارد، صحيح نيست. تمبر به منزله رسيدى است براى دولت. دولت كه مى‏خواهد پاكت مرا برساند دو ريال مى‏خواهد بگيرد. تمبرى كه من روى پاكت مى‏زنم، رسيد پول من است نه اينكه تمبر ماليت دارد»، بعد ایشان در ادامه می‌گویند: « در اسكناس هم بعيد نيست كه همان حرف شما درست باشد». یعنی اسکناس هم در واقع سند باشد که صاحب اسکناس این مقدار از دولت طلب دارد، یا این‌که این مقدار حق خرید دارد و دولت این مقدار به وی حق خرید داده است و سند این مدعا نیز همین اسکناسی است که در دستان من است. شبیه اینکه شخص مالک فروشگاه‌های زنجیره‌ای که‌ به افراد کم‌بضاعت و یا به افراد دلخواه و یا برای کارمندان خویش قبضی صادر کرده و ‌در آن قبض مقدار خرید را مشخص می‌کند -مثلا ‌صد هزار تومان-. ‌این افراد با این قبوض به فروشگاه‌ها مراجعه کرده و به اندازه‌ی مبلغ معین خرید می‌کنند و در واقع آن قبض سند است -حال یا سند طلب صاحب قبض از صادر‌کنندی قبض است، ویا نه این‌که طلب باشد بلکه صادر کننده‌ی قبض این حق را برای این اشخاص قائل است که این مقدار خرید کنند، فلذا این سند را به آن‌ها داده است-.

این مطلب را از مرحوم مطهری نقل کردیم تا بگوییم همین مثال معروفِ چیزی که مال هست و سند نیست یعنی تمبر هم در این کتاب مورد مناقشه قرار گرفته است.

اما مثال معروف و قعطی چیزی که سند است و مال نیست، چک‌هایی که افراد صادر می‌کنند -حال یا در وجه عامل یا در وجه شخصی یک فرد-. و اما بحث اصلی این است که اسکناس‌های رائج نظیر چک سند می‌باشند یا مثل تمبری هستند که در نظر مشهور مال است و نه سند؟

ما در مقامِ ارائه‌ی شواهدی بر مالیت داشتن اسکناس‌ها بودیم. و اما این‌که آیا جمع بین سندیت و مالیت اسکناس -یعنی این‌که بگوییم اسکناس در عین این‌که مزایای مال را دارد، حقیقتش سند است- امکان دارد[[159]](#footnote-159) یا خیر؟

###### شواهد قول مشهور (مالیت اوراق نقدیه)

شاهد اول (اسقاط اعتبار)

شاهد اول بر مالیت داشتن اسکناس‌ها شاهدی بود که مرحوم آقای صدر نیز مطرح کرده بودند به این‌که: اگر اسکناس سند باشد معنا ندارد دولت‌ها اعتبار اسکناس‌ها را ‌اسقاط و الغاء کرده و بگویند: «تا فلان تاریخ اگر این اسکناس‌ها را آوردید تبدیل به اسکناس‌های نو می‌کنیم و الا بعد از آن تاریخ چیزی به شما نخواهیم داد». فرض کنید شخصی از دولت چک داشته و طلبکار است، آیا ‌دولت می‌تواند بگوید: «تا فلان آن تاریخ اگر چک را آوردید به شما پول می‌دهیم، و الا ‌فردای آن روز اگر مراجعه کنید به شما پولی داده نخواهد شد؟!» مسلما چنین نیست و این چک، سند طلبکاری صاحبِ آن از دولت است و مدیون نمی‌تواند برای طلبکار خویش وقتی برای مراجعه مقرر کند، به گونه‌ای که اگر طلبکار مراجعه نکرد حق وی ساقط شود. حال آن‌که در مورد اسکناس‌های رائج این مطلب عقلائی است و دولت‌ها می‌گویند: اگر تا فلان تاریخ اسکناس‌های قدیمی که از اعتبار انداخته‌ایم را نیاورید، بعد از آن تاریخ از تبدیل آن‌ها به اسکناس‌های جدید معذور خواهیم بود.

و یا اگر طلبکار با در دست داشتن چکی که بخشی از آن-مثل نصف آن- سوخته به مدیون مراجعه کرده و بگوید: «چک شما وصول نشده است، به دست شخص دیگری نیز نداده‌ایم که وصول کند، لکن این چک سوخته است»، و مدیون نیز کلام وی را قبول کند، مدیون به این شخص بدهکار است ولو چکی در بین نیست و سوخته است. حال آن‌که اگر مدیون (یعنی دولت و بانک) به طلبکار خویش پولی داده باشند که بخشی از آن یا کل آن سوخته باشد، در چنین فرضی اگر طلبکار به بانک مراجعه کند، بانک می‌‌تواند به وی بگوید: ما ملزم به تبدیل این اسکناس‌های سوخته و تبدیل به احسن کردنش نیستیم. همین امر نشان از آن دارد که پول مال است و نه سند.

لذا اینکه بانک‌ها در مقابل قسمت باقی مانده از پول‌هایی که بخشی‌شان تلف شده، اسکناس جدید پرداخت می‌کنند از باب ارفاق و یا الزام قانونی از جانب دولت است و الا بانک می‌تواند بگوید: مسئولیتی در قبال پولی که سوخته و یا به شکل دیگری تلف شده است، نداریم.

دو مناقشه بر شاهد اول

البته قائلین به سندیت اسکناس‌ها ممکن است در مقابل این شاهد به دو نحو مقاومت کنند:

مناقشه اول (سند تعهد بودن)

اول: بگویند اصلا ما معتقدیم اسکناس سند تعهد است نه سند دین[[160]](#footnote-160)، و تعهد دولت مضیق و ‌محدود است به این‌که: «دولت در قبال کسی که این اسکناس‌ها را طبق مقررات و در زمان مقرر بیاورد متعهد بوده و اسکناس‌های قدیمی وی را به اسکناس‌های جدید تبدیل می‌کند، و الا بعد از تاریخ مقرر تعهدی نسبت به اسنادی که اعتبارشان ساقط شده (یعنی اسکناس‌های قدیمی) ندارد».

مناقشه دوم (وجود شرط ارتکازی)

دوم: حتی اگر اوراق نقدیه را سند ذمه و دین بدانیم، جعل شرط ارتکازی برای ذمه امکان دارد. مثالی برای شرط ارتکازی بیان کنیم: شما هنگام خرید از فروشگاه کارت می‌کشید. بعضی می‌گویند: همین که مبلغ خرید این کالاها از حساب شما خارج شده به حساب فروشگاه منتقل شد، اداء ثمن و قبض محقق شده است. اما اگر فقیهی این مطلب را قبول نداشته و این مورد را از مصادیق قبض نداند چه خواهد کرد؟ آیا خریدار در حد فاصل زمانی بین کشیدن کارت و بین قبض مبلغ از حساب توسط صاحب فروشگاه، مدیون است؟ چه بسا این مدت بسیار طولانی شود و یا اصلا بدون این که مبلغ مذکور از حساب خارج شود به حساب دیگری منتقل شود. اینجا ممکن است گفته شود: یک شرط ارتکازی وجود دارد به این که وقتی خریدار کارت کشید شرعا و عرفا برئ الذمة‌ شده و دیگر بدهکار نیست.

در مقام نیز می‌توانیم بگوییم: شرط ارتکازی این است که و لو دولت به صاحب اسکناس مدیون است و این اسکناس سند دین و ذمه است، لکن بدهکاری دولت شرطی ارتکازی دارد به این که اگر صاحب اسکناس در تاریخ مقرر برای تبدیل اسکناس قدیمی -که اعتبارش ساقط شده است- به اسکناس جدید مراجعه نکند دولت نسبت به وی برئ الذمة‌ است.

بالاخره مدت زمان مدیدی است که ما به اسقاط اعتبار اسکناس های قدیمی و تبدیل آن به اسکناس جدید خو گرفته‌ایم و همین انس می‌تواند سبب وجود شرط اتکازی باشد.

البته ما نمی‌گوییم این جواب در نظر ما صحیح است، ولی می‌گوییم ممکن است قائلین به سندیت اسکناس این‌گونه جواب دهند.

شاهد دوم (صدق اداء دین با دادن پول نقد به مدیون)

شاهد دوم این است که عرف، دادنِ چک از جانب مدیون به طلبکار را اداء دین نمی‌داند. بلکه اداء دین وقتی صدق می‌کند که این چک وصول شود. فلذا اگر چکِ طلبکار بسوزد و یا طلبکار چک را گم کند -به گونه‌ای که یا یقین داریم کسی این چک را نخواهد یافت و یا این که می‌دانیم یابنده‌ی آن نخواهد توانست چک را وصول کند، فلذا با گم شدن چک خطری متوجه بدهکار نیست-، ‌در ارتکاز عقلائیه هنوز هم مدیون، مدیون است و لو به طلبکارش چک داده باشد. این مطلب نشان از سند بودن چک دارد. در همین فرض اگر مدیون به جای چک، پول نقد به دست طلبکار بدهد، برئ الذمة خواهد شد و طلبکار نمی‌تواند بعد از سوختن اسکناس‌ها دوباره دین را مطالبه کند.

بله، البته که عرف بین چک و تراول های موجود فرق قائل بوده و تراول را نقد می داند. شاهدِ مشهور فقهاء -از جمله مرحوم آقای صدر و ‌مرحوم آقای تبریزی- بر مالیت اسکناس – ونه سندیتِ آن- همین شاهد است.

این مطلب لازمه‌ای دارد که آقایان به آن ملتزم هستند و آن این که: اگر شخصی از سال‌های قبل به زید بدهکار باشد، و از درآمد امسالش مبلغی را در حسابش کنار گذاشته باشد تا دینش اداء کند، حال چک کشیده و به زید می‌گوید: « این چک را گرفته و سریعا وصول کن که سالِ خمسیِ من نزدیک است». زید به هر دلیلی در این امر سستی کرده و چک را وصول نکرد و آن مبلغ تا هنگام رسیدن سال خمسیِ مدیون، در حساب مدیون باقی ماند. این دسته از فقهاء قائل هستند که مدیون هنوز اداء دین نکرده و مبلغ مذکور موجود در حساب وی ‌ربح سنه‌ی وی بوده و متعلق خمس گشته، فلذا مدیون مکلف به دفع خمس می‌باشد.

بالاتر از این: بعضی می‌گویند اگر بدهکار حتی مبلغ دین و بدهی را کارت به کارت کند، لکن مدیون آن را از حساب خود برندارد، قبض محقق نشده و مدیون مکلف به دفع خمس آن است.

البته ما تحقق عرفی موضوع اداء دین با کارت کشیدن را درست می‌دانیم، لکن قائلیم اگر هم قبض با مجرد کارت به کارت کردن صدق نکند، این مال از دست مدیون خارج شده – چرا که مدیون دیگر نمی‌تواند این پول را به حساب خودش بازگرداند-و عرفا در شؤون وی تلف شده است، فلذا مدیون تکلیفی نسبت به دفع خمس نخواهد داشت.

یا مثال دیگر این‌که: زید سال گذشته[[161]](#footnote-161) خرج صد میلیونی مراسم ازدواج فرزندش را قرض گرفته و مصرف کرده است. حال امسال صد میلیون در آمدِ باقی داشته، اگر وی قرض خود را در این سال اداء کند خمسی بر ذمه‌ی وی نخواهد آمد و الا اگر اداء نکند باید خمس آن را بدهد. حال وی به طلبکار خود چک داده است و سال خمسی‌اش نیز رسیده است، لکن طلبکار چک را وصول نکرده و از حساب برداشت نکرده است، زید مکلف است خمس این مبلغ را بدهد چرا که هنوز مالک صد میلیون است.

راه تخلص در این مثال چک از وجوب دفع خمس، مطرح کردن بحث حواله است. یعنی این‌که بگوییم: «زیدی که صد میلیون موجودی در حساب خویش داشته و این مبلغ را شرعا از بانک طلب دارد، با صدور چک قرارداد حواله شرعیه منعقد می‌کند به این‌که: طلبکار خود را به بانکی که به زید بدهکار است حواله می‌دهد و نتیجه‌ی این حواله این خواهد شد که زید دیگر طرفِ حساب با طلبکار خویش نیست، بلکه طلبکارِ زید از بانک طلب داشته و باید به بانک مراجعه کند». اگر صدور چک را حواله شرعیه بدانیم در حقیقت این‌گونه صدور چک نوعی اداء دین است. لکن اگر عرفا چک دادن غیر از حواله‌ی شرعیه باشد-کما هو الصحیح-، به گونه‌ای که زید بعد از صدور چک نیز هنوز بدهکار به طرف مقابل بوده و خود را نیز طلبکار از بانک می‌داند، دیگر صدور چک به معنای ‌حواله‌ی شرعیه نیست، فلذا وجوب دفع خمس بر این شخص در فرض مذکور ثابت است.

منتهی در مورد کارت به کارت کردن که بدهکار به حساب طلبکار خویش کارت می‌کشد، راه حلی به نظرمان رسیده است -حتی بنابر نظر آقای سیستانی که کارت به کارت کردن را قبض نداسته و اداء دین نمی‌داند- به این‌که: با تسلم بر این‌که چنین فعلی اداء دین نباشد، لکن وقتی بدهکاری که کارت کشیده است قادر به بازپس‌گیری این مبلغ از حساب طرف مقابلش نیست، این مال از مصادیق مال تالف است که البته در مؤنه عرفی وی و نه زاید بر شأن وی، تلف شده است. فلذا ولو وی هنوز اداء‌ دین نکرده باشد لکن خمس این صد میلیون بر ذمه‌ی وی واجب نخواهد بود. این مطالب در مورد چک‌ها جریان دارد، حال آن‌که راجع به پول نقد و اسکناس رائج، همه عقلاء می‌گویند: به مجرد این‌که بدهکار اسکناس را به طلبکار خویش داد برئ الذمة می‌شود و همین امر دلیل بر مالیت اسکناس و ردی بر سندیت آن است.

مناقشه در شاهد دوم (متضرر شدن بدهکار در صورت قول به لزوم تعویض اسکناس)

مثالی بزنیم تا جواب این شاهد روشن‌تر شود: اگر بگویید ارتکاز عرفی حاکم به مالیت اسکناس بوده و برای این مدعا منبهات و شواهد عرفی‌ای می‌آورید که کاشف از ارتکاز مذکور است، حرفی نداریم. اما اگر قرار بر بحث قانونی باشد بحث صورت دیگری خواهد داشت. بیان ذلک:

قانون چک‌های مسافرتی را سند دانسته و در ابتداء نیز سند بودند –البته سندی که در دست هر شخصی باشد، او همه کاره بود-. حال اگر بدهکار در مقام اداء دین چک‌های مسافرتی به طلبکار بدهد و چک‌های مزبور در دستان وی تلف شود، طلبکار حق ندارد به بدهکار مراجعه کرده و بگوید سندها سوختند و دومرتبه طلب خویش را مطالبه کند، چرا که این سندها در دستان بدهکار نقش اسکناس را بازی می‌کرد‌. و این چک‌ها با چک‌هایی که اشخاص به نام یکدیگر صادر می کنند و امکان اثباتِ تلف شدن چک فراهم است -که در چنین فرضی صاحب چک ملزم به تعویض است- فرق می‌کند. بله، عقلاء چک در وجه حاملی که دست به دست گشته و به سادگی نمی‌توان صاحب آن را پیدا کرد و در صورت پیدا کردن صاحبش نیز اثبات تلف شدنش وجود ندارد را نیز همانند چک مسافرتی می‌دانند و قائلند اگر چک در دستان طلبکار تلف شود، وی حق رجوع به بدهکار را ندارد.

حال در مورد شاهد دوم نیز ممکن است بگوییم: اسکناس‌ها سندی است که جایگزین ندارد مثل همان چک‌های مسافرتی که بانک‌ها صادر می‌کردند (که همه می‌گفتند سند است)، یا مثل چک‌های در وجه حاملی است که ده‌ها دست گشته و به دست عمرو رسیده و او نیز این چک را بابت بدهکاری خود به زید می‌دهد، و چک مزبور در دستان زید تلف می‌شود. در چنین فرضی زید نمی‌تواند به عمرو مراجعه کند چرا که تلف شدن چک ربطی به عمرو ندارد و حکم به این‌که بر عمرو لازم است به جای آن چک تالف اسکناس به زید تحویل دهد مسلتزم متضرر شدن عمرو است.

به عبارتی دیگر:

نکته‌ی این‌که «اگر اسکناسی که طلبکار از بدهکار گرفته در دستانش تلف بشود، بر بدهکار لازم نیست پول جدیدی به طلبکار دهد»، این است که طلبکار عملا به بدهکار خود زیان زده است به این‌ بیان که: دفع این بسته‌ی اسکناس از جانبِ بدهکار به معنای از بین رفتن ‌این مقدار از اعتبار و قدرت خرید وی است -چرا که هیچ شخص و نهادی در صورت تلف شدن اسکناس‌ها در دستان طلبکار، جایگزینی برای بدهکار قرار نمی‌دهد-. لذا اگر فرضا اسکناس سند نیز باشد چون در دستان طلبکار تلف شده است وی ضامنِ این مقدار از اعتبار و قدرتِ خریدی است که از بدهکارِ خود از بین برده است.

لذا راه حل این است که از راه حواله پیش برویم و بگوییم عرفا این‌ها حواله است، یعنی وقتی شخصی چک وجه حامل به طرف مقابل خود می‌دهد دیگر خود را بدهکار نمی‌داند، و صادر کننده‌ی این چک بدهکار خواهد بود. اسکناس نیز به همین منوال است یعنی کسی که اسکناس به طرف مقابل خود می‌دهد در واقع طرفِ مقابلِ خود را به دولت حواله می‌دهد. یعنی می‌گوید: هر چند تا کنون من بدهکار شما بودم از این به بعد (از زمان پرداخت پول و اسکناس‌ها) شما را به دولت حواله داده و دولت به شما بدهکار است. با چنین حواله‌ای اداء دین محقق می‌شود.

شاهد سوم (عدم جواز امتناع طلبکار از قبول اسکناس)

شاهد سوم که مهم‌تر است این است که:

اگر اسکناس مثل باقی اسناد بوده و سندیت داشته باشد، طلبکار می‌تواند از قبول آن سر باز زند. به طور مثال اگر زید از عمرو ده میلیون تومان قرض گرفته باشد و در مقام اداء دین به وی چک دهد، عمرو می‌تواند از اخذ چک امتناع کرده و بگوید: «چک قبول نمی‌کنم و پول نقد می‌خواهم» هر چند خودِ عمرو هنگام دادنِ قرض به زید چک داده باشد و زید آن را وصول کرده باشد. حال آن‌که اگر بدهکار به طلبکار خویش اسکناس دهد، طلبکار نمی‌تواند قبول نکند.

گفته می‌شود: این مطلب دلیل بر آن است که زید به نفسِ این اسکناس‌ها بدهکار شده است نه اینکه اسکناس‌ها سند حاکی از بدهکار شدن این شخص به قدرت خرید این اسکناس‌ها یا به آن ذخیره طلا و ارزی که در بانک مرکزی هست، باشد. فلذا وقتی زید به عمرو اسکناس می دهد وی ملزم به قبول است، حال آن‌که اگر اسکناس سند بود چنین الزامی در بین نبود.

بررسی این شاهد سوم ان شاء الله در جلسات آینده خواهد آمد. و الحمد لله رب العالمین.



[سندیت یا مالیت اوراق نقدیه 2](#_Toc3583873)

[بحثی استطرادی در مورد نظر شهید مطهری و آقای سیستانی 2](#_Toc3583874)

[شهید مطهری: مالیت یا سندیت اوراق نقدیه خارج از شأن فقیه است 2](#_Toc3583875)

[آقای سیستانی: عدم حجیت استظهارات فقیه در بعض از موضوعات احکام شرعی شرعیه 2](#_Toc3583876)

[اشکال اول: نیاز به اعمال خبرویت در شبهات مفهومیه در موضوعات مستنبطه 2](#_Toc3583877)

[اشکال دوم: عدم وجود منشأ واحد در اختلاف نظر 3](#_Toc3583878)

[اشکال سوم: تالی فاسد نظر آقای سیستانی عدم اعتبار نظر فقیه در معظم ابواب فقه 5](#_Toc3583879)

[رجوع به اصل بحث (شواهد قائلین به مالیت اوراق نقدیه) 6](#_Toc3583880)

[شاهد سوم: ملزم بودن طلبکار به قبول اوراق نقدیه در مقام اداء دین از جانب بدهکار 6](#_Toc3583881)

[مناقشه در شاهد سوم: متعارف بودن وجه لزوم قبول اوراق نقدیه است نه مالیت آن 6](#_Toc3583882)

[شاهد چهارم (لزوم پرداخت نفسِ مبلغِ دین از جانب مدیون و نه مبلغِ معادلِ قدرتِ خرید یوم القرض) 7](#_Toc3583883)

[مناقشه در شاهد اول، سندیت اوراق نقدیه برای قدرت خریدِ شناور و سیال 8](#_Toc3583884)

[اشکال در مناقشه:‌ بُعد این مطلب 8](#_Toc3583885)

[شاهد پنجم 9](#_Toc3583886)

**موضوع**: مالیت یا سندیت اوراق نقدیه /ربا /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث راجع به این بود که در دوره چهارم از ادوار پول، پول سند است- یعنی صاحب پول در حقیقت صاحب سند مالکیت یک مالی است که این پول سند آنست- یا این‌که خودش مال است؟

###### سندیت یا مالیت اوراق نقدیه

بحثی در مورد نظر شهید مطهری و آقای سیستانی

بحث راجع به این بود که آیا اوراق نقدیه مال هستند یا سند مال؟ قبل از این‌که شواهد طرفین را -چه آن‌هایی که قائل به مالیت اوراق نقدیه هستند، چه آن‌هایی که قائل به سندیت اوراق نقدیه هستند- مطرح کنیم، مطلبی را که مرحوم آقای مطهری در کتاب مسأله ربا و بیمه در حدودا صفحه 92 مطرح کرده‌اند، عرض کنیم:

شهید مطهری: مالیت یا سندیت اوراق نقدیه خارج از شأن فقیه است

ایشان فرموده‌اند: تشخیص سندیت یا مالیت اوراق نقدیه از مصادیق تشخیص موضوع‌ است که شأن فقیه نیست. از آن‌جا که این مطلب چون در مشابه این بحث نیز تکرار می‌‌شود، ناچار به تبیین است. در برخی از موضوعات فقهی که فقهاء نظر می‌‌دهند – نظیر بحث از صدق و یا عدم صدق «کثیر السفر» بر شخصی که دو روز در هفته سفر می‌رود. یا صدق یا عدم صدق «توطن» بر کسی که بخواهد دو سال در شهری مانده و درس بخواند. ویا صدق و عدم صدق «من عمله السفر» بر سفر دو روزه در هفته و امثال آن- آیا استظهار ایشان بر دیگران حجیتی دارد یا چنین نیست؟

آقای سیستانی: عدم حجیت استظهارات فقیه در بعض از موضوعات احکام شرعی

منقول از آقای سیستانی عدم حجیت چنین استظهاری است و این‌که فقیه در چنین مواردی نظر می‌دهد بخاطر اعتماد مردم به وی است و الا اگر اعتمادشان به سبب امری مثل اختلاف بین مراجع سلب بشود، در چنین فرضی حتی تقلید از اعلم نیز لزومی ندارد. آقای زنجانی نیز گاهی همین مطلب را می‌‌فرمودند.

اشکال اول: نیاز به اعمال خبرویت در شبهات مفهومیه در موضوعات مستنبطه

به نظر ما این مطلب اشکال داشته و مخدوش است. بله، گاهی موضوعات، موضوعات تکوینی می‌باشد مثل این‌که این مایع آب است یا نیست. روشن است که چنین بحثی ربطی به فقیه ندارد. منتهی گاهی بحث شبهات مفهومیه است و نه شبهات موضوعیه. شبهات مفهومیه خود بر دو قسم است: برخی از آن‌ها نیاز به استنباط ندارد. مثل این‌که لیوان آبی که قاشقی شکر در آن ریخته و مخلوط شده است، آب است یا شکرآب. برخی آن را آب و برخی دیگر آن را شکرآب می‌دانند. این قسم نیز ربطی به فقیه ندارد، چرا که از شبهات مفهومیه در موضوعاتِ مستنبطه نیست.

ولی گاهی شبهه مفهومیه در موضوعاتی است که نیاز به حدس و اجتهاد و کارشناسی دارد. در چنین مواردی چرا فقیه نظر کارشناسی ندهد؟ اگر عرف عام نظر دادن در بعض امور را محتاج به اظهار نظر متخصص می‌داند، فقیه نیز به عنوان کسی که مراحل تخصصیِ احراز موضوع مثل لغت شناسی و بررسی اشباه و نظائر و ... را طی کرده است می‌تواند نظر دهد. و اظهار نظری که ناشی از کارِ کارشناسی فقیه باشد بر عامی حجت است. و چگونه حجت نباشد در حالی که همه ظهورات، ظهوراتی نیستند که نیاز به کارشناسی و اعمال حدس و اجتهاد نداشته باشند. بلکه بعضا تشخیص ظهورات مقدماتی می‌‌خواهد که عامی آن را طی نکرده و عجالتا هم نمی‌تواند طی بکند، الا این‌که او هم تلاش کند در این موضوع کارشناس بشود. که در چنین صورتی دیگر عامی نبوده بلکه کارشناس این امر خواهد بود.

اشکال دوم: عدم وجود منشأ واحد در اختلاف نظر

مطلب دیگر این‌که اختلاف در برخی مباحث -نظیر همین بحث تشخیص مالیت یا سندیت اوراق نقدیه -، ناشی از اختلاف در تشخیص نظر عرف نیست؛ به طور مثال ممکن است یک اقتصاددان از این حیث که به دنبال کشف معادلات اقتصادی بوده و علم اقتصاد مؤلفه‌هایی دارد و وی دنبال مؤلفه‌های اقتصادی است، بر اساس چنین مباحثی قائل به سندیت اسکناس شود.

نه این‌که به دنبال صدق عرفی مالیت و عدم مالیت اوراق نقدیه باشد.

یا مثلا پزشکی در مورد مرگ مغزی ‌بگوید: من دنبال کشف یک حقیقت هستم. از آن‌جا که مغز این شخص کاملا از کار افتاده و ‌قلبش نیز با دستگاه زنده است، لذا حیات وی از نظر پزشکی حیاتی نباتی است.

‌در این دو مثال اقتصاددان و پزشک از دریچه مباحث خاص خودشان موضوع را بررسی می‌کنند و اصلا کاری با صدق عرفی عنوان و این که عرف اسکناس را سند می‌داند یا مال، و یا این‌که عرف مرگ مغزی را مصداق مرگ می‌داند یا خیر، ندارند. حال آن‌که فقیه به دنبال صدق عرفی یک عنوان بر موضوع است، فلذا در مانحن‌فیه از مرحوم آقای مطهری سؤال می‌‌کنیم که اگر فقیه صلاحیت تشخیص مالیت یا سندیت اوراق نقدیه را ندارد، خب مرجع تشخیص چه کسی است؟ عرف عام؟ واضح است که عرف عام نمی‌تواند مرجع باشد، چرا که اظهار نظر نیاز به اعمال مقدمات برای حدس و اجتهاد دارد و فرض این است که عرف عام عجالتا نظر نمی‌دهد. بلکه صرفا مجتهد است که کاوش کرده و با مطرح کردن مقدمات و شواهد، نظر ارتکازی عرف عام را کشف کرده و اخبار از آن می‌دهد نه این‌که بگوید: من می‌‌گویم اسکناس مال است.

خلاصه این‌که: اگر کارشناس نظر عرف عام را می‌‌گوید، فقیه نیز با ارائه شواهد نظر عرف عام را می‌‌گوید. اما اگر کارشناس کاری به عرف عام نداشته و می‌‌گوید: «من بر اساس علم اقتصاد می‌‌گویم نقش پول در جامعه نقش سند است، پول ثروت نبوده بلکه کاغذی است که سند ثروت ملی است»، این نظر ارزشی ندارد، چرا که وی از جهات اقتصادی بحث را دنبال می‌کند، حال آن‌که ما به دنبال بحث از جهات عرفی هستیم. پس حقیقتِ رجوع به مجتهد در این مسأله، رجوع به مجتهد در احکامی است که بر تشخیص خودش در استنباط موضوع بار می‌‌کند. لذا وقتی می‌‌گوید اوراق نقدیه مال هستند، به معنای بار کردن احکامِ مال بر اسکناس است و ما در احکامی که موضوعاتشان نیز نیاز به استنباط دارد از این مجتهد تقلید می‌‌کنیم.

بله، اگر دیگری نیز روی شواهد فکر کرده و با نظر این مجتهد اظهار مخالفت کند، مثل این‌که در بحث صدقِ عنوانِ قبض بر کارت‌به‌کارت کردن، بعد از شنیدن استدلال مجتهدی که قائل به عدم صدق قبض بر این فعل است، کارشناسی کرده و بگوید: «به دلیل وجود چنین شواهدی بر صدق قبض و وجود چنین اشکالاتی در نظریه‌ی مخالف، من این فعل را قبض دانسته و مشکلی در صدق عنوان قبض بر این مورد ندارم»، می‌تواند به نظر خودش عمل کند. اما عامی‌ای که در مقابل استدلالِ منکر تحقق قبض به صرف کارت‌به‌کارت کردن حرفی نداشته و متحیر می‌‌ماند، چاره‌ای غیر از رجوع به کارشناس – و از جمله مجتهد - ندارد. و اگر بین انظار تعارض بود باید به اعلمِ در باب تشخیص موضوع این باب رجوع کرد.

حال مثلا همین بحث کارت‌به‌کارت که محل خلاف است را عرض کنیم. اگر زید با بدهکار خویش تماس گرفته و بگوید: «مبلغ پانصد هزار تومان از آن یک میلیون تومانی که در دفتر حساب خود به عنوان طلبِ بنده نوشته‌اید، خط کشیده و در عوض به عنوان طلب عمرو ثبت کنید»، آیا زید می‌تواند به عمرو بگوید: «من پانصد هزار تومان به شما پرداخت کردم»؟! و آیا عرفا صدق می‌کند که زید پانصد هزار تومان به عمرو تحویل داد؟ این مورد چه فرقی با این دارد که شخصی کارت به کارت کند؟ آیا در فرآیند کارت به کارت کردن که همان ثبت و حذف کامپیوتری است اتفاقی غیر از این ثبت و حذف بر روی کاغذ می‌افتد؟! مثلِ آقای سیستانی می‌‌گویند در کارت به کارت کردن قبض صدق نمی‌کند. حال اگر شما این استدلال را دنبال کرده و شواهدی آوردید که قبض صدق می‌کند، شما نیز در تشخیص این موضوع مجتهدی می‌شوید که نظر مخالف آقای سیستانی اتخاذ کرده است.

اشکال‌ ما به مرحوم آقای مطهری این است که: شما با مرحوم آقای میلانی اختلاف نظر داشته فرمودید که ایشان در رساله‌ عملیه‌شان همچون مشهور فقهاء قائل به مالیت تمبر شده‌اید، لکن شما سندیت تمبر را صحیح دانستید. ‌سند پرداختی که شما به حساب اداره پست پرداخت می‌‌کنید تا نامه‌ی شما را به مقصد برساند. والبته گاهی هم پرداخت نمی‌کنید، مثل این‌که مثلا این اداره یا دولت آخر سال به جای عیدی، یک بسته تمبر چاپ کرده و تحویل کارمندانش دهد. خب در این فرع دو نظر مختلف وجود دارد، آیا این اختلافِ دو کارشناس است یا خیر؟ اگر مکلف تشخیص دهد این کارشناس در این مسائل اعلم است، قطعا نظر و قول وی حجیت خواهد داشت به دلیل سیره عقلائیه در رجوع غیر خبره به خبره در مسائلی که نیاز به کارشناسی دارد.

اشکال سوم: تالی فاسد نظر آقای سیستانی عدم اعتبار نظر فقیه در معظم ابواب فقه

لذا ما با فرمایش آقای سیستانی که قائل شدند تبعیت عوام از قول مجتهد در تشخیص اموری چون حد کثرت سفر، حد توطن، و امثال آن لزومی ندارد، الا در صورتی که عوام به قول مجتهد اعتماد کنند که در چنین صورتی تبعیت کردن بلااشکال است، مخالفیم به این‌که: اگر این‌گونه باشد معظم ابواب فقه چنین است. مثلا در بحث خمس بخشی از اختلافات ناشی از صدق و عدم صدق «فائده» است. مجتهدی قائل به صدق و وجوب خمس می‌شود و مجتهدی دیگر صدق «فائده» و بالتالی وجوب خمس را منتفی می‌‌داند. همچنین در بحث ضمان، و ‌در بحث قصاص که بسیاری از اختلافات ناشی از این است که مجتهدی قائل به ضمان است چرا که صدق عرفی «اتلاف مال غیر» را صادق می‌داند، لکن مجتهدی دیگر می‌‌گوید «اتلاف» صدق نمی‌کند و ضمانی بر عهده نیست. لذا بخش زیادی از اختلاف‌ها در فقه روی تشخیص انطباق عناوین بر مسائلی است که مورد بحث است و اگر بخواهیم بگوییم تشخیص موضوع ربطی به مجتهد ندارد و نظر مجتهد در این‌جا اعتباری ندارد، باید بسیاری از مسائل فقه را از اعتبار بیندازیم.

مثلا در اسکناس بحث این است که آیا اداء الخمس یا اداء سهم سادات با دادن چک صدق می‌‌کند؟ ممکن است مجتهد بگوید چون چک سند است «اداء» صدق نمی‌کند، لکن شما در مقابل بگویید من نظر شما را قبول ندارم.

حال چون بحث کثرت سفر مطرح شد این مطلب را هم پیگیری کنیم. خود این‌که در روایت دارد «اربعة یتمّون فی سفر کانوا او فی حضر البرید و الاشتغال و الراعی»، بعد فرمود «لانه عملهم». فارغ از این‌که معنای «عملهم» چیست و آیا به معنای «لانه شغلهم لانه یتکرر منهم» است یا غیر آن، ‌فقیه می‌‌گوید: «به عنوان کارشناس می‌‌گویم اگر سه روز در هفته مسافرت برود عنوان صادق است ٬لانه عملهم٬، اما اگر یک روز برود صدق نمی‌کند». فقیه دیگری مثل آقای تبریزی می‌‌فرماید: یک روز در هفته هم موجب صدق عنوان است.

لذا در شبهات مفهومیه مستنبطه نمی‌توان مطلب را به عرف موکول کرد، چرا که اگر عرف می‌‌فهمید اختلافی در بین بزرگان به وجود نمی‌آمد، حال آن‌که شاهدیم دو مجتهدی که بارها روی این مسأله فکر کرده باز با هم اختلاف نظر دارند و هر دو هم می‌خواهند در این مسأله نظر عرفی بدهند. پس چگونه می‌توان در امثال مفهوم غناء و مفهوم قبض و مفهوم اداء دین و مفهوم کثرت سفر و غیره که نیاز به اعمال کارشناسی دارد انتظار داشت مردم عادی مطلب را بطور واضح بفهمند؟!

رجوع به اصل بحث (شواهد قائلین به مالیت اوراق نقدیه)

اما برویم سراغ شواهد قائلین به مالیت اوراق نقدیه، بعد شواهد مخالفین که عمدتا یک شاهد هست را عرض می‌‌کنیم.

چند شاهد را ذکر کردیم:

شاهد اول این بود که در صورت اسقاطِ اعتبارِ اسکناس از جانب دولت و گذشتنِ مدتِ مقرر از جانب دولت، بانک‌ها ملزم به پرداخت معادل و اسکناس جدید به شما نیستند. و همچنین در صورت تلف شدن اسکناس. این مطلب حاکی از مالیت اسکناس دارد و الا اگر سندیت صحیح بود بانک‌ها ملزم به جبران بودند. در مباحث سابق به این شاهد اشکال کردیم.

شاهد دوم این بود که بدهکار به صرف پرداخت چکِ در وجه حامل به طلبکار خود نزد عرف برئ الذمه نشده و اداء دین عرفا صادق نیست، فلذا اگر چک در دست این طلبکار از بین برود بدهکار ملزم به دادن یک چک دیگر است –مگر در صورتی که صدور چک جدید موجب تضرر بدهکار شود-. حال آن‌که عرف دادن پول را مصداق اداء دین و برئ الذمة دانستنِ بدهکار می‌‌داند، لذا نمی‌توان پول را به مانند چک سند دانست. بحث تفصیلی این شاهد را نیز در جلسه گذشته گذراندیم.

شاهد سوم: ملزم بودن طلبکار به قبول اوراق نقدیه در مقام اداء دین از جانب بدهکار

شاهد سوم این است که:

اگر بدهکار در مقام اداء دین به طلبکار خود چک بدهد، طلبکار ملزم به قبول چک نیست. چه طلب ناشی از قرض باشد، و چه طلب ناشی از بیع نسیه و یا طلب ناشی از اتلاف مال -فلذا اگر کسی سهوا یا عمدا مال کسی را تلف کنید و بعد به او چک دهد، طلبکار ملزم به قبول چک نبوده و می‌تواند بگوید چک قبول نمی‌کنم-. حال آن‌که اگر بدهکار پول بدهد طلبکار ملزم به قبول است و نمی‌تواند بگوید پول قبول نمی‌کنم.

گفته می‌‌شود: این مطلب نشان از آن دارد که فرق بین پول و سند -مثل چک- در این است که پول مالیت داشته و اگر تلف کننده در قبال مالِ تلف شده اسکناس به طرف مقابل بدهد، نهایت مطلوب وی را به او اداء‌ کرده، فلذا بدهکار ملزم به قبول است. حال آن‌که اگر پول مثل چک در وجه حامل سندیت داشت، طلبکار می‌‌توانست از قبول آن سرباز بزند.

مناقشه در شاهد سوم: متعارف بودن وجه لزوم قبول اوراق نقدیه است نه مالیت آن

به نظر ما این شاهد نیز قابل مناقشه است. در اداء دین طلبکار ملزم به قبول آنی است که در مقام اداء دین رائج بین عموم است. فلذا می‌‌گویند: «نقد رائج»، به این دلیل که متعارف پرداخت به نحو نقد رائج است. لذا اگر بدهکار در مقام اداء دین به طلبکار خود دلار بدهد، طلبکار می‌تواند بگوید: من دلار نمی‌خواهم و نقد رائج می‌‌خواهم.

نکته‌ی این‌که طلبکار می‌‌تواند از پذیرش چک -که سند است- اباء کند ولی نمی‌تواند از پذیرش پول نقد امتناع کند، این نیست که پول مالیت دارد و نه سندیت. بلکه ‌نکته‌اش این است که اداء متعارفِ دین به همین نحو است. فلذا اگر بدهکار در مقام اداء دین از چک‌های تضمینی -که دولت آنها را سند می‌داند و نه پول-، استفاده کند، بدهکار ملزم به قبول است چرا که به نظر می‌رسد چیزهایی که رد و بدل آن در عقلاء یک بلد و در مقام اداء دین متعارف می‌باشد، طلبکار نتواند از قبول آن امتناع کند و لو سند باشد.

در همین کارت‌به‌کارت کردن، بدهکار کارت می‌‌کشد و پول به حساب طلبکار می‌رود و ذمه‌ی بدهکار برئ می‌‌شود. هر چند کارت به کارت کردن را از منظر فقهی می‌توان بر اساس حواله توجیه کرد -به این صورت که بدهکاری که از بانک طلب دارد، طلبکار خود را به بانکی که به وی بدهکار است حواله داده و می‌‌گوید بعد از این شما دیگر از من طلبی ندارید بلکه از بانک طلب دارید-، لکن در حواله طلبکار ملزم به قبول حواله نیست و می‌‌تواند بگوید من حواله را قبول نمی‌کنم و پول نقد می‌‌خواهم. با این که کارت‌به‌کارت را نمی‌تواند قبول نکند چرا که‌ این‌ نحو از پرداخت دین متعارف است.

لذا این‌که عدم لزوم قبول را نشانه‌ی سندیت و لزوم قبول را نشانه‌ی مالیت بگیریم، ناتمام است. چرا که ممکن است کسی اشکال کرده و بگوید: «نکته‌ی لزوم و عدم لزوم قبول، متعارف بودن پرداخت اداء دین به این صورت و عدم متعارف بودن آن است. لذاست که پرداخت دین با اسکناسی که مالیت دارد و چکِ تضمینی‌ای که به اعتراف دولت سند است و کارت به کارت کردنی که حال حواله شرعی و یا غیر آن، علی السویه بوده و در هر سه مورد طلبکار ملزم به قبول است».

فلذا در فرضی که تحویل پول غیر متعارف باشد -مثل این‌که شخصی که مبلغ کلانی مثل پانصد میلیون تومان بدهکار است یک اتومبیل را پر از اسکناس کرده و جلوی درب منزل طلبکار حاضر کند- طلبکار می‌تواند از قبول این اسکناس‌ها ممانعت کند و بدهکار نمی‌تواند وی را الزام به قبول کند چرا که متعارف در بلد، این نیست.

ظاهر در اداء دین در سیره عقلاء نیز همین است که متعارف بودن را منشأ لزوم قبول، و عدم لزوم قبول کردن را ناشی از غیر متعارف بودن این طریقه‌ از پرداخت دین می‌دانند.

شاهد چهارم (لزوم پرداخت نفسِ مبلغِ دین از جانب مدیون و نه مبلغِ معادلِ قدرتِ خرید یوم القرض)

شاهد چهارم مالیت اوراق نقدیه این است که: فرضا اگر پول ایران گران شود -مثلا تا حالا یک میلیون در قبال صد دلار قرار می‌گرفت، حال یک ملیون می‌‌دهید و دویست دلار می‌‌گیرید-، و ‌شما مال شخصی را در زمانی که یک میلیون معادل صد دلار بود، تلف کردید. در صورت سندیت اسکناس می‌‌توانید بگویید: «من قدرت خرید شما را که به اندازه صد دلار بود تلف کردم، ضامن سند که نیستم، در عوض آن مبلغ تلف شده صد دلار برایتان می‌خرم». بعد می‌‌روید با پانصد هزار تومان (نصف یک ملیون) همان صد دلار را خریده و به وی می‌‌دهید. بالطبع این استدلال در چنین فضایی (فضای سندیت اسکناس برای قدرت خرید) از بدهکار تمام است در حالی که هیچکس از وی این استدلال را نمی‌پذیرد.

بله، اگر بحث تورم پیش بیاید طلبکار می‌گوید: «آن زمانی که یک میلیون از من تلف کردید، با این مبلغ می‌‌توانستم یک اتومبیل خریداری کنم حال آن‌که الان اتومبیل صد میلیون شده و یک میلیون تومان دیگر اعتبار سابق را ندارد». عقلاء این مطلب و استدلال را قبول می‌‌کنند، لکن عکس آن –یعنی فرض بالا رفتن اعتبار پول که در بالا گذشت- را قبول نمی‌کنند، بلکه طلبکار می‌‌گوید: «یک میلیونِ من را یک ماه پیش تلف کردید، یک میلیونی که مالِ من بود و قدرت خریدش بالا رفته و معادل با خرید دویست دلار شده است. معنا ندارد که بدهکار به من بگوید: یک میلیون تومان سند قدرت خرید صد دلار بوده و الان نیز سندِ معادلِ قدرتِ خریدِ صد دلار یعنی پانصد هزار تومان ‌را به تو می‌دهم». عرف این را ظلم فاحش دانسته و چنین استدلالی از بدهکار را ناتمام می‌‌داند.

مناقشه در شاهد اول، سندیت اوراق نقدیه برای قدرت خریدِ شناور و سیال

هر چند این شاهد، شاهدی است قوی بر مالیت اسکناس، لکن ممکن است در این شاهد نیز مناقشه کرده و گفته شود: یک میلیون تومان سند یک قدرت خرید سیال است.

توضیح مطلب در ضمن یک مثال به این صورت است که: فرض کنید قانونا منعی نباشد که صاحب چک بتواند به جای تعیین مبلغ در وجه حامل، بنویسد قیمت یک اتومبیل پراید. در چنین فرضی اگر پراید الان بیست میلیون، ساعتی دیگر چهل میلیون، هفته‌ی دیگر شصت میلیون باشد، هر زمانی که حامل چک، با در دست داشتن چک به مرکز خرید مراجعه کند می‌تواند اتومبیل را تحویل بگیرد. ممکن است گفته شود: اسکناس یک میلیونی نیز وزان چنین چکِ فرضی را دارد که سند یک قدرت خرید سیالِ تابعِ نرخ روز بازار است.

اشکال در مناقشه:‌ بُعد این مطلب

انصاف این است که این‌ مطلب بسیار بعید است و مجموع این شواهد حاکی از مالیت اوراق نقدیه است.

شاهد پنجم

شاهد پنجم که در جلسه‌ی آتی آن را مفصل بررسی خواهیم کرد این‌ است که: امروز دیگر پول قانونا هیچ پشتوانه‌ای ندارد، بلکه بنیه‌ی اقتصادی که هیچ حد و مررزی از نظر اقتصادی نمی‌توان برای آن تعیین کرد پشتوانه است و چه بسا همین نیز نباشد. دولت‌ها به نام استقراض از بانک مرکزی پول چاپ می‌‌کنند تا کسری بودجه‌شان را تامین کنند، بدون هیچ‌گونه پشتوانه‌ای. ‌حال می‌‌توانید بگویید اوراق نقدیه سند مال است یا این‌که خودش مال است؟

تامل بفرمایید تا هفته آینده بحث کنیم.



[اشکال امام در بحث و مناقشه در مطلب ایشان 3](#_Toc3995631)

[شاهد پنجم (نظر استقلالی عرفی به اسکناس) 4](#_Toc3995632)

[دلیل قول مخالف (سندیت اسکناس) 6](#_Toc3995633)

[مثالی برای وجود اعتباری (مالکیت عنوانِ شرکت) 7](#_Toc3995634)

**موضوع**: کیفیت مالیت و ادوار تاریخی اوراق نقدیه /ربا /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث راجع به مالیت یا سندیت اوراق نقدیه بود.

برای تشبیه اسکناس‌ها به موردی که مورد نزاع بین فقهاء باشد، به کوپن‌ها مثال زدیم که برخی مثل آقای سیستانی قائل به عدم تعلق خمس به کوپن‌هائی بودند که یک سال بر آن‌ها گذشته باشد، به این دلیل که کوپن مالیت نداشته و صرفا سندی است از جانب دولت برای قدرت خرید کالاها با قیمتی ارزان‌تر. لکن برخی مثل مرحوم استاد می فرمودند: نخیر، این کوپن‌ها در بازار قیمت‌گذاری و خرید و فروش می‌شود، و فرقی با تمبر ندارد، فلذا اگر تلف شود دولت ملزم به جایگزینی کوپنِ تلف شده نیست.

در اوراق نقدیه نیز مشهور فقهاء معتقد به مالیت اوراق نقدیه هستند، بر خلاف مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی که قائل به سندیت اوراق نقدیه بود که البته گذشت که کلام ایشان اگر ناظر به اوراق نقدیه‌ی زمان خود ایشان باشد خالی از وجه نیست، لکن بالاخره این اختلاف مطرح است و محل بحث قرار می‌گیرد. و گفته شد مطلبی که برخی -از جمله مرحوم آقای مطهری- بر آن اصرار دارند مبنی بر این‌که: «از آنجا که فقیه آشنائی‌ای با این موضوعات ندارد پس باید اختلاف در این امر را به کارشناسان اقتصادی که آشناتر به چنین موضوعاتی هستند، محول کرد»، ‌صحیح نیست. دلیل این مطلب نیز این بود که هدف و گمشده‌ی ما با هدف و گمشده‌ی ‌کارشناسانان اقتصادی فرق می‌کند. کارشناس اقتصادی دنبال کشف این است که منشأ ثروت ملت ها چیست؟ چه چیزی تورم را مهار می‌کند؟ چه چیزی تورم را افزایش می دهد؟ حال آن‌که فقیه به دنبال این است که آیا احکامی که شارع در روایات بیان کرده است، بر این اوراق نقدیه به عنوان یک مال مترتب می‌شود؟ و آیا با پرداخت این اوراق نقدیه اداء دین صدق می‌کند؟ آیا با پرداخت آن قبض صادق است؟ و آیا در دست داشتن آن در انتهای سال و نگهداری آن، از مصادیق «فایده» بوده و موجب تعلق خمس خواهد بود؟ و آیا اگر شخصی بیست سال قبل مبلغ یک ملیون تومان به زید قرض دهد، و زید بعد از بیست سال همان یک میلیون تومان را به وی بازگرداند –با فرض این‌که اعتبار این مبلغ در این مدت افت بسیاری زیادی داشته است-، در چنین فرضی آیا اداء دین از منظر عرفی صدق می‌کند؟ و هکذا. فقیه به دنبال چنین بحث‌هائی است. و اگر هم برای استنباط احکام نیاز باشد فقیه مطالبی از علم اقتصاد را تعلم کند باید سؤال کرده و اطلاع پیدا کند. و این‌طور نیست که اگر این مطالب را به فقیه بگویند نتواند آن‌ها را تعلم و فهم کند، آنچه آن‌ها می‌فهمند فقیه نیز بعد از فحص و بررسی فهم می‌کند و او مطالبی را مد نظر دارد که خارج از نظر کارشناسِ اقتصادی است که بیان باشد از صدق عرفی عناوینی که موضوع احکام در روایات می‌باشند. لذا نمی‌توان اقتصاددان را کارشناس دانست و فقیه را خیر.

عوام نیز ملزم به تبعیت از نظر چنین فقیهی می‌باشند، چرا که فرض این است که فقیه در احراز چنین موضوعی بذل جهد کرده، ظهور عرفی و روایات و نصوص را در کنار هم گذاشته و در مجموع در آنچه اظهار نظر کرده است اعلم از دیگران است. و اصلا معظم ابواب فقه چنین است.

از همین باب یکی از مواردی که محل بحث و خلاف است این است که مادر فرزند حاصل از تلقیح مصنوعی[[162]](#footnote-162) کیست؟

با این که کبرای کلی تبعیت از تشخیص عرفی امری مسلم است لکن شاهدیم که بین فقهاء اختلاف وجود دارد، برخی مثل مرحوم آقای خوئی، مرحوم استاد و جناب آقای وحید صاحب رحم را مادر این فرزند می‌دانند که آیه‌ی شریفه ﴿ان امهاتهم الا اللآئی ولدنهم﴾[[163]](#footnote-163) مؤید این قول است. برخی دیگر صاحب تخمک را مادر می‌دانند. برخی -از جمله آقای سیستانی- نیز احتیاط می کنند.

در این مسأله تکلیف چیست و از چه کسی باید سوال پرسیده شود؟ آیا می‌توان پزشک را مرجعِ تشخیص دانست؟ پزشک خواهد گفت: تخمک را از زن اول برداشته در رحم زن دوم کاشتیم، و ‌امروز نیز نوزاد به دنیا آمده و سالم است و تکلیف ما به درستی انجام شده است. وی اصلا خود را در قبال سؤال از این‌که «مادر این نوزاد کیست؟» مسؤول نمی‌داند. و از این حیث فرقی بین پزشک و مأمور حراست بیمارستان وجود ندارد.

نتیجه این‌که موضوعات احکام شرعیه یکسان نیست. بله، شبهات مفهومیه‌ای وجود دارند که نیاز به کارشناسی ندارند مثل نظر عرفِ عام در مورد لیوانِ آبی که یک قاشق نمک در آن ریخته شده و با آن مخلوط شده باشد، که آیا این لیوانِ آب، آب مطلق هست یا آب مضاف؟ در چنین فرضی نظر عرف عام ملاک است، هر چند فقیه به وظیفه‌اش عمل می‌کند یعنی برای عرف عام توضیح می‌دهد که آب مطلق به معنای این نیست که آب هیچ خلیطی نداشته باشد، بلکه آب مطلق آنی است که اگر به عرف گفته شود: «این آب نیست»، زیر بار نرود و اگر گفته شود: «این آب است»،‌ تایید کند و لو این‌که خلیط هم داشته باشد. و الا بدون تعریف و تبیین معنای آب مطلق، عامه‌ی ‌مردم با بازکردن شیرآب لوله کشی شهری و دیدن کُلُر موجود در آن به فقیه مراجعه کرده و از وی سؤال می‌کنند که این آب مطلق است یا مضاف؟ خلاصه این‌که در این مثال و مشابهات آن توضیح ضابطه‌ی وظیفه‌ی فقیه و تعیین مصادیق، به عهده‌ی عرف است چرا که تعیینِ مصادیق نیاز به کارشناسی جدیدی ندارد و فقیه در چنین فرضی مثل عرف عام و یکی از آن‌هاست.

ولی در موضوعاتی که نیاز به کارشناسی دارند، متخصصی که بتواند احکام فقهی و عناوین آن و موضوع تکوینی را به همراه هم بررسی کند،‌ فقیه است که هم نظر عرفی دارد و هم نظر شرعی روایی چرا که همه را با هم ملاحظه کرده و نظر می دهد. و اگر این طریق را قبول نکنیم راه دیگری برای تشخیص عناوین این‌چنینی باقی نمی‌ماند.

اشکال امام در بحث و مناقشه در مطلب ایشان

مرحوم امام قدس سره در مورد خمس اشکالی مطرح کردند که در ‌آنجا نیز ما همین مطلب را عرض کردیم. ایشان در مورد خمس معتقد می‌باشند که خمس ملک هیچکس نیست حتی ملک امام زمان علیه‌السلام؛ بلکه ولایتش با امام زمان است و در عصر غیبت ولایتش در طول ولایت امام معصوم، با فقیه عادل خواهد بود. تشخیص مصلحت نیز با فقیه عادل خواهد بود و خود وی تشخیص می‌دهد که آیا مصلحت صرف خمس در کمک به زلزله‌زده‌گان است و جنگ‌زدگان است یا در کمک به فقراء و یا...، فقیه هر کاری که مصلحت بداند می‌تواند انجام دهد. سپس فرموده‌اند: این مطلب که «در صرف وجوهات باید رضای امام علیه السلام احراز شود و ما با صرف وجوهات در حوزات علمیه رضایت حضرتشان را احراز می کنیم»، اولا:‌ جزاف است، چرا که با وجود این تعداد از فقراء شیعه در نقاط مختلف جهان، چگونه می‌توان مدعیِ احراز رضایت امام زمان علیه‌السلام نسبت به صرف وجوهات در حوزات علمیه و تأمین معاش طلبه‌ها شد؟! ثانیا: فرضا احراز کنیم، این احراز ‌چه اعتباری برای مقلدین دارد؟! مقلدین چه‌گونه با تکیه بر نظر فقیه مبنی بر احراز رضایت معصوم علیه‌السلام، و بدون این‌که خودشان این رضایت را احراز کرده باشند، اقدام به پرداخت سهم امام معصوم به فقیه کنند؟! مرحوم امام رضوان الله علیه در ذیل بحث ولایت فقیه از کتاب البیع‌شان فرموده‌اند: مگر احراز رضایت معصوم کارشناسی فقه است؟! فرضا مرجع تقلید رضای معصوم را احراز کند، ‌چه ربطی به مقلد دارد؟

ما در آنجا نیز این مطلب را عرض کردیم که از آنجا که احراز رضای امام معصوم علیه‌السلام عملی است اجتهادی که نیاز به کارشناسی دارد- چرا که امام زمان علیه‌السلام ‌غائب بوده و باید از مجموع روایات و مجموع مذاق‌های شارع مرضیِ حضرتشان را کشف کنیم-، ‌چرا نظر مجتهد معتبر نباشد؟! و اگر نظر کارشناس -که همان فقیه است- برای مردم اعتبار نداشته باشد، تکلیف مقلدین و مکلفین چه خواهد بود؟ رجوع به اهل خبره به دلالت سیره‌ی عقلاء امری است لزومی.

بله، اگر حقیقتا و واقعا مقلدی بدون تقصیر در مقدمات رضای امام معصوم علیه‌السلام را در صرف وجوهات در امر دیگری غیر از تأمین هزینه‌ی حوزات علمیه و طلاب علوم دینیه احراز کند، سهم امام را در همان راه هزینه کرده و تکلیف از وی ساقط است.

سؤال ما از آقایانی که قائل به عدم اعتبار نظر فقیه در این‌گونه موارد هستند این است که فرضا در خصوص احراز رضای امام زمان علیه‌السلام فرمود که حکم شرعی نیست با شما هم کلام شدیم، در موضوعات فقهی‌ای مثل بحث از سندیت و مالیت اسکناس، یا بحث از این‌که مادر صاحبة البویضة است یا صاحبة‌الرحم، باید چه کرد و به قول چه کسی مراجعه کرد؟ به آراء عمومی تکیه کنیم؟ رفراندوم برگزار کنیم؟ اگر یکی از طرفین را به همین اکثریت مردم توضیح دهید خواهند گفت: شاید. طرف مقابل را نیز توضیح دهید، باز خواهند گفت: شاید. اصلا فکر ایشان به این مباحث و به بسیاری از ارتکازات و شواهد ارتکازی نمی‌رسد. لذا باید کارشناسی آمده و از لابلای ارتکازات مردم شواهدی را یافته و کنار هم گذاشته تا بتواند نتیجه‌گیری کند. هر چند ممکن است شخصی دیگر با بذل جهدی و عمل کارشناسی شواهدی برای قول مخالف بیاورد -که این طبیعت کارهای کارشناسی است –، که در این صورت باید طبق سیره‌ی عقلائیه به نظر کسی عمل کنیم که کارشناس‌تر باشد.

شاهد پنجم (نظر استقلالی عرفی به اسکناس)

آخرین شاهد است این است که: زمانی اسکناس ده دیناری، رسیدِ ده مثقال طلای موجود در بانک مرکزی عراق بوده است –فارغ از این‌که این ادعای دولتِ مرکزی عراق صادقانه بوده است یا به این شکل مردم را فریب می‌‌داده‌اند-، در چنین فرضی جا داشت بررسی شود که اگر عمرو ده دینار هدیه به دوست خوش می‌دهد آیا این اعطاء اسکناس، عرفا احکام اداء مال را دارد یا صرفا تحویل یک سند است و نه تقدیم و هبه‌ی مال؟ و اگر زید ده دینار به عمرو قرض دهد و عمرو ‌بعد از چندین سال‌ در مقام اداء دین برآید، آیا گفته می‌شود: «بر عمرو لازم است همان ده دینار را بازپس دهد»، یا این‌که گفته می‌شود: «از آنجا که نزد دولت مرکزی پشتوانه‌ی اسکناس ده دینار‌ی در این روز پنج مثقال طلاست و نه ده مثقال، فلذا عمرو باید به جای ده دینار، مبلغی که پشتوانه‌اش ده مثقال طلا باشد -یعنی بیست دینار- را بدهد»؟ این دو صورت در چنین فرضی مطرح شده و انتخاب یکی از دو قول بستگی به آن دارد که اسکناس را مال بدانیم یا آن را سند به حساب آوریم و بحث شود که اگر اسکناس مال باشد، آیا مقترض ضامنِ کاهش ارزش آن می‌باشد یا خیر؟

لکن امروزه دیگر اسکناس پشتوانه واضحی ندارد و دولت‌ها نیز هیچ تعهدی به پرداخت رسید و پشتوانه به مردم ندارند، و مردم می‌توانند پول خود را در بانک گذاشته و معادل همان مبلغ، اسکناس هنگام مراجعه تحویل بگیرند. و اگر اسکناس‌ها در منزل تلف شود بانک‌ها و دولت‌ها هیچ الزامی به پرداخت عوض به شما نخواهند داشت. در چنین فضایی عرف نظر استقلالی به اسکناس داشته و بین اسکناس و بین چک فرق می‌گذارد.

ممکن است گفته شود: چه منعی دارد اسکناس نیز همانند چک در وجه حامل، هم سند باشد – چرا که دولت آن را صادر کرده و ذیل آن امضای وزیر دارایی منقش است- و هم این‌که عرفا مال باشد. در جواب گفته خواهد شد: با فرض خالی از اشکال بودن جمع بین سندیت و مالیت، قائلیم امروزه جنبه‌ی سندیت اسکناس محو شده و عرف احکام را بر نفس اسکناس بار می‌کند. حال ما نمی‌گوییم وقتی سندیتِ اسکناس کنار رفت، ‌مالیتِ آن احراز می‌شود و ‌کاهش ارزش آن مورد ضمان نیست. برخی از معاصرین -مثل صاحب کتاب قرائات فقهیة معاصرة- در عین اصرار بر سندیت نداشتن و مالیت داشتن اسکناس[[164]](#footnote-164)، می‌گویند: وصفِ ذاتی عرفی اسکناس قدرت خرید آن است. چرا که این اسکناسِ ده هزار تومانی مثلا منفعت استعمالیه‌ای ندارد. نه قابل خوردن است، و نه قابل پوشیدن؛ منفعتش منحصرا این است که وسیله‌ی مبادله‌ی کالا است. فلذا اگر این قدرتِ تبادلِ کالا در این اسکناس تقلیل یافت، به نظر عرف نقصِ وصف ِعینی رخ داده است و چنین نقصی مورد ضمان است.

این مطلب ایشان قابل توجه بوده و باید آن‌را بررسی کنیم انشاءالله. عرض می‌کنیم: مالیت داشتن اسکناس و عدم سندیت عرفی آن، ‌منافات ندارد با این‌که عرف وصف قدرت خرید آن را نیز در نظر بگیرد. یعنی بناء بر نظر امثال صاحب کتاب قرائات فقیه در واقع وقتی زید ده هزار تومان به عمرو قرض می‌دهد، عمرو علاوه بر ضمان نفسِ ده هزار تومان بودنِ اسکناس، ضامن قدرت خرید آن نیز می‌باشد. و البته این مطلب با مبنایی که اسکناس را صرفا سند قدرت خرید می‌داند فرق می‌کند، چرا که لازمه‌ی قول به سندیت این است که اگر اسکناس گران شود مثل این‌که تا روز گذشته ده هزار تومان معادل هزار دینار عراقی بود، امروزه معادل دو هزار دینار عراقی است، مقروض می‌تواند به جای ده هزار تومان، پنج هزار تومان به طلبکار پس دهد چرا که ارزش پولش دوبرابر شده است. حال آن‌که بنابر مالیت اسکناس، مقروض هم ضامن ذات این مال است و هم ضامن قدرت خریدش. یعنی قدرت خرید این ده هزار تومان هر مقدار هم که بالا رود مهم نیست، مقروض باید عین آن مبلغ را اداء کند. منتها بنابر نظر امثال صاحب کتاب قرائات فقهیه معاصره علاوه بر نفس مبلغ، ضامن وصف آن یعنی قدرت خریدش نیز هستید، که این بحثی است که انشاءالله خواهد آمد.

خلاصه‌ی شاهد پنجم این‌ است که‌ وقتی اسکناس هیچ سندیت واضحی ندارد عرف نظر استقلالی و «الیه ینظر» به آن دارد نه نظر آلی و «به ینظر»، و این یعنی مالیت اسکناس. بر خلاف چک که عرف نظر مرآتی به آن دارد و چک را مرآتِ مبلغی می‌داند که روی آن نوشته شده است. واما ادعای «سندیتِ اسکناس برای قدرت خرید» ناتمام است چرا که قدرت خرید یک امر انتزاعی است و نه یک چیز واضح عینی. و این‌گونه نیست که وقتی شما ده هزار تومان اخذ می‌کنید عرف عام بگوید این مقدار قدرت خرید به تملیک شما درآمد. و اصلا عرف قدرت خرید را لحاظ نمی‌کند تا بخواهد اسکناس را سند آن بداند بلکه احکام مال را بر اوراق نقدیه بار می کند کما سیأتی توضیحه. بله، اسکناس در برهه‌ی زمانی سابق سند ده مثقال طلا بود و سندیت برای یک امر عینی – ونه انتزاعی- داشت.

###### دلیل قول مخالف (سندیت اسکناس)

اما دلیل قول مخالف (یعنی قائلین به سندیت اسکناس که مرحوم آقای مطهری نیز اولا در کتابشان آن را اختیار کردند به این‌که بعید نیست اسکناس همانند تمبر از اسناد باشد -که ایشان سند بودن تمبر از دیدگاه خودشان را واضح می‌دانستند و تمبر را سند و گواه طلب شهروند یعنی همان رساندن نامه به مقصد، از دولت می‌‌دانستند-). این است که اصل اختراع اسکناس به عنوان سندیت بوده است– که البته اصل این‌که اسکناس به عنوان سند اختراع شد امری مسلم است -.

ممکن است گفته شود:‌ این‌که اسکناس در یک زمانی به عنوان سندِ برای ذخیره‌ی طلا و نقره اختراع شده است نمی‌تواند دلیل برای سندیت آن در زمان ما باشد،آن مطلب مربوط به زمان گذشته است که به تاریخ پیوسته است. منتهی قائلین به سندیت شاهدی برای مدعای خویش مطرح می‌کنند که باید روی آن تأمل شود و شاهد بدی نیست به این‌که: در میدان عمل و به شکل تدریجی، تمدن بشریت در حال سوق‌گیری به سمت پول‌های الکترونیکی و یا دیجیتالی است به نحوی که برخی از کشورها می‌گویند تا چند سال دیگر اصلا خبری از اسکناس در بین مردم نخواهد بود، و این فرهنگ مردم‌شان شده است که یک کارت بانکی در دست دارند و با آن مبادلاتشان را انجام می‌دهند و دولت نیز اصلا اسکناس چاپ نمی‌کند. آن‌چه وجود دارد اعتبار در حساب‌هاست که که در همه جا مضبوط است و با اتصال به اینترنت با رایانه و یا دستگاه دیگر می‌توانند موجودی اعتبار خویش را نگاه کنند و در خرید از آن استفاده کنند، و اصلا ممکن است دیگر اسکناسی چاپ نشود. آنچه مشهود است این است که اصلا در بعضی از فروشگاه‌ها می‌توانند با همین اعتبار خرید کنند و اصلا پولی در خارج نیست.

در چنین فضایی قائل به مالیت اسکناس چه دفاعی از خود دارد؟! اسکناسی در بین نیست تا این شخص مالک آن باشد. یا در همین زمان حاضر که پول‌های دیجیتالی‌‌ای نظیر بیت‌کوین -که اصلا وجود خارجی ندارد- توسط افراد -و نه دولت‌ها- اختراع شده است (که ‌قیمتش از یک دلار و دو دلار شروع شده و ‌الان به حدود شانزده‌ هزار دلار رسیده است، حالا گاهی دچار کاهش و ‌گاهی دچار ارتفاع می‌شود) چنین پول‌هایی را چگونه می‌توان با قول به مالیت پول می‌توان جمع کرد؟!

لذا می‌گویند این مطلب حاکی از آن است که باید فکر فقهاء عوض شود و در فضای این‌چنینی اصلا می‌توان این مطلب را مطرح کرد که با مجرد کارت به کارت کردن و قبل از این‌که طرف مقابل پول را از عابر بانک بگیرد، قبض محقق نمی‌شود؟!!!

این مطالب همه موجب باز شدن ذهن شده و حکایت از سندیت اسکناس برای یک ارزش اعتباری دارد. پس اسکناس سند یک ارزش اعتباری بوده و شما مالک یک ارزش اعتباری هستید. نظیر کوپن که سندی بود بر قدرت خرید کالا به نصف قیمت، در اینجا نیز اسکناس سند ملکیت ارزش اعتباری است که از آن تعبیر به ده هزار تومان می‌شود.

مثالی برای وجود اعتباری (مالکیت عنوانِ شرکت)

مثالی برای وجود اعتباری بزنیم تا مطلب روشن شود:

ذهن فقهاء نسبت به بحث بیع و شراء سهام – که از مسائل مستحدثه است- چیست؟ مرحوم آقای خوئی می‌گویند: بیع سهام صحیح است، کما این‌که آقای سیستانی نیز چنین قائلند و ‌مرحوم آقای تبریزی نیز اول می‌فرمودند صحیح است. در ذهن این بزرگواران چنین است که بیع سهم، بیع مشاع از اعیان است و می‌گویند: زید مالک این کارخانه است و کارخانه هم اعیان دارد که این اعیان را سهام‌بندی می‌کنند مثلا به هزار سهم، بعد این سهام را در بازار می‌فروشند. و در واقع خریدارِ سهام شریک زید خواهد بود به نحو مشاع در اعیان. چنین بیع و شراء و شراکتی چه اشکالی از منظر فقهی دارد؟

اولین اشکال به بیع و معامله سهام غرری بودن است چرا که در روی برگه نوشته شده است ده سهم از سهام این کارخانه، حال آن‌که اصلا معلوم نیست سهام کارخانه چقدر است و این سهامی که خرید می‌شود چیست و چه ارزشی دارد. مهمتر از این اشکال، اشکال بعدی است که اصلا ارزش‌گذاری سهام بر اساس اعیان نیست. چه بسا ارزشِ نفسِ مجوز شرکت- یا به تعبیری برند آن شرکت- ده‌ها برابر ارزش آن اعیان باشد.

نمی‌خواهیم بحث فقهی کنیم که بیع سهام صحیح است یا خیر. مرحوم آقای تبریزی وقتی ملتفتِ وجود فرق بین قضیه بیع سهام با بیع سهم مشاع از اعیان شدند، در خرید و فروش سهام اشکال کردند.

سهام امری اعتباری است. اعتبار می‌کنند کل توانایی این شرکت و امتیازات آن را که تمامی این‌ها چه مقدار است، یک سهام‌بندی کرده و ثبت می‌کنند، سپس ‌پذیره‌نویسی کرده و ‌سهامش را به عموم عرضه می‌کنند برای خرید و فروش. این‌ها چیز جدیدی است که سهام وجود اعتباری دارد. نه این‌که سهام، وجود عینی باشد از شرکت و ‌زمین‌ها و اعیان کارخانه.

مثلا شخصی قبل از دیگران رفته و بِرَند و نمایندگی شرکتی را تهیه کرده است، بدون این‌که ریالی داشته باشد و خرج کرده باشد، حال یا کار حقوقی کرده یا این‌که آشنا داشته است یا این‌که در این‌گونه امور خبره بوده است. دیگران برای این‌که مجوز استفاده از این عنوان شرکت و برند را به دست بیاورند مجبور می‌شوند مبلغ کلانی به وی دهند تا اجازه دهد از امتیاز و اسم و عنوان این شرکت استفاده کنند، و این شخص میلیاردها پول برای صدور این مجوز برای دیگران اخذ می‌کند بدون آن‌که هیچ کالای خارجی و عینی در اختیار آن‌ها قرار دهد. پس در حقیقت این شخص مالک یک وجود اعتباری یعنی عنوان شرکت است. فارغ از این‌که حکم شرعی این وجود اعتباری چیست، این شکل جدیدی از ملکیت است که در جوامع مطرح است.

عرض ما این است که: ادعایی که هست این است که ارزش اعتباری‌ای وجود دارد که پول و اسکناس سند آن است. لذا روزی این اسکناس‌ها از بین رفته و ‌همه‌اش کارت‌ به‌ کارت کردن و ... می‌شود. این‌جا که دیگر عینی در بین نیست که این شخص مالک آن باشد.

این را تامل بفرمایید، و الحمد لله رب العالمین



[شواهد مالیت اسکناس 1](#_Toc6065391)

[شاهد قول به سندیت؛ جایگزینی پول های دیجیتالی 3](#_Toc6065392)

[مناقشه 3](#_Toc6065393)

[قول به فردیت اعتباری پول دیجیتال برای اسکناس در صورتِ تحققِ فرض مزبور 3](#_Toc6065394)

[عدم کشف امضاء شارع نسبت به مالیت پول های دیجیتال 3](#_Toc6065395)

[رأی مختار؛ مالیت پول 4](#_Toc6065396)

[ثمرات اختلاف مذکور 5](#_Toc6065397)

[ثمره‌ی اختلاف مذکور در قرض 5](#_Toc6065398)

[سند زدن یکی از مصادیق قبض در اموال غیر منقول 7](#_Toc6065399)

[مناقشه؛ عدم امکان جمع بین این ادعا و ادعای عدم تحقق قبض در کارت به کارت کردن 7](#_Toc6065400)

[ثمره در خمس 7](#_Toc6065401)

[عدم وجوب خمس با سقوط ارزش پول نزد برخی از قائلین به مالیت پول 7](#_Toc6065402)

[ثمره در جبران کاهش ارزش پول 8](#_Toc6065403)

**موضوع**: کیفیت مالیت و ادوار تاریخی اوراق نقدیه /ربا /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث راجع به ماهیت پول بود و اینکه آیا پول مالیت دارد یا سندیت برای مال؟ برخی گفتند از آن جا که پول پشتوانه دارد، واجد پول در واقع سند ملکیت همان مقدار از پشتوانه را در دست دارد؛ و این مبنا ثمرات فقهیه ای دارد که عرض خواهیم کرد.

###### شواهد مالیت اسکناس

ما به تبع مشهور قائل شدیم پول عرفا سند نیست؛ بلکه مالیت دارد و لو به تبع اعتبار معتبِر، مثل تمبر. شواهدی بر این مطلب بود؛ یک شاهد این بود که اگر دولت اسکناسِ رائج را الغاء کرده و مدت زمان محدودی را برای تحویل اسکناس‌های الغاء شده و تبدیل آن به اسکناس‌های جدید معین کند، و صاحب اسکناس مراجعه نکند دیگر حق هیچ مطالبه‌ای از دولت ندارد؛ حال آن که اگر پول صرفا سندِ مال بود نمی بایست با تلف شدنِ سند به واسطه الغاء اعتبار، ملکیت این شخص نسبت به مالش از بین برود.

شاهد دوم این بود که اگر اسکناس‌ها در دست صاحب آن تلف بشود و وی بتواند تلف شدن اسکناس‌ها را به حریق و غیر آن ثابت کند، عرفا دولت هیچ وظیفه‌ای نسبت به جایگزین کردن اسکناس‌های تلف شده به اسکناس‌های جدید ندارد.

شاهد سوم این بود که عرف به صرف این که مدیون اسکناس را به طلبکار تحویل می‌دهد، وی را برئ الذمة می‌داند و لو این که اسکناس در دستان طلبکار تلف شود؛ حال آن‌که اداء سندِ مال در نزد عرف موجب برائت ذمه نیست. فلذا مثلا اگر چک در دست طلبکار تلف شود،‌ بدهکار ملزم به تحویل چکی دیگر یا پول نقد است.

شاهد چهارم این است که اگر مدیون در مقام اداء دین به طلبکار اسکناس تحویل دهد، طلبکار ملزم به قبول است؛ حال آن‌که عرفا طلبکار هیچ الزامی نسبت به قبول سند مال نظیر ‌چک و ‌سفته نداشته و می‌تواند قبول نکند.

شاهد پنجم این‌که لازمه‌ی بالا رفتن ارزش پول این است که در فرض سندیت پول اگر شخصی در زمان پایین بودن ارزش پول -مثل زمانی که ده هزار تومان معادل یک دلار باشد-، مبلغ صد هزار تومان استقراض کند، در مقام اداء دین که ارزش پول رشد داشته است -به گونه‌ای که هزار تومان معادل یک دلار شده است-، خود را ملزم به پرداخت صد هزار تومان نبیند و بگوید: زمانی که قرض کردم صد هزار تومان سندِ ده دلار بود، الان نیز ملزم هستم مبلغی که معادل ده دلار است -یعنی ده هزار تومان- را پرداخت کنم. یا مثلا بگوید: زمانی که قرض کردم صد هزار تومان سند یک مثقال طلا بود، لکن در زمان پرداخت دین ارزش پول بالارفته و ده هزار تومان سند یک مثقال طلا است؛ لذا من خودم را ملزم به پرداخت سند یک مثقال طلا یعنی همان ده هزار تومان می دانم. در حالی که عرف هیچ گاه چنین مطالبی را برنمی تابد.

‌شاهد ششم این بود که اگر هم در گذشته سندیتِ پول برای پشتوانه‌اش عرفیت داشته است، لکن در زمان حاضر چنین مطلبی عرفیت ندارد چرا که پول هیچ پشتوانه‌ی مشخصی در این زمان ندارد. بلکه اموری اعتباری نظیر ‌توانایی دولت در انجام تعهدات و ارائه خدمات، شرائط اقتصادی، شرائط سیاسی، و امثال این موارد در کنار هم تعیین کننده‌ی ارزش پول هستند. و چه بسا دولت ها تابع پشتوانه و توان اقتصادی کشور نیز نباشند و چندین برابر توان اقتصادی کشور پول چاپ کنند تا کسری بودجه شان را از این راه تامین کنند و بتوانند حقوق کارمندان و پیمانکاران و طلبکارانشان را پرداخت کنند.

‌بانک مرکزی برای پرداخت پول محتاج تزریق اعتبار از جانب ‌دولت است. ‌دولت نیز برای تزریق اعتبار، باید از بانک مرکزی استقراض کند. استقراض از بانک مرکزی به این معناست که به بانک مرکزی دستور چاپ پول می‌دهد، ‌بانک مرکزی هم پول چاپ کرده و به جامعه ‌تزریق می کند و همین امر سبب افزایش نقدینگی و ایجاد تورم می شود.

با وجود این قرائن واضح است که اسکناس در این زمال مالیت دارد و نه سندیت.

###### شاهد قول به سندیت؛ جایگزینی پول های دیجیتالی

بله، ممکن است شاهدی در مقابل این نظر اقامه کنند به این که: اگر زمانی فرا برسد که پول نقد به طور کلی از کار افتاده و جای خود را به کارت‌های دیجیتالی بدهد- به گونه‌ای که تمامی مردم برای خرید از کارت‌های بانکی استفاده کنند-، یا این‌که پول‌های دیجیتالی نظیر بیت کوین جایگزین پول های نقدی شود، دیگر اسکناسی نیست که بخواهد مالیت داشته باشد؛ پس آن چه مالیت دارد چیست؟ لذا قول به مالیت اسکناس صحیح نیست.

مناقشه

قول به فردیت اعتباری پول دیجیتال برای اسکناس در صورتِ تحققِ فرض مزبور

در مقابل این شاهد قائلیم اگر چنین زمانی محقق شود چه بسا بگوییم: مالیت اعتباری برای همانی ثابت است که شخص خود را مالک آن می‌داند؛ مثل صد عدد بیت کوین یا یک میلیون تومان موجودیِ در کارت. در واقع بیت کوین یا موجودیِ کارت، فردِ اعتباری مال خواهند بود. یعنی مال یک فرد حقیقی دارد که همان اوراق نقدیه موجود در زمان ما است و عرف همین را فردِ حقیقیِ مال می داند؛ و فردی اعتباری دارد که همان موجودیِ کارت و بیت کوین است که چه بسا در آینده چنین شود. لذا نمی‌توان با اقامه‌ی چنین قرینه‌ای اصراری بر سندیت پول داشت.

عدم کشف امضاء شارع نسبت به مالیت پول های دیجیتال

البته چه بسا فقهاء سنتی در همین مطلب نیز اشکال کنند -چرا که همه‌ی فقهاء که مدرن نیستند تا قائل به مالیت امثال بیت کوین شوند- به این‌که:

امضاء شارع نسبت به مالیت این‌گونه موارد از کجا فهمیده می شود؟! نظیر بحث شخصیت‌های حقوقی که مثل مرحوم آقای هاشمی ‌اشکال کرده و می‌فرمودند: شخصیت‌های حقوقی به چه دلیلی مورد امضاء شارع هستند؟ بله، در زمان اهل بیت علیهم‌السلام حکومت وجود داشته و یک شخصیت حقوقی داشته؛ فلذا تصرف اولیاء حکومت از باب داشتن ولایت شرعیه نافذ بوده است؛ اما این که گروهی جمع شده مثلا مؤسسه ای اعتباری تأسیس کنند، و ملکیت آن را برای شخصیتِ حقوقی مؤسسه قرار دهند، به گونه‌ای که معاملاتی که از جانب هیأت مدیره انجام می‌گیرد به این عنوان باشد که ایشان سرپرستان موسسه هستند و نه مالکان آن، این یک نوع اعتبار از جانب هیئت موسسه است و این هیئت چه ولایتی بر جعل چنین اعتباراتی دارد؟ و از کجا که شارع چنین جعلی و اعتباری را امضاء کرده باشد؟

لذا در فروش امثال سهام اشکال می شود. بله، گاهی بیع سهام یک کارخانه به معنای فروش اعیان خارجی کارخانه است که چنین فرضی بیع اعیان مشترکه بوده و خالی از اشکال است. لکن گاهی چنین نیست؛ به طور مثال: هنوز اعیانی برای شرکت خریداری نشده، بلکه صرفا این شرکت ثبت شده و سهامی برایش تعیین شده و در جرائد و تلویزیون و رادیو اعلام عمومی کرده اند که شرکت هزار سهام دارد که آن‌ها را به فروش می‌رساند. مردم نیز به این اخبار و وعده موسسین آن اعتماد کرده و سهام را خریداری می‌کنند. موسسین شرکت نیز از پولی که از فروش سهام به دست آورده‌اند برای این شرکتی که ثبت کرده‌اند زمین خریداری می‌کنند و بعد از مدت‌ها تازه این شرکت وجود خارجی پیدا می‌کند؛ حال آن‌که در بسیاری از موارد همین شرکت نیز اعیانی ندارند به گونه‌ای که وقتی خریداران سهام به شرکت مراجعه می‌کنند غیر از یک واحد آپارتمان اجاره‌ای در فلان قسمت شهر و چند کامپیوتر چیز دیگری نمی‌بینند، آن هم شرکتی که سهامش میلیاردها تومان ارزش پیدا کرده است.

معلوم است این میلیاردها تومان ارزش اعیان شرکت که همان چهار کامپیوتر و ... نیست بلکه این جا اعتبار در بین است. عده‌ای از بزرگان اشکال کرده و می‌گویند: مردم از کجا ولایت بر چنین اعتباری دارند و امضاء شارع نسبت به ولایت مردم بر جعل چنین اعتباراتی از کجا احراز می‌شود؟ این مبحث، بحث مشکلی است که البته ما نمی خواهیم بگوییم کدام نظر درست است؛ لکن بالاخره عالم بزرگی مثل آقای هاشمی رحمة‌ الله علیه تشکیک کرده و گفته‌اند دلیلی بر امضاء شارع نسبت به اعتباراتی مثل سهام یا شخصیت های حقوقی و مانند آن نداریم. پول اعتباری هم اگر محقق شود همین مشکله را خواهد داشت.

##### رأی مختار؛ مالیت پول

لکن آنچه فعلا واضح و مسلم است به نظر ما این است که در زمان ما این پولی که به صورت عین خارجی در دستان مردم است، نزد ‌عرف مالیت داشته و عرف اشخاص را مالک خودِ اسکناس می داند. این مطلب در مورد اسکناس است و اما به طور مثال در مورد چک، مالک چک، در حقیقت مالک یک پول است؛ حالا یا پول در ذمه‌ی صادر کننده‌ی چک یا لااقل به اینکه صادر کننده تعهدی به این شخص داده و این چک سند آن پولی است که صادرکننده تعهد به آن داده است؛ اما خود چک مال نیست.

##### ثمرات اختلاف مذکور

ثمرات مالیت یا سندیت اسکناس و اختلاف در آن در بسیاری از ابواب فقه ظاهر می‌شود.

###### ثمره‌ی اختلاف مذکور در قرض

بعض ثمرات در عقودی که قبض در آن‌ها معتبر است -مثل قرض- ظاهر می‌شود. در قرض قبض معتبر است؛ لذا ولو قرارداد وام ثبت شده و ضامن نیز معرفی و مبلغ وام نیز تصویب گردیده باشد، مع ذلک وقتی متقاضی وام به بانک مراجعه کرده و بگویید: «چرا وام ما را تحویل نمی دهید؟» اگر در جواب وی بگویند: «متاسفانه شرائطی به وجود آمده که فعلا وامی به شما تعلق نمی گیرد»، وی حق اعتراض ندارد؛ چرا که ما دامی که قبض محقق نشده، قرضی محقق نشده و وی مالک چیزی نگشته که اعتراض کند.

لذا اگر صادر کننده‌ی چک موسسه‌ی قرض الحسنه یا بانک باشد؛ مثلا بانکِ «الف» به شما چک می دهد، شما برای وصول چک به بانک «ب» مراجعه می‌کنید، لکن پولی در حساب صادر کننده‌ی چک وجود ندارد، حق اعتراض ندارید چرا که مالی قبض نکرده‌اید. اما اگر به جای چک به شما اسکناس دهد، قبض محقق شده است چرا که اسکناس مالیت دارد.

آن مطلب سابقِ منقول از آقای سیستانی – این‌که: صِرف واریز پول به حساب یک شخص، موجب مالکیت صاحب حساب نمی شود چرا که قبضی محقق نشده است- اینجا خود را نشان می‌دهد، بنابر قول ایشان یک شخص می تواند با بانک هماهنگ شود و تمامی وجوه واریزی به حساب شخص دیگر را از حساب برداشت کند، و از آن‌جا که قبض محقق نشده است؛ صاحب حساب حق اعتراض ندارد و چنین فعلی نیز خالی از اشکال است. نظیر بعضی از شهریه ها که اگر مدتی وجه را از بانک نگیرید بازستانده می شود.

این بحث در تمام مواردی که قبض معتبر است مثل هبه و یا بیع سلم که قبض ثمن فی المجلس در آن معتبر است، جاری است.

قرینه‌ای بر مالیت پول در بحث هبه که قبض در آن معتبر است وجود دارد به این‌که: اگر واهب به موهوب له اسکناس هدیه کرده باشد و سپس به وی بگوید: «مال موهوبه را پس بده»، موهوب له می تواند بگوید: «چون از ارحام تو هستم و هبه لازمه است، مال خود من است و باز پس نمی دهم». حال آن که اگر اسکناس سند بود چون قبضی محقق نشده بود و ارجاع اسکناس بر موهوب له لازم بود.

واما چک و امثال آن قابل هدیه و هبه نیستند چون سند بوده و خودشان مالیتی ندارند. این چک و امثال آن سند طلبی است که دارنده‌ی چک از صادر کننده‌ی آن دارد. فلذاست که فروشنده‌ی چک مال خود را نمی‌فروشد؛ بلکه کسی که چک در دست دارد و به بازار مراجعه کرده و ‌چک شش ماهه‌ی ده میلیونی را به مبلغ هشت میلیون می فروشد، در حقیقت دینی را که در ذمه‌ی صادر کننده‌ی چک طلبکار است به هشت میلیون نقد می‌فروشد.

از همین رو فرموده‌اند: بیع چک های دوستانه باطل است. چک دوستانه یعنی چکی که پشتوانه دین ندارد. پسری به پدرش می گوید: پدرجان! کمکی به ما کن! پدر می گوید: پول نقد ندارم، اما یک چک شش ماهه به مبلغ ده ملیون می نویسم، این چک را بردار و در بازار به مبلغ هشت ملیون بفروش. و تا شش ماه دیگر ان شاء الله ده میلیون جور شده و چک وصول می‌شود. این پسر نیز به بازار رفته این چک را به مبلغ هشت میلیون می فروشد. این بیع باطل است؛ چرا که مبیعی (ده میلیون) وجود ندارد.

بله؛ اگر این شخص از پدرش طلبی داشته باشد، مساله‌ی دیگری است؛ لکن این جا طلبی در بین نیست بلکه صرفا این فرزند از پدرش کمک مالی مطالبه می کند. چنین فرضی را چک دوستانه (‌صک المجاملة) می گویند که گفته اند:«لایجوز بیع صکّ المجاملة».

و اما این که عرف چنین خرید و فروشی را نافذ می‌داند یا مثلا امتیاز وام را (که صرفا وعده است، ولو این که بانک خلاف وعده عمل نمی کند و این وعده قطعی باشد) به فروش می‌رساند، مشکل را مرتفع نمی‌کند؛ چرا که عرف کاری به خدا و پیغمبر و این مسائل ندارد بلکه دنبال پول است و تحلیل نمی‌کند که این چک پشتوانه ندارد، و اصلا چیزی نیست که خریدار آن را بخرد. لذا اگر چک تلف شود مثلا پاره شود یا بسوزد یا در آب بیفتد به گونه ای که مبلغ خوانده نشود، آیا فروشنده ی چک می تواند به خریدار آن بگوید: «من به یک چک به شما فروختم و در دستان تو تلف شده و به من ربطی ندارد»؟!یا این که ارتکاز عرف اینجا زنده شده و می گوید: این شخص ده ملیون شش ماهه را به مبلغ هشت ملیون خریداری کرده است، لذا فروشنده ی چک ملزم است تا شش ماه بعد ده میلیون را فراهم کند. لذا می گوییم از آن جا که بیع ما لا یملک باطل است (لا بیع الا فی ملک) این شخص که الان چک ده میلیونی را می فروشد دقیقا مالک چه چیزی است که آن را به فروش می رساند؟! پس این بیع باطل است.

سند زدن یکی از مصادیق قبض در اموال غیر منقول

آقای سیستانی در اموال غیر منقول علاوه بر تخلیه که یکی از مصادیق قبض است، مصداق دیگر را این می داند که سند به نام طرف مقابل زده شود. مثلا پدر در منزلی سکونت دارد که فرزندش در آن سکونت ندارد، همین که پدر سند را به نام پسرش می زند، قبض به نظر ‌آقای سیستانی محقق است.

مناقشه؛ عدم امکان جمع بین این ادعا و ادعای عدم تحقق قبض در کارت به کارت کردن

اشکال به آقای سیستانی این است که چگونه ایشان که کارت به کارت کردن را از مصادیق قبض نمی‌داند، سند زدن اموال غیر منقول را از مصادیق قبض می داند ولو این که ساکن در خانه -یعنی پدر- اصلا صاحب سند -یعنی پسرش- را به منزل راه نیز نمی‌دهد. سند زدن چه فرقی دارد با این که صاحب خانه روی کاغذی بنویسد این خانه را به فلانی که از ارحام من است هبه کردم البته مسلوب المنفعة مادامت الحیاة؟! (یعنی این هبه مشروط به این است که مادامی که واهب زنده است، موهوب له حق بیرون کردن وی از خانه را نداشته باشد). و مسلم است که قبض این کاغذ قطعا از مصادیق قبض معتبر در هبه نیست.

###### ثمره در خمس

ثمره دوم در خمس در فرض اضافه شدن کمیِ پول ظاهر می شود. به طور مثال: شخصی سال گذشته هزار و دویست پنجاه تومان داشته که با دفع خمس آن مالک هزار تومان شده است. در سال جاری با پس اندازی که کرده است د. هزار تومان دارد. کسانی که اسکناس را سند مال می دانند می گویند: ولو اسکناس وی بیشتر شده لکن مال وی زیاد نشده است چرا که آن چه مالیت دارد، پشتوانه اسکناس است که زیاده ای نداشته است. سال گذشته هر دلار هزار تومان بود در سال جاری هر دلار بیش از دو هزار تومان است. اما کسانی که مثل مشهور قائل به مالیت اسکناس هستند در فرض مذکور قائل به لزوم پرداخت خمس هستند. مرحوم امام، ‌آقای خوئی، بزرگان دیگر معمولا همین را قائلند. و اینکه پشتوانه چیست و چگونه است را اصلا دخیل نمی دانند و می گویند عرف این مورد مثل این می داند که این شخص در سال گذشته یک گوسفند داشته و امسال دو گوسفند را مالک است که باید خمس زیاده بدهد.

عدم وجوب خمس با سقوط ارزش پول نزد برخی از قائلین به مالیت پول

منتها در اینجا برخی از بزرگان نظیر آقای زنجانی و آقای هاشمی در عین حالی که قائل به مالیت اسکناس هستند، گفته اند: اگر ارزش پول کم شود و لو به حسب ظاهر این پول زیاد شود، فایده صدق نمی کند و عرف نمی گوید: این شخص سود کرده است. به طور مثال سال گذشته به مبلغ صدهزار تومان طلا خریدید که همان مقدار طلا اکنون سیصد هزار تومان شده است؛ و این وضعیت ارتفاع قیمت در باقی کالاها نیز جاری و ساری است. بخلاف فرضی که فقط طلا یا کالای خاصی گران می شود که در چنین فرضی خمسِ پول را باید پرداخت؛ چرا که ارزش پول کم نشده است بلکه این کالا در بازار کمیاب شده و ارتفاع قیمت پیدا کرده است .

البته آقای هاشمی تفصیل می دهد که علامت سقوط ارزش یک پول این است که این پول در مقایسه با پولی که عرفا ارزش ثابت دارند –مثل دلار- سقوط داشته باشد. پول شما تا دیروز معادل یک دلار بوده امروزه معادل نیم دلار است؛ در چنین فرضی فایده صدق نمی کند. اما گاهی ارزش پول شما کم نشده است، بلکه تمامی پول ها به خاطر شرائط خاصی که پیش آمده است چنین حالتی دارند. مثلا به دلیل شرائط جنگی و کمبود اجناس، همه چیز گران شده است چه با دلار بخرید، چه با پوند، چه با ریال، چه با درهم و دینار و تومان. ایشان در کتاب قرائات فقهیه معاصره فرموده اند: در چنین فرضی سقوط ارزش پول که موجب انتفاء صدق فائده و بالتالی انتفاء وجوب پرداخت خمس می شود، مطرح نیست و در بحث های دیگری مثل ضمان نیز در چنین فرضی قائل به ضمانِ کاهش ارزش پول نیستیم. چرا که ارزش پول کم نشده است بلکه به خاطر کمبود کالا یا شرایط خاص دیگری قیمت اجناس بالا رفته است.

ما به مطلب ایشان اشکال داریم که بعدا مطرح خواهیم کرد لکن انصاف این است که اصل مطلب ایشان یعنی عدم صدق فایده مطلب درستی است. و اینکه مشهور می گویند: عرف به این ها نگاه نمی کند، و فقط نگاه می کند که «این شخص با در دست داشتن صد هزار تومان از پول رایج، ‌طلایی خریداری کرده است که همان طلا امسال سیصد هزار تومان شده است؛ پس مال وی سه برابر شده است». انصاف این است که چنین نیست و عرف در تورم فاحش به کاهش ارزش پول نظر دارد. فلذاست که آقای سیستانی مقداری از مشهور فاصله گرفته، و گفته اند: در تورم فاحش یعنی دو برابر به بالا، ما فتوی به خمس نمی دهیم و احتیاط واجب می کنیم. مقلدین ایشان در این جا می توانند به آقای زنجانی رجوع کنند تا این که اگر اصل مال شان مخمس بوده باشد، خمس تورم فاحش (یعنی دوبرابر و بیشتر) را طبق فتوی آقای زنجانی ندهند.

###### ثمره در جبران کاهش ارزش پول

ثمره سوم در بحث شرط جبران کاهش ارزش پول در وام است. مثلا شخصی به دیگری یک میلیون وام می دهد لکن شرط می کند که در مقام اداء دین باید کاهش ارزش این یک میلیون وام را جبران کنید. اگر قائل به سندیت پول و اسکناس شویم اصلا نیازی به چنین شرطی نداریم بلکه اگر شرط هم نشود، وام گیرنده ضامن سقوط ارزش وام یک میلیونی است.

اما قائلین به مالیت اسکناس و پول دو دسته شده اند: بعضی می گویند: این که شخصی یک میلیون بدهد و در عوض دو میلیون بگیرد به عنوان جبران کاهش ارزش پول، از مصادیق ربا است. اما برخی از بزرگان با اینکه قائلند: اشکالی ندارد. اولین وجه خلو اشکال مطلبی است که آقای صدر به آن اشاره کرده اند و ‌آقای صافی هم سابق آن را می فرمودند –و شاید الان نیز بر نظرشان باقی باشند- به این که ربا یعنی شرط فایده و شرط منفعت. «کل شرط یجر منفعة‌ فهو حرام»، حال آن که وام دهنده در فرض مزبور جرَ منفعت نمی کند، بلکه دفع مضره می کند.



[ثمرات فقهیه مالیت اوراق نقدیه 1](#_Toc7791519)

[ثمره مالیت اوراق نقدیه در موارد اعتبار قبض نظیر قرض 1](#_Toc7791520)

[ظهور عرفی قبض؛ در اختیار داشتن مال 2](#_Toc7791521)

[دو بیان برای تعلق خمس به یارانه و امثال آن 3](#_Toc7791522)

[ثمره مالیت اوراق نقدیه در بحث شرط جبران کاهش ارزش پول و ضمان کاهش ارزش پول 4](#_Toc7791523)

[قول به جواز شرط ضمان نقصان مالیت و دلیل آن 4](#_Toc7791524)

[اشکال؛ ابتناء بحث بر مساله ضمان کاهش ارزش پول 6](#_Toc7791525)

**موضوع**: ثمرات مالیت داشتن اوراق نقدیه /ربا /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث راجع به ماهیت پول بود و اینکه آیا پول مالیت دارد یا سندیت؟ برخی گفتند از آن جا که پول پشتوانه دارد، پول در واقع سند ملکیت است؛ برخی دیگر قائل به مالیت شدند. این اختلاف در بعض ابحاث فقهی تأثیرگذار است که به آن‌ها می‌پردازمی.

###### ثمرات فقهیه مالیت اوراق نقدیه

###### ثمره مالیت اوراق نقدیه در موارد اعتبار قبض نظیر قرض

به این ثمره رسیدیم که در مواردی که قبض معتبر هست، اگر ما قائل به مالیت اوراق نقدیه شویم، به صرف تسلیم اوراق نقدیه به طرف مقابل، قبض محقق خواهد شد. لکن اگر قائل به سندیت شویم مشکل پیدا خواهد شد. به طور مثال برخی از بزرگان از جمله آقای تبریزی در مورد چک‌های مسافرتی در زمان قدیم، قائل به سندیت بودند و به همین دلیل در تحقق قبض به وسیله پرداخت چک‌های مسافرتی اشکال می‌کردند.

ظهور عرفی قبض؛ در اختیار داشتن مال

البته به نظر ما ظهور قبض بیش از این نیست که عرفا مال در اختیار طرف مقابل قرار گیرد. بنابر این و لو فرضا ثابت شود که اوراق نقدیه سندِ ذخیره‌ی طلای موجود در بانک مرکزی است، تنها راه در اختیار گرفتن آن ذخیره‌ی طلا، همین اوراق نقدیه‌ای است که به دست انسان می‌افتد، لذا به صرف تسلیم اوراق نقدیه قبض عرفی محقق است.

لذا ما به این مطلب آقای سیستانی که کارت‌به‌کارت کردن قبض نیست، اشکال داریم[[165]](#footnote-165)و می‌گوییم: مگر قبض چیست؟ قبض این است که قابض عرفا مال را در اختیار خود بگیرد. در فرض کارت‌به کارت کردن وقتی مبلغ کارت‌به‌کارت شد،‌ این مبلغ عرفا در اختیار چه کسی است؟ عرفا این مال در اختیار طرف مقابل قرار گرفته است.

سابقا در تقریب کلام آقای سیستانی گفته شد: کارت‌به‌کارت کردن شبیه این است که تاجر مورد اعتماد مردم شهر، دفتری داشته و در آن ثبت کرده است که زید ده میلیون از وی طلب دارد. زید به او زنگ زده و می‌گوید: اسم من را از زمره‌ی طلبکاران خط گرفته و به جای اسم من، اسم عمرو را بنویس چرا که من ده میلیون را به عمرو هدیه کردم. آیا این‌جا عمرو مالک آن هبه‌ی ده میلیونی شده است چرا که قبضی که شرط صحت هبه است رخ داده است؟! قطعا چنین نیست. کارت‌به‌کارت نیز همینجور است.

این مثال که سابقا در تقریب کلام آقای سیستانی ذکر شد با بحث اینجا فرق دارد. عرف کارت‌به‌کارت کردن را از مصادیق قبض می‌‌داند. و آنچه الان نزد عرف داریم توسعه‌ی مصداقی است، -و نه توسعه در مفهوم تا گفته شود مفاهیمی متبع هستند که در زمان شارع بوده باشند، لذا توسعه‌ی در مفهوم بعد از عصر شارع خالی از ارزش است-. آن‌چه توسعه پیدا کرده است مفهوم قبض نیست، بلکه ‌مصداق قبض است و مصادیق جدیده نیز حجت خواهند بود. اصلا به طور کلی قضایای حقیقیه شامل ‌مصادیق جدید نیز می‌شوند. فلذا اگر آب در نزد شارع طهور است به فرض این‌که بارور کردن ابرها موجب نزول باران شود، آب این باران نیز طهور است؛ کما این‌که فرزند حاصل از تلقیح مصنوعی، احکام باقی انسان‌ها را دارد. و به طور کلی اطلاقات ادله شامل تمامی مصادیق مستحدثه خواهد شد. کما این‌که ائمه علیهم‌السلام نیز ما را ارجاع به همین اطلاقات داده‌اند؛ حال یا از باب انسداد یا از باب حجیت عقلائیه.

و اما این‌که ما رؤیت با چشم مسلح را نمی‌پذیریم نه از باب انکار و یا تخصیص این حکم کلی –اطلاق و شمول ادله نسبت به مصادیق مستحدثه- است؛ بلکه قائلیم وضع لفظ «هلال» بر آن‌چه با چشم مسلح دیده می‌شود، اشکال دارد؛ به مناسباتی که در جای خودش گفته شده است. کما اینکه آقای خوئی نیز بر همین امر است.

بله، اشکالی در مدعای ما مطرح می‌شود به این‌که شاید نظر شارع مخالف بوده و مصداقیت این مورد جدید را قبول ندارد، لکن تقیید این مورد امکان نداشته است فلذا اخذ به اطلاق مخدوش است. در جواب از این اشکال گفته می‌شود:‌ در عصر غیبت که تا کنون چهارده قرن از آن گذشته و معلوم نیست تا چه زمانی به طول بینجامد اولا عقلاء در مقام عمل به همین اطلاقات اخذ و بدان احتجاج می‌کنند، ثانیا: معنای‌ ارجاع شیعیان از جانب ائمه علیهم‌السلام به آیات و روایات چیزی غیر از عمل به همین اطلاقات نیست. ثالثا: اگر اخذ به اطلاقات در موضوعات مستحدثه را کنار گذاریم انسداد لازم می‌آید.

دو بیان برای تعلق خمس به یارانه و امثال آن

نتیجه قبض عرفی بودن کارت به کارت کردن و امثال آن این است که اگر سال خمسی بر یارانه‌ای که به حساب واریز می‌شود -ولو از حساب برداشت نشود- بگذرد، متعلق خمس شود؛ با دو بیان:

یک) قبض یعنی در اختیار گرفتن. و عرفا صاحب حساب، مبلغ مذکور را -که به قول آقای سیستانی هدیه‌ای است از جانب دولت به مردم- قبض کرده و مالک آن می‌شود. بر خلاف نظر آقای سیستانی که قائل است چون قبض محقق نشده است، صاحب حساب مالک این مبلغ نیست تا دفع خمس بر وی واجب شود.

دو) بیان دوم -که خود مبنایی در بحث خمس است- این است که گفته شود موضوع خمس ملکیت نیست، بلکه مجرد فایده است. و عرف واریز پول به حساب را از مصادیق فایده می‌داند. مثل مطلبی که آقای خوئی داشتند به این‌که ارض مواتی که سند آن به نام شخصی زده شده باشد، متعلق خمس است و لو این‌که آن شخص مالک زمین نشده باشد؛ به این استدلال که عرف صرف همین که زمین در اختیار شخصی باشد را از مصادیق فایده می‌داند و لو مالک آن نشده باشد؛ چرا که زمین را احیاء نکرده است، تا مالک آن شود؛ و حتی تحجیری هم نکرده است تا حق شرعی نسبت به آن پیدا کند.

بیان اول فقط بحث خمس را حل نمی کند، بلکه مصحح هر فرضی است که قبض در آن معتبر باشد. پس ما، هم کارت به کارت کردن را، و هم تحویل اوراق نقدیه را -ولو سند باشند و مالیت نداشته باشند- از مصادیق قبض می‌دانیم.

نکته‌ای که نباید از آن غافل بود این‌که قبض اختیاری نیست. لذا به طور مثال اگر شخصی مالی را به شما هبه کند و بگوید «وهبتک هذا المال» و شما نیز بگویید: «قبلت» و آن شخص مال را در کنار عبای شما گذاشته و برود و شما نیز بی‌خبر از این امر باشید؛ در این فرض مال در اختیار شما قرار گرفته و قبض محقق شده است. بله، قبول امری است اختیاری. لذا نباید از فرق بین این دو غافل شده و بین این دو خلط کرد.

###### ثمره مالیت اوراق نقدیه در بحث شرط جبران کاهش ارزش پول و ضمان کاهش ارزش پول

و اما از ثمرات اختلاف در مالیت و سندیت اوراق نقدیه، در جائی که قبض معتبر نیست، بحث شرط جبران کاهش ارزش پول در وام و همچنین بحث ضمان کاهش ارزش پول است.

ممکن است گفته شود: علی القاعده دلیلی برای ضمان کاهش ارزش پول نداریم؛ کما اینکه مشهور نقص مالیت را مورد ضمان نمی‌دانستند. مرحوم امام، آقای خوئی، آقای تبریزی قائل به این نظر بودند. لذا عقلاء وارد کننده‌ای را که با وارد کردن کالای جدید موجب سقوط ارزش کالای صنعتگری شود که در بازار رقیب نداشته است، ضامن نمی‌دانند. کما این که اگر تولید کننده‌ی جدیدی با وارد شدن در این عرصه موجب سقوط ارزش کالای وی شود، نزد عقلاء ضامن نیست. در اوراق نقدیه نیز چنین است و سقوط مالیت آن مورد ضمان نیست.

قول به جواز شرط ضمان نقصان مالیت و دلیل آن

در مقابل ممکن است کسی بگوید: دلیلی بر ضمان نقصان مالیت حتی در اسکناس نداریم، لکن در شرط جبران کاهش ارزش پول در وام، شرط ضمان نقص خالی از اشکال است؛ چرا که المؤمنون عند شروطهم الا شرطا احل حرام أو حرم حلالا. یعنی مثلا بانک وقتی وام داده و پول قرض می‌دهد، ‌شرط کند که بدهکار در مقام دفع اقساط وام، باید ارزش ساقط شده‌ی مبلغ وام را به نرخ روز جبران کند. این شرط طبق عمومات وجوب وفاء به شرط نافذ است، مشروط به این‌که مصداق ربا نباشد[[166]](#footnote-166).

قدر متیقن از ربا شرط فایده و شرط سود است، نه شرط جبران ضرر. کسی که ده میلیون وام می‌دهد و شرط می کند که در زمان بازپرداخت وام اگر ارزش پول نصف شده باشد، بدهکار باید مبلغ بیست میلیون پرداخت کند، شرط سود نمی‌کند بلکه مانع از متضرر شدن خویش می‌شود. چنین شرطی شرعا چه اشکالی دارد؟! مرحوم آقای صدر و آقای صافی حفظه الله این شرط را بلااشکال می‌دانند؛ به این بیان که ربا به معنای زیاده مالیه است و عرف چنین شرطی را از مصادیق زیاده مالیه و ربا نمی‌داند. و مراد از زیاده، زیاده‌ی مالیه است و نه هر زیاده‌ای؛ لذا اگر کسی در مقابل یک اسکناس هزار تومانی دو اسکناس پانصد تومانی بگیرد ربا نخواهد بود؛ ولو زیاده‌ی عینیه حاصل شود. در مقام نیز مجرد این‌که قرض دهنده مبلغ بیشتری اخذ می‌کند، دلیل بر آن نیست که گفته شود ربا گرفته است؛ چرا که ولو زیاده‌ی عینیه محقق شده است، لکن زیاده‌ی مالیه‌ای که مناط تحقق ربا است، منتفی بوده و رخ نداده است. کما این‌که فایده –که موضوع خمس در نزد بعض بزرگان است- نیز نکرده است. چرا که عرف حفظ ارزش پول در زمان تورم را فایده نمی‌داند؛ به این بیان که: ضایع شدن ارزش پول ضرر است. در مقابل حفظ ارزش پول مصداق عدم الضرر خواهد بود و نه فایده.

شاهد این دسته بر مدعایشان این است که به ارتکاز عرفی اگر این شخص با ده میلیون -که مخمس است- کالایی بخرد و ارزش آن کالا تا انتهای سال به بیست میلیون برسد، البته بیست میلیونی که ناشی از تورم است، اگر گفته شود خمسی بر وی لازم نیست، این مطلب، مطلب مقبولی است؛ چرا که عرفا این شخص –ولو این‌که ده میلیونش به دو برابر رسیده است- سود نکرده است؛ زیرا قدرت خرید ده میلیونِ سال گذشته با بیست میلیون زمان حاضر برابر است. بنابر این اگر عرفا این شخص سود نکرده است، شرطی که متضمن چنین مطلب و زیاده‌ای نیز باشد از مصادیق سود و ربا نخواهد بود. این تقریب فرمایش این بزرگان است.

البته مطالب دیگری نیز در بحث وام وجود دارد، مثل بحث اخذ ‌کارمزد[[167]](#footnote-167) یا بحث اخذ جریمه دیرکرد[[168]](#footnote-168) که نباید با بحث ما خلط شود.

#### اشکال؛ ابتناء بحث بر مساله ضمان کاهش ارزش پول

اشکالی که ما به آقای صدر و آقای صافی داشتیم این بود که: عدم صدق فایده و سود با بیانی که گذشت مطلب را حل نمی‌کند؛ اول باید مسأله ضمان کاهش ارزش پول حل شود و ثابت شود علی القاعده کاهش ارزش پول مورد ضمان است یا خیر. به طور مثال در مورد غاصبی که در سال گذشته مبلغ ده میلیون غصب کرده و سال آتی می‌خواهد دین خویش را اداء کند، آیا قائل می شوید به این‌که غاصب ضامن کاهش ارزش پول نیز می‌باشد و به جای ده میلیون باید بیست میلیون به صاحب پول پس دهد؟ اگر نتوانستید این مسأله را حل کنید و فرمودید این‌که علی القاعده ضمان کاهش ارزش پول ثابت باشد، برای ما روشن نیست -و لو از باب احتیاط-، ممکن است منجر به آن شود که نظیر آقای سیستانی قائل به احتیاط شوید. آقای سیستانی قائلند: ‌اگر کاهش ارزش پول بیست برابری باشد -یعنی ارزش هزار تومانی که سابقا قرض داید در زمان حاضر معادل بیست هزار تومان است- احتیاط واجب به تراضی طرفینی است؛ یعنی این‌که بدهکار طلبکار را راضی کرده و با وی مصالحه کند به نصف؛ ‌مثلا به جای هزار تومانی که سابقا از وی قرض گرفته و ارزش آن در زمان حاضر به بیست هزار تومان رسیده است، مبلغ ده هزار تومان به طلبکار بدهد[[169]](#footnote-169).

خلاصه این‌که اگر ضمان کاهش ارزش پول را قطعی بدانید، گفته می‌شود شرط ضمان کاهش ارزش پول در قرض صرفا تاکیدی بیش نیست نه این‌که حکم شرعی باشد. و انتفاء ربا در چنین فرضی واضح است.

اما اگر ضمان کاهش ارزش پول را به نحو جزمی رد کردید یا به خاطر تردید در آن احتیاط نمودید، گفته می‌شود: شرط ضمان کاهش ارزش پول در قرض، مصداق شرطِ «یجر نفعا» است، به این دلیل که: اگر طلبکار چنین شرطی نکرده بود، نمی‌توانست مازادِ بر اصلِ پولِ قرض داده شده، چیزی مطالبه کرده و بگیرد –و لو به مقتضای حکم ظاهری-. چرا که اخذ مازاد خلاف اصل عملیِ برائت از ضمان اکثر بوده و طلبکار -و لو از باب احتیاط واجب-، نمی‌تواند آن را بگیرد. چرا که همان‌گونه که احتیاط واجب این است که بدهکار، طلبکار خویش را راضی کند، احتیاط واجب نیز این است که طلبکار بدون رضای بدهکار مازاد را نگیرد. احتیاط می‌گوید: چون مطلب روشن نیست، از باب شبهه حکمیه‌ی قبل از فحص بر بدهکار لازم است طلبکار را راضی کند. طلبکار نیز از همین باب محکوم به احتیاط است و تا قبل از راضی شدن بدهکار به دفع زیاده طبق اختیار خویش، حق اخذ مازاد از وی ندارد.

به توضیحی دیگر اشکال ما به این نظر این بود که:

اگر ضمان کاهش ارزش پول را امری اثبات شده و مسلم بدانیم، خواهیم گفت: در قرض‌های دستی که مردم به دوستان و آشنایان خویش می‌دهند شرطی ارتکازی وجود دارد به این‌که اگر تورمی نیز حاصل آید، بدهکار معادل همان پول قرض گرفته شده را پرداخت خواهد کرد. این شرط ارتکازی به نفع مقترض است؛ چرا که تورم را ضامن نخواهد بود. لکن در قرض‌های دیگر با شرطی که می‌کنیم ضمان تورم را بر مقترض ثابت کرده و حکم قرض را به حالت طبیعی خود -که ضمان کاهش ارزش پول است-، بر‌می‌گردانیم.

اما اگر این مطلب اثبات نشود، کار مشکل می‌شود؛ چرا که هر چند قبول داریم‌ ربا شرطی است که «یجر نفعا» و نه مطلق شرط (کما این‌که مثل صحیحه‌ی یوسف بن عقیل [عَنْهُ عَنْ يُوسُفَ بْنِ عَقِيلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام قَالَ: مَنْ أَقْرَضَ رَجُلًا وَرِقاً فَلَا يَشْتَرِطْ إِلَّا مِثْلَهَا فَإِنْ جُوزِيَ أَجْوَدَ مِنْهَا فَلْيَقْبَلْ وَ لَا يَأْخُذْ أَحَدٌ مِنْكُمْ رُكُوبَ دَابَّةٍ أَوْ عَارِيَّةَ مَتَاعٍ يَشْتَرِطُهُ مِنْ أَجْلِ قَرْضِ وَرِقِهِ[[170]](#footnote-170)] را ناظر به نفی هر شرطی نمی‌دانیم؛ چرا که به طور مثال اگر قرض‌دهنده شرط کند گیرنده‌ی وام نماز بخواند، یا حق واجبش را اداء کند، این شرط که اشکالی ندارد. لذا این روایت انصراف به موردی دارد که در چهارچوب حرمت ربا باشد)؛ و هر چند قبول داریم ربا به معنای فایده‌ی مالیه است، لکن اشکال‌مان این است که: فایده‌ی مالیه را نباید با مبلغی که به بدهکار قرض داده شده است، سنجید. بلکه باید این‌گونه سنجید که طلبکاری که بدون این شرط نمی‌توانست بیش از مقداری که قرض داده است - ده میلیون- از بدهکار خود بازپس گیرد -و لو به مقتضای حکم ظاهری-. می‌خواهد با گذاشتن این شرط، گرفتن آن اضافه و مازاد را حلال کند. این شبهه را ما داشتیم.

برای دفع و رفع این شبهه، فعلا بحث ضمان کاهش ارزش پول را شروع کنیم تا ببینیم آیا از این راه می‌توان مشکل وام را نیز حل کنیم؟ عده‌ای قائلند که از نظر عقلاء و شرع -که امضاء‌ بناء عقلاء می‌کند- ‌کاهش ارزش پول مورد ضمان است. ظاهر از مطالب آقای صدر در آخر جلد پنجم بحوث به همین قول است؛ کما این‌که مقرر ایشان در پاورقی به این مطلب اشاره می‌کند. صاحب کتاب قراءات فقهیة معاصرة در بحث ضمان انخفاض قیمة النقد مفصلا به دنبال اثبات این مطلب است. برخی دیگر از آقایان موجود نیز در کتبشان این را مطرح کرده‌اند. انشاءالله در جلسات بعد ادله این دسته را بررسی می‌کنیم.



[شرط ضمان کاهش ارزش پول 1](#_Toc7809556)

[بیان های چهار گانه بر جواز شرط جبران کاهش ارزش پول 2](#_Toc7809557)

[بیان اول؛ انتفاء مثلیت بدون جبران ضرر کاهش ارزش 2](#_Toc7809558)

[بیان دوم؛ جواز شرط دفع ضرر 3](#_Toc7809559)

[بیان سوم؛ لزوم جبران کاهش ارزش پول به استناد لاضرر 3](#_Toc7809560)

[بیان چهارم: عدم صدق عرفی اداء دین بدون جبران کاهش ارزش پول 5](#_Toc7809561)

[*مناقشه؛* رجوع این بیان به بیان اول یا سوم 5](#_Toc7809562)

[اشکال آقای حائری به بیان اول؛ صدق مثلیت 5](#_Toc7809563)

**موضوع**: شرط ضمان کاهش ارزش پول/ربا /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث راجع مالیت یا سندیت اوراق نقدیه بود. گفته شد این اختلاف ثمراتی در فقه دارد که یکی از ثمرات آن بحث صحت شرط ضمان کاهش پول بود. حضرت استاد صحت و عدم صحت این شرط مبتنی بر بحث ضمان کاهش ارزش پول دانستند ه در این جلسه بدان می پردازیم.

شرط ضمان کاهش ارزش پول

بحث راجع به جواز و عدم جواز شرط ضمان کاهش ارزش پول از جانب قرض دهنده بود. شهید صدر بر خلاف مشهور قائل به جواز بود. ایشان در کتاب الأسس العامة فی البنک فی المجتمع الاسلامی، صفحه 209، فرمودند: «ألیس من الربا ان یدفع البنک لدی الوفاء ما یمثّل قیمة ما اخذ و تقدر القیمة الحقیقیة علی اساس الذهب». بانک غیر از آن قرارداد سودآور مثل مضاربه از مردم به عنوان قرض الحسنة پول می‌‌گیرد و متعهد می‌‌شود در بازپرداخت مبلغ به صاحبان سپرده، نرخ روز را نیز در نظر بگیرد. مثلا اگر در سال گذشته ده میلیون در بانک پس‌انداز کرده اید، امسال حساب کرده و به نرخ طلای معادل ده ملیون سال گذشته، که به نرخ سال جاری پانزده میلیون می شود این کاهش ارزش را جبران کرده و پرداخت می‌‌کند. این ربا نیست.

بعض از تلامذه ایشان در کتاب قراءات فقهیة معاصرة جلد 2 صفحه 178 این مطلب ایشان را پذیرفته‌اند؛ ولی برخی دیگر از شاگردان ایشان این مطلب را نپذیرفته اند و بین این دو شاگرد نزاع شده است که ما قول طرفین را نقل کرده و سپس بررسی می کنیم تا ببینیم مقتضای انصاف چیست.

بیان های چهار گانه بر جواز شرط جبران کاهش ارزش پول

بیان اول؛ انتفاء مثلیت بدون جبران ضرر کاهش ارزش

مطلبی که در عبارات مرحوم آقای صدر و همچنین در کتاب قراءات فقهیة معاصرة مطرح شده است این است که: وظیفه در قرض مثلی اداء مثل است. و از آن جا که ده میلیون سال جاری که ثلث ده ملیون سال گذشته است، مثل او نیست؛ فلذا پرداخت ده میلیون از جانب بدهکار موجب برائت ذمه نمی شود. و اگر به دنبال برائت ذمه است باید سی ملیون بدهد زیرا قدرت خرید، وصف مقوم پول اعتباری است.

نکته ای که نباید از آن غفلت کرد وجود فرق میان اسکناس و میان کالا است به این بیان که وصف مقوم کالائی که منفعت استعمالیه‌ دارد، همان منفعت استعمالیه‌اش می باشد. فلذا اگر در زمان قرض گرفتن، قیمت کالا به دلیل کمیاب بودن آن در بازار بسیار گران بوده باشد، قرض گیرنده در مقام اداء قرض باید کالا را بازپس دهد و لو این که قیمت کالا به سبب فزونی یافتن امثال و اقرانش در بازار سقوط فاحش یافته باشد. به عبارت دیگر گران تر و یا ارزان تر شدن در مورد اشیائی که منفعت استعمالیه دارند، مقوم نیست. لکن پول اعتباری، منفعت استعمالیه‌ای غیر از همین قدرت خرید ندارد. و تنها ارزش پول همان مبادله کالا است و همین قابلیت خرید کالا عرفا وصف مقوم پول است. نظیر این که وصف مقوم چاه آب (که همان منفعت استعمالیه آن می باشد) بخاطر حفر چاه بالوعه در کنار آن، از بین برود بدون این‌که در چاه آب، تغییر تکوینی ایجاد شده باشد.

تشبیه کرده و می گویند (کما این که ‌مرحوم آقای صدر نیز در آخر بحث لاضرر از جلد 5 بحوث این مثال را آورده است) اگر شما مالک چاه آبی باشید، و شخصی بیاید نزدیک آن، چاه فاضلاب حفر کند، رغبت نوعیه در خرید آبی که از این چاه خارج می شود نقصان خواهد یافت لو این‌که کارشناسان بگویند آب این چاه هیچ تغییر تکوینی ای نیافته است. لکن بالاخره منفعت استعمالیه این چاه آب -که همان رغبت مردم به آشامیدن آب آن است- کاهش یافته است.

این مثال غیر از این است که سقوط و کاهش ارزش چاه آب این شخص سببی چون حفر چاه های آب متعدد دیگر در آن حوالی داشته باشد؛ چرا که قانون عرضه و تقاضا حکم به آن دارد که اگر کالایی فزونی یافت قیمتش ارزان شود. صورت اول عرفا از مصادیق ایجاد نقص در مال دیگری بوده و موجب ضمان است بخلاف صورت دوم.

یا به طور مثال منفعت استعمالیه‌ منزل، قابلیت سکونت در آن است. حال اگر شخصی با نشر شایعه مسکون بودن جن در این خانه موجب کاهش رغبت نوعیه به خرید این خانه و سقوط قیمت آن شود، ضامن کاهش قیمت است ولو این که هیچ تغییر عینی ایجاد نکرده باشد.در مانحن فیه نیز ده میلیونی که سال قبل به عنوان قرض اخذ شده باشد ولو در سال جاری از حیث تکوین تغییری نکرده باشد، لکن همانند این منزل یا همان چاه آبی است که وصف مقومشان تغییر کرده است؛ فلذا مورد ضمان است. بنابر این طبق نظر مرحوم آقای صدر بدهکار تا زمانی که سی میلیون تومانی که مثل ده میلیون تومان سال گذشته است را پرداخت نکند، نزد عرف بدهکار است و اداء ده میلیون تومان از جانب وی، عرفا اداء تمام دین محسوب نخواهد شد. صاحب کتاب قراءات فقهیة معاصرة این مطلب را می‌‌پذیرد.

بیان دوم؛ جواز شرط دفع ضرر

بیان دیگر این است که بگوییم دو مطلب در مقام داریم که باید از یکدیگر تفکیک شوند. مطلب اول اینکه بله، ما قبول داریم که ده میلیون سال جاری عرفا مثل ده ملیون سال گذشته است -که اصرار برخی دیگر از شاگردان مرحوم آقای صدر است که عرف این را مثل می‌‌داند-. مطلب دوم این است که آیا می توان انکار کرد که کاهش قدرت خرید ضرر است؟! اگر کسی قبول کند که کاهش قدرت خرید و کاهش ارزش پول ضرر برای مالک اسکناس است، شرط کردن جبرانِ کاهش ارزش پول، شرط فایده نبوده و شرط دفع ضرر است؛ و شرط دفع ضرر ربا نیست چرا که ‌ربا شرط فایده است.

لذا اگر مقرض در سال جاری در قبال ده میلیون سال گذشته، سی میلیون اخذ کند، زیاده ای اخذ نکرده است چرا که ارزش ده میلیون سال گذشته و سی میلیون سال جاری برابر است. و اما ظاهر عرفی روایاتی نظیر «من اقرض رجلا ورقا فلایشترط الا مثلها...» [[171]](#footnote-171) همان تحریم ربا است که از واضحات بوده و روایت مذکور نیز راجع به آن توضیح می‌‌دهد که ربا شرط زیاده ی مالیه است. حال آن که در محل بحث شرط زیاده مالیه در بین نیست بلکه شرط دفع ضرر است.

بیان سوم؛ لزوم جبران کاهش ارزش پول به استناد لاضرر

بیان سوم این است که هر چند ده ملیون سال قبل مثل همین ده ملیون سال جاری است -و نه مثل سی میلیون-، لکن عقلاء عدم تدارک کاهش ارزش را، ضرری می‌‌دانند که از جانب مقترض - چرا که وی پول را زمانی بازپس می دهد که ارزشش کاسته شده است- متوجه مالک می‌‌شود. بله، گاهی مالک خود اقدام بر ضرر می کند به این که از ابتداء رضایت داشته و می گوید: «ده ملیون قرض می‌‌دهم، و صرفا مثل آن را در هر زمانی که شد بازپس میگیرم، بدون هیچ گونه زیاده ای»؛ پرواضح است که این صورت از محل بحث خارج است. لکن در صور معمولی که مقرض ‌اقدام بر ضرر نمی کند. فلذا ‌طبق قاعده لاضرر یا یک اصل عقلائی که نباید مردم را در این گونه امور مالی متضرر کرد، باید قائل به آن شد که مقترض موظف به جبران کاهش ارزش پول است، چرا که عدم جبران، موجب متضرر شدن مالک می شود و عقلاء تحمل ضرر را قبول نمی‌کنند الا در صورتی که شخص خود اقدام بر تحمل ضرر کرده باشد.

نکته ی ضمان کاهش ارزش پول در بیان سوم عدم صدق مثلیت -که در بیان اول گذشت- نیست، بلکه دفع ضرر و یا لزوم دفع ظلم و تضییع حق است. و اگر این مطلب را انکار نکنیم به طور مثال باید به خانمی که پنجاه سال قبل با مهریه ده هزار تومان ازدواج کرده است، بگوییم بیست هزار تومان به تاکسی تلفنی پرداخت کن و در محل کار شوهر حاضر شو و ده هزار تومان مهریه ات را بگیر و برو!!! قطعا عقلاء چنین مطلبی را از مصادیق واضح ستم و تضییع حق می‌‌دانند.

بیان‌های سه گانه را خلاصه وار می گوییم تا فرق بین انظار مشخص بشود.

بیان اول از جانب آقای صدر یا صاحب کتاب قراءات فقهیة معاصرة است که می‌‌گویند: در صورت بازپس دهی نفس مبلغ قرض گرفته شده در فرض کاهش فاحش ارزش پول، اصلا اداء مثل صادق نیست.

بیان دوم این که شرط جبران کاهش ارزش پول، ربا نیست؛ چرا که شرط فایده مالیه نیست.

ب بیان سوم این که ولو بازپس دهی عین مبلغ قرض گرفته شده عرفا اداء مثل است لکن عدم جبران کاهش ارزش پول مصداق اضرار بر مالک است که خلاف قاعده لاضرر و خلاف ارتکاز عقلائی است. شاهد بر این مطلب این که شخصی از شما مبلغی اخذ کرد تا برایتان خانه ای بخرد، لکن اصل پول را خرج کرد، یا این که خرج نکرد بلکه پول را کناری گذاشت و به قدری تعلل و سهل انگاری کرد که پول دچار تورم شد، حال بعد از سال ها مراجعه کرده و می گوید:

ببخشید جوان بودیم و اشتباه کردیم و سهل‌انگاری نمودیم، این که به شما گفتیم ده میلیون شما را گم کرده ایم، دروغ بود. شیطان ما را فریب داد و با آن ده میلیون دین خویش را اداء کردیم، حال توبه کرده ایم و ده میلیون برایتان آورده ایم. شما در جواب خواهید گفت: خوش انصاف!‌ می‌دانی چه بلایی سر من آوردی؟ در آن زمان با ده میلیون می توانستم خانه بخرم اما الان با این ده میلیون به صعوبت صاحب موتور سیکلت معمولی یا دوچرخه خواهم شد.

پس طبق بیان این سوم گفته می‌‌شود اداء مثل هیچ مشکلی ندارد لکن اداء مثلی است که همراه با زیان زدن به مالک است و این خلاف ارتکاز عقلائی و خلاف قاعده لاضرر است و همین امر منشأ ضمان می‌‌شود. و وقتی منشأ ضمان شد، در قرض نیز می‌‌توان گفت همان ضمانتی که به مفاد لاضرر وجود دارد، در قرض نیز وجود دارد. فلذا شرط جبران کاهش ارزش مفید مطلب جدیدی نیست و یک شرط واجبی است که مانند سایر تکالیف می‌تواند در عقد قرض شرط شود. در بحث ربا گفته اند، این که مقرض بر مقترض شرط کند و بگوید به شرطی قرض می دهم که نفقه ی واجبه‌ات را بدهی، بدهی سابقت که زمان آن رسیده است را پرداخت کنی، اشکال ندارد؛ و ربا از این گونه شروط منصرف است. در مقام نیز مقرض می‌‌گوید: وقتی طبق ارتکاز عقلاء و طبق قاعده لاضرر واجب است شما از من دفع ضرر کنی، من هم شرط می‌‌کنم این واجب را. مقرض در این فرض کار جدیدی نکرده است.

بیان چهارم: عدم صدق عرفی اداء دین بدون جبران کاهش ارزش پول

بیانی دیگری که در بعض کلمات برخی از معاصرین مطرح شده است و ما فکر می‌‌کنیم به همان بیان اول بر می‌‌گردد، چنین است: عرف بازپس دهی عین همان مبلغ سابق را با وجود چنین اختلاف و تورم فاحشی، اداء دین نمی‌داند. و ما نه فقط در مفاهیم بلکه در تعیین مصادیق نیز باید به عرف مراجعه کنیم. عرفا پرداخت ‌ده هزار تومان در این زمان اداء مهریه خانمی که پنجاه سال پیش با مهریه ده هزار تومان ازدواج کرده است، نیست.

*مناقشه؛* رجوع این بیان به بیان اول یا سوم

به نظر ما این بیان، بیان مستقلی نیست و نکته‌ی آن یا همان مطلبی است که در بیان اول گذشت که بیان بود از انکار مثلیت، و یا همان مطلبی است که در بیان سوم گفته شد که بیان بود از لزوم جبران کاهش ارزش پول به دلیل ارتکاز عقلائی و قاعده ی لاضرر.

مضافا به این که مرجعیت عرف در تشخیص مصادیق مورد نزاع بین علماء است و همه ی فقهاء این مطلب را قبول ندارند. مرحوم امام قائل به مرجعیت عرف در تشخیص مصادیق بود، لکن مرحوم آقای خوئی، مرحوم صدر، و مرحوم استاد می‌‌فرمودند: نخیر، ما از مفاهیم را از عرف گرفته و مصادیق را خودمان با دقت علمی تشخیص می دهیم و معنا ندارد در تشخیص مصادیق به عرف مراجعه کنیم چرا که شاید عرف در تشخیص مصداق خطا کند.

اشکال آقای حائری به بیان اول؛ صدق مثلیت

ایشان فرموده اند: اوصاف دو گونه اند اوصاف ذاتیه و اوصاف نسبیه. آنچه در صدق «مثل» لحاظ می شود اوصاف ذاتیه است ونه اوصاف نسبیه. به طور مثال اوصاف ذاتیه یخ این است که خنک می‌‌کند. لذا اگر شخصی با یک کاری موجب شود که یخ این اثرگذاری را از دست بدهد، به گونه ای که به مجرد ریخته شدن در آب، به جای خنک کردن مضمحل شده و تبدیل به آب گرم شود، وصف ذاتیه ی این یخ را مختل کرده است. لذا اگر شما از کسی یخ قرض بگیرید و چنین یخی که فاقد آن وصف ذاتی است را بازپس دهید، اداء مثل نکرده اید. لکن برخی از اوصاف، اوصاف نسبیه هستند به این معنا که مثلا در همین یخ، یخ در تابستان متفاوت از یخ در زمستان است، چرا که اولی مورد رغبت بوده و مردم به آن نیازمندند، بخلاف دومی. این اوصاف عرفا دخالتی در مثلیت ندارد. نظیر این که رغبت مردم به تحصیل فلان کالا وقتی کمیاب و گران است، زیاد است؛ لکن به مجرد این که این کالا به وفور در بازار موجود شد، این رغبت‌ تنزل می یابد. تفاوت چنین اوصافی موجب انتفاء مثلیت نمی شود. ظاهر از "مثل" آنی است که ذات و اوصاف ذاتیه اش حفظ شده باشد. اما اوصاف آن در قیاس با غیر دخالتی در صدق مثلیت ندارند.

لذا فرض کنید که هوا گرم است و مردم رغبت به خریدن یخ از یخ فروش دارند. منتهی شما از گرمای هوا اذیت شده اید و با خواندن دعایی (اللهم برّد جوّنا) و وِردی و یا با ارتباط گیری با اجنه موجب برودت هوا شدید. در نتیجه دیگر کسی برای خرید یخ به یخ فروش مراجعه نکرد. سرد کردن هوا از جانب شما اگر به قصد اضرار به وی بوده باشد، شما شرعا ضامن هستید اما اگر به قصد اضرار نبوده باشد آیا شما عرفا ضامنید؟! این مثال فرق می‌‌کند با این‌که شما با یک عملی و وردی و ... کاری بکنید که یخِ یخ فروش اثر خود را از دست بدهد، که در این صورت قطعا ضامن هستید.

فرق این دو مثال در این است که در مثال دوم شما با این کارتان یخ وی را ناقص کردید؛ اما در مثال اول این یخ همان یخ دیروز است و فرقی نکرده است و تنها ‌هوا خنک شده است.

در مورد پول نیز امر به همین منوال است. شما پول را با قیمت کالاها می‌‌سنجید و می گویید ارزش آن کاهش یافته است. می‌‌گویید با صد هزار تومان پنجاه سال قبل خریدن خانه ممکن بود، اما الان با این مبلغ دوچرخه هم نمی توان خریداری کرد. این می‌‌شود اوصاف نسبیه. ایشان می‌‌فرماید: ما اداعا نمی کنیم امثال غاصبی که پنجاه سال قبل مبلغ ده میلیون از دارائی زید را غصب کرده و به وی نداده است، یا بدهکاری که با حلول زمان اداء بدهی، بدهی خود را عمدا پرداخت نکرده است تا این که پول ارزان شده است، به مالک پول ضرر نزده است. ‌نخیر ضرر زده و طبق قاعده لاضرر ضامن است، ‌اما بیان اول – انتفاء مثلیت- را قبول نداریم چرا که وصف ذاتی صد هزارتومان همچنان محفوظ است.

شاهد بر این مطلب نیز این است که در زمان ائمه علیهم السلام منفعت متعارف درهم و دینار مبادله بوده است -ولو اینکه منفعت استعمالیه نیز داشته اند و می توانستند به عنوان زیورآلات استفاده شوند لکن کسی دینار را به عنوان گردن بند و دستبند به دست و گردن همسر خویش نمی انداخت-. و همین نقد رایج یعنی درهم و دینار در آن زمان نیز سقوط و صعود ارزش داشته است، گاه مثلا دینار ارزان می شد. با این حال ‌هیچ روایت و فتوایی وجود ندارد که دلالت کند بر این که کاهش ارزش خرید درهم و دینار مورد ضمان است و اگر فرضا در سال گذشته -که مقترض ده درهم قرض گرفته است- ده درهم معادل خرید یک دینار بوده است، در سال جاری قیمت دینار بالا رفته و با پرداخت ده درهم اداء مثل صدق نمی کند. همین بیان در اوراق نقدیه و پول نیز جاری است.

این محصل بیان ایشان در مقاله‌شان است. در کتاب قراءات فقهیة مطالبی در این مقاله نگاشته شده است. مطالب، دقیق است. ان‌شاءالله هفته آینده بررسی می‌‌کنیم.



[شرط ضمان کاهش ارزش پول 1](#_Toc7900021)

[نقد مطلب کتاب بحوث فقهیه هامه 1](#_Toc7900022)

[بررسی وجوه مجوزه شرط ضمان کاهش ارزش پول 2](#_Toc7900023)

[وجه اول؛ انتفاء مثلیت عرفیه بدون جبران ضرر کاهش ارزش 2](#_Toc7900024)

[اشکال؛ عدم منافات بین مثلیت عرفیه و انتفاء وصف نسبی 3](#_Toc7900025)

[جواب اشکال؛ مقوم بودن وصف قدرت خرید پول و انتفاء مثلیت عرفیه با انتفاء این وصف 4](#_Toc7900026)

[نظر استاد؛ عدم مثلیت عرفیه در اختلاف فاحش 5](#_Toc7900027)

[وجه دوم؛ جواز شرط دفع ضرر 6](#_Toc7900028)

[وجه سوم؛ لزوم جبران کاهش ارزش پول به دلیل ارتکاز عقلائی و دلیل لاضرر 6](#_Toc7900029)

[بیان استاد؛ امکان اثبات ضمان کاهش ارزش با عمومات ناهیه از ظلم 7](#_Toc7900030)

**موضوع**: شرط ضمان کاهش ارزش پول/ربا /محرمات

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث راجع به ضمان کاهش ارزش پول بود. وجوهی برای اثبات ضمان کاهش ارزش پول ذکر شد حال یا اثبات ضمان به نحو مطلق یا اثبات ضمان در خصوص فرضی شرط ضمان کاهش ارزش در بین باشد.

شرط ضمان کاهش ارزش پول

نقد مطلب کتاب بحوث فقهیه هامه

قبل از بیان خلاصه ی وجوه طرح شده و بررسی آن ها، مطلبی را که در جلسه سابق از برخی از آقایان به نقل از صفحه 375 کتاب بحوث فقهیة هامة مطرح شده بود به این که: «شارع به اداء دین امر کرده است؛ تشخیص مصداق به عرف واگذار شده است و با شارع نیست. فلذا اگر تورم فاحش در میان باشد، ‌عرف پرداخت نفسِ همان مبلغ قرض گرفته شده را اداء دین نمی داند. و صورت شک نیز محکوم به جریان قاعده اشتغال است؛ چرا که اصل تکلیف به اداء دین معلوم بوده و شک در امتثال آن داریم».

این مطلب مخدوش است؛ زیرا مرجعیت عرف در تشخیص مصادیق ‌محل نزاع بین اعلام است ولی این مطلب ربطی به بحث ما ندارد، زیرا بحث در این مقام بحثی مفهومی است. بیان مطلب: ما که در خارج شک نداریم؛ زید پنجاه سال قبل ده هزار تومان قرض گرفته، و‌ الان نیز همان مبلغ را باز پس می دهد. آن چه مشکوک است صدق عرفی اداء دین است؛ پس شبهه مفهومیه است. بازگشت شبهه مفهومیه به شبهه حکمیه است؛ باید دید چرا عرف اداء ده هزار تومان در این زمان را اداء ‌دین نمی داند؟ باید وجوه دیگر را بررسی کنیم که عرض خواهد شد.

علاوه بر اینکه شک در این جا مجرای قاعده اشتغال نیست. این مورد از موارد اقل و اکثر استقلالی است -چرا که شک داریم زید باید ده هزار تومان پس بدهد یا بیشتر، و به فرض وجوب اکثر اداء اقل موجب برائت ذمه به مقدار اقل است-، به اتفاق جمیع اصولیین اصل جاری در موارد اقل و اکثر برائت از اکثر است.

و اما احتمال این که مالیت ده هزار تومان به ذمه ی بدهکار منتقل شده باشد، منتفی است به این دلیل که فرضا اگر ارزش پول بالا رفته باشد و به طور مثال ده هزار تومانی که سابقا معادل پنج دلار بود، معادل ده دلار شده باشد، آیا مقترض می تواند در مقام اداء دین پنج هزار تومان پرداخته و بگوید زمانی که قرض گرفتم مبلغِ قرض داده شده معادل پنج دلار بود و الان نیز مبلغ پنج هزار تومانی را که معادل پنج دلار است بازپس می دهم؟! قطعا چنین مطلبی مقبول نیست. پس آن چه به ذمه ی مقترض می آید مالیت نیست، منتهی نمی دانیم آیا علاوه بر عین مبلغ، وصف قدرت خرید نیز به ذمه ی مقترض منتقل می شود یا خیر، که نتیجتا برائت از آن جاری می کنیم.

بررسی وجوه مجوزه شرط ضمان کاهش ارزش پول

و اما وجوهی که در کلام مرحوم آقای صدر و در کلام صاحب کتاب قراءات فقهیة معاصرة ذکر شده، ‌عمدتا سه وجه است که عرض می کنیم و بحث را تمام می کنیم.

وجه اول؛ انتفاء مثلیت عرفیه بدون جبران ضرر کاهش ارزش

وجه اول مطلبی بود که مرحوم آقای صدر در الأسس العامة للبنک فی المجتمع الاسلامی ذکر کردند به اینکه: مثلی بودن پول به این نیست که آن رقم اسمیش را حفظ کنیم؛ مثلی بودن پول به این است که قدرت خرید او نیز حفظ بشود. لذا اگر مقترض در مقام اداء دین ده هزار تومانی که پنجاه سال قبل گرفته است برآید و همان ده هزار تومان را پس دهد، نمی گویند اداء مثل کرد. این ده هزار تومان ابدا مثل همان ده هزار تومان نیست. بلکه باید ارزش آن را در نظر بگیرید و آن پول را با کالاهایی نظیر طلا یا ارزهای خارجی ثابت که به خاطر تورم کاهش ارزش پیدا نمی کنند، سنجید. صاحب کتاب قراءات فقهیة معاصرة این مطلب ایشان را پذیرفتند.

اشکال؛ عدم منافات بین مثلیت عرفیه و انتفاء وصف نسبی

لکن برخی از تلامذه ایشان در مقاله ای با عنوان «الاوراق المالیة الاعتباریة» در مجله ی رسالة الثقلین، سال سوم، عدد 9، صفحه 100 اشکال کرده و ‌فرموده اند: اینگونه نیست، بلکه عرفا ده هزار تومان امروز مثل همان ده هزار تومان پنجاه سال قبل است. و اما ارزش پول وصف نسبی است -چرا که وصف نسبی انتزاع از دو چیز می شود به این صورت که شما باید این ده هزار تومان را یک طرف گذاشته، اجناس بازار را طرف دیگر بگذارید و نسبت‌سنجی کرده و بگویید با ده هزار تومان پنجاه سال پیش می توانستیم یک منزل خریداری کنیم، لکن با ده هزار تومان امروز یک کیلو برنج هم نمی توان خرید- ونه وصف ذاتی، و آن چه مضر به مثلیت است انتفاء وصف ذاتی است و نه انتفاء وصف نسبی.

فلذا مثلا اگر غاصبی عبای تابستانی شما را در تابستان غصب کرده و در فصل زمستان به شما پس بدهد، یا اینکه عبای شما را تلف کرده و در زمستان برای شما یک عبای تابستانی مشابهِ عبای مغصوب خریداری کند، آیا اداء مثل عبای شما را نکرده است؟ قطعا اداء مثل کرده است. یا فرض کنید تبلیغات منفی موجب کاهش رغبت افراد به این نوع از عبای تابستانی و بالتالی کاهش قیمت آن در بازار شد، در چنین فرضی اگر غاصبِ متلف، عبای تابستانیِ مشابه عبای مغصوب خریداری کرده و به شما بازپس دهد، اداء مثل نکرده است؟!

سپس نقضی بر ادعای نفی مثلیت وارد ساختند به اینکه اگر کاهش ارزش پول موجب انتفاء اداء دین باشد،‌ چگونه می توان آنچه در زمان ائمه علیهم السلام رخ داده است را توجیه کرد؟ واضح است که طلا و نقره نیز در آن زمان دچار کاهش ارزش می شد. به طور مثال مقترض زمانی ده درهم قرض می گرفت که این مبلغ مساوی با یک دینار بود، اما در زمان اداء دین هیجده درهم مساوی با یک دینار شده بود، لازمه ی قول شما این است که مقترض در چنین فرضی باید هیجده درهم بدهد تا رد مثل صدق کند. حال آن که هیچ روایت و فتوایی مبنی بر این مطلب نداریم.

پرواضح است این که طلا و نقره منافع دیگری دارند -همچون زیوار آلات شدن- دخلی در حل اشکال ندارد؛ چرا که منفعت عادی و عرفی درهم و دینار همین تبادل کالا می باشد و عرفا منفعتی غیر از این ندارند.

ایشان در ادامه فرموده اند: نتیجه مطلب ما این خواهد شد که اداء مثل با پرداخت عینِ همان مبلغ صادق است و اگر مقرض در قرض شرط زیاده کند، ربا است؛ «من اقرض رجلا ورقا فلایشترط الا مثلها...» [[172]](#footnote-172). الا این که مقترض در زمان رسیدن موعد پرداخت دین و بدون این که معسر شود به نحو عمدی از دادن بدهیِ خود خودداری کند، که در این صورت مقترض ضامن کاهش ارزش پول است؛ چرا که این تاخیرِ مقترض منشأ متضرر شدن مقرض است و ارتکاز عقلاء مقترض را ضامن می داند؛ کما این که لا ضرر نیز همین مطلب را افاده می کند. بله، اگر اعسار مانع از پرداخت دین از جانب مقترض باشد، متضرر شدن مقرض مستند به مقترض نبوده و بالتالی ضمانی بر وی ثابت نیست.

این محصل فرمایش ایشان هست.

جواب اشکال؛ مقوم بودن وصف قدرت خرید پول و انتفاء مثلیت عرفیه با انتفاء این وصف

در کتاب قراءات فقهیة معاصرة به این مطلب اشکال کرده و فرموده اند: اوراق نقدیه چیزی ندارند الا قدرت خرید. نه بدین معنا که اوراق نقدیه، قدرت خرید محض است تا اشکال شود به این که قدرت خرید ده هزار تومان در روز استقراض پنج دلار بود، در حالی که الان قدرت خرید این مبلغ بالا رفته و به ده دلار رسیده است، نتیجه این که مقترض ضامن دفع پنج هزار تومان است؛ چرا که وی با دفع این مبلغ، قدرت خرید قرض گرفته شده را بازپس داده شده است. بلکه قائلیم مقترض ضامن ده هزار تومانی است که قدرت خرید وصف مقوم آن است، یعنی مقترض ضامن ده هزار تومانی است که موصوف به این وصف است. به عبارت دیگر مقترض هم ضامن عین مبلغ و هم ضامن وصف مقوم آن است. و این وصف، جزء اوصاف نسبیه تلقی نمی شود. توضیح مطلب این که: گاهی زید با تبلیغات ضد ملی یا مثلا با چاپ بی رویه ی پول موجب سقوط و کاهش ارزش پول ملی می شود؛ در چنین فرضی وی ضامن کاهش ارزش پول نیست چرا که تصرفی در عین پول دیگران نکرده است. لکن گاهی زید پولی از دیگران قرض گرفته یا خدایی ناکرده غصب کرده است، در چنین فرضی او هم عین پول و هم در وصف مقوم آن پول تصرف کرده است. از دید عرفی نیز قدرت خرید حیثیت تقییدیه پول اعتباری است؛ یعنی پول اعتباری چیزی جز قدرت خرید ندارد. به معنای دیگر عرف لحاظ استقلالی به قدرت خرید پول دارد و از این حیث پول با باقی کالاها فرق دارد؛ چرا که باقی کالاها منافعی دارند، ‌اما پول چه منفعتی دارد؟ و اصلا اگر قدرت خرید او نبود، پول به چه درد می خورد؟ لذا نمی شود قدرت خرید را وصف نسبی تلقی کرد. لذا این غاصب هم ضامن عین پول است و هم ضامن وصف مقوم آن.

نظر استاد؛ عدم مثلیت عرفیه در اختلاف فاحش

انصافا این اشکال عقلائی به نظر می رسد. و به نظر ما فرمایش آقای صدر و صاحب کتاب قراءات فقهیة معاصرة در اختلاف فاحش، عرفی‌تر از قول مقابل است. یعنی عرف ده هزار تومان زمان حاضر را مشابه همان ده هزار تومان پنجاه سال قبل نمی داند.

شاهد بر این مطلب اینکه: اگر فرضا مالیت ده هزار تومان به قدری کاسته شود که عرفا با صفر فرقی نکند و با آن یک آدامس هم ندهند، عرف چه می گوید؟ آیا نمی گوید غاصب مال را تلف کرد؟ و مثلا زید چه می گوید؟ آیا نمی گوید: غاصب زمانی که با ده هزار تومان می توانستم خانه ای تهیه کنم آنرا از من غصب کرد و در این زمان که با آن یک آدامس هم نمی توان خرید می خواهد یک ده هزار تومانی به من دهد!!! او مال مرا تلف کرده است و ضامن است. فلذا به نظر ما این وجه بعید نیست. البته در اختلاف غیر فاحش‌ (تورم های متعارف) نمی توان انتفاء عرفی مثلیت را ادعا کرد؛ اما اگر اختلاف فاحش باشد، عرف مثلیت را نفی می کند.

بله، اگر شخصی ارزش پولی که در دستان شما و یا در گاوصندوق و در حساب شما وجود دارد را با فعلی و عملی – مثل تبلیغ بر ضد پول ملی و امثال آن- کاهش دهد، نمی توان ضمان این نوع از کاهش را اثبات کرد؛ چرا که نه ارتکاز عقلاء دلالت بر ضمان دارد و نه بحث اداء مثل در بین است؛ زیرا عین پول در دستان شما بوده و این شخص اصلا مکلف به اداء مثل نیست.

و اما نقضی که در کلام صاحب مقاله مطرح شد به سقوط ارزش درهم و دینار در زمان ائمه [علیهم السلام] وارد نیست؛ چرا که سقوط ارزش درهم در آن ازمنه اعتباری نبوده است و مستند به اسبابی چون اسقاط سلطان [[173]](#footnote-173)یا زیاد شدن خلیط[[174]](#footnote-174) بوده است. اما تورمی که در این زمان مطرح است در آن زمان مطرح نبوده است و اگر مطرح می بود چه کسی می گوید ضمانی ثابت نمی گشت؟! شما این را از مسلمات گرفته اید که اگر تورمی هم در آن زمان می بود، ضمان ثابت نبوده است. ما علاوه بر اینکه حدوث چنین تورمی را در آن زمان واضح نمی دانیم و صغرای این تورم را در آن زمان ثابت نمی دانیم، قائلیم اگر هم تورمی در پول آن زمان بوده است ناشی از یکی از این دو چیز بوده است: زیاد بودن خلیط دراهم و یا اسقاط اعتبار دراهم موجود به دست سلطان (که این «الدراهم التی اسقطها السلطان» روایات مختلفه ی معارضه و احکام خاصی دارد).

وجه دوم؛ جواز شرط دفع ضرر

وجه دوم که عرض کردیم اینکه در ضمن قرض یا در ضمن بیع نسیه شرط کنیم که مقترض ضامن کاهش ارزش پول – ولو غیر فاحش از آن- باشد. و چنین شرطی، شرط ربا نیست؛ چرا که این شرط نزد عرف ‌شرط فایده نیست، بلکه شرط دفع ضرر است، حال آن که ربا عرفا اخذ زیاده بر اصل رأس المال است. و اگر مقترض همان ده هزار تومان پنجاه سال قبل را به مقرض تحویل دهد، قطعا وی متضرر است حتی نزد نویسنده ی بزرگوار مقاله ی مجله ی رسالة الثقلین. وقتی ضرر در چنین فرضی مسلم است، شرط جبران این ضرر عرفا از مصادیق فایده و زیاده بر رأس المال نبوده، و رأس المال شخصی که پنجاه سال قبل ده هزار تومانی قرض داده است که قدرت خریدی معادل خرید یک باب منزل داشته است، با شرط جبران کاهش ارزش پول زیاده ای نخواهد داشت. و لااقل این است که صدق ربا مشکوک است که اصل برائت جاری شده و حرمت اخذ زیاده را بلا اشکال خواهد نمود.

پس در مقام شرطی داریم که حلیت آن را با اصاله الحل (کل شیء لک حلال) و اصاله البرائه ثابت می کنیم. و این شرط حلال به مقتضای واجب الوفاء است؛ المؤمنون عند شروطهم الا شرطا احل حراما او حرام حلالا. پس بر مقترض است که کاهش ارزش پول را طبق شرطی که پذیرفته است جبران کند.

نظیر این که خانمی در ضمن عقد نکاح بر شوهر خود شرط کند که وی توریه کند. همسر ایشان ابتداء با اصل عملی کل شیء لک حلال، حلیت توریه را ثابت کرده و به دلالت المؤمنون باید ملتزم به این شرط باشد.

وجه سوم؛ لزوم جبران کاهش ارزش پول به دلیل ارتکاز عقلائی و دلیل لاضرر

وجه سوم این بود که می گفتیم: سلمنا که عرف مثلیت ده هزار تومان پنجاه سال پیش با ده هزار تومان الان را قبول دارد، و همچنین سلمنا که اگر مقتضای قاعده، ضمان نباشد شرط ضمان، شرطی ربوی می شود، با این حال قائلیم: اگر اختلاف، فاحش باشد، عقلاء منشأ زیان را ضامن می دانند و منشأ زیان در غصب چه کسی است غیر از غاصب؟! کما این که منشأ زیان در صورت قرض نیز مقترض است. مفاد قاعده لاضرر نیز چنین است که عدم حکم شارع به ضمان، موقف و حکمی است ضرری که منتفی به لاضرر است.

اشکال نشود به این که «عدم حکم به ضمان، حکمی عدمی است و نه حکمی وجودی؛ و آنچه در لا ضرر نفی شده است احکام وجودی ای است که مستلزم ضرر باشد». چرا که در لاضرر گفته ایم: «طبق دلیل لاضرر، موقف شارع نباید موقفی باشد که مستلزم ضرر بر امت گردد؛ چه موقف وجودی باشد که مستلزم جعل حکم وجودی شود، و چه موقف عدمی باشد که عدم جعل حکم مستلزم ضرر گردد. به طور مثال عدم جعل حکم تحریم اتلاف مال مردم با دلیل لاضرر منافات دارد؛ چه زیانی از این بالاتر که زیان زدن به دیگران بخاطر منافع بدون محذور باشد».

بیان استاد؛ امکان اثبات ضمان کاهش ارزش با عمومات ناهیه از ظلم

و اصلا به نظر ما می توان برای اثبات ضمان کاهش ارزش در فرض تورم فاحش به عمومات حرمت ظلم نیز تمسک کرد؛ چرا که عموماتی داریم ﴿ان الله یأمر بالعدل و الإحسان وایتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی یعظکم لعلکم تذکرون﴾[[175]](#footnote-175) که قضیه ی حقیقیه القاء شده به عرف هستند. و قطعا تشخیص مصادیق عدل و ظلم به دست عرف است، چرا که اگر بناء باشد به دست شارع باشد -و نه به دست عرف- مثل قضیه ضروریه به شرط محمول می شود؛ یعنی «ان الله یأمر بما هو عدل عند الله و ینهی عن الظلم عند الله»، که چنین خطابی اثری ندارد.

و اما مطلب مرحوم آقای صدر در قاعده لاضرر که "نمی شود شارع عقلاء را با یک خطاب عام به خودشان واگذار کرده و خود نیز دنباله‌رو عقلاء گردد و بگوید: عقلاء! تا روز قیامت هر ارتکازی پیدا کردید که حقی در ارتکاز شما برای شخصی ثابت شد، ‌من هم تابع شما هستم" اشکال دارد. چه مانعی دارد شارع برای ارتکازات عام عقلائی که در تمام مجتمع های عقلائی وجود دارد جعل حجیت کند؟! آیا این مطلب به معنای دنباله‌روی شارع از عقلاء است؟!

ضابطه در مقام نیز چنین است که هر کجا عرف عام عقلائی گفتند این مورد از مصادیق ظلم است قول آنها متبع است الا اینکه ردعی از جانب شارع بر ارتکاز عقلاء وارد شود؛ مثل مطلبی که در بیع الحیوان از ناحیه شارع وارد است به این که اگر شخصی جوجه یک روزه خرید و جوجه در سه روز اول تلف شد، می تواند پول بایع را به وی ندهد مشروط به این که شرط سقوط خیار نکرده باشند. عقلاء این را ظلم می دانند و می گویند تلف این جوجه ها ربطی به بایع ندارد؛ اما بیان شارع ردع حکم عقلائی است.

حجیت نظر عقلاء در تشخیص مصادیق ظلم نظیر مطلبی است که مرحوم استاد در اکل ما به باطل فرموده اند به این که ظاهر از ادله ناهیه از اکل مال به باطل این است که هر چیزی را که عرف مصداق باطل بداند. حجیت دارد.

نتیجه اینکه: اگر الان بین مردم رفته و بگویید سارقی شصت سال قبل ده هزار تومان از زید دزدیده ، و با آن تجارت کرده و به آلاف و الوف رسیده، حال نزدیک مرگ خویش وصیت کرده است که ده هزار تومان از اموالش را به زید و یا به ورثه ی زید بازگردانند. آیا مردم و یا ورثه ی زید نخواهند گفت: جناب سارق با این ده هزار تومان در آن زمان چند باب مغازه در بازار تهران خریداری کرد و زید را به خاک سیاه نشاند و در حق وی ظلم کرد؟! قطعا مردم این را از مصادیق ظلم می دانند.

خلاصه این که: آیه شریفه ظلم را تحریم کرده است، هذا اولا. نظر عرف طبق ظهور آیه ای که خطاب به عرف نهی از ظلم می کند، در تشخیص مصادیق ظلم متبع و حجت است؛ هذا ثانیا. عدم جبران کاهش ارزش پول در فرض اختلاف فاحش در ارتکاز عقلاء از مصادیق ظلم است؛ هذا ثالثا. نتیجه این که جبران کاهش ارزش پول امری است ثابت و لازم و شرط جبران کاهش ارزش بلا اشکال است.

سخن ما این است که مقتضی برای ضمان وجود دارد، شرط جبران کاهش ارزش برای این است که مقتضی ضمان تام باشد. چرا که اگر این شرط ذکر نگردد، ظهور عرفی قرض یعنی کفایت بازپس دهی نفس مبلغ قرض مستقر می شود. منتهی شرط جبران کاهش ارزش موجب می گردد که عقد قرض ظهور در این معنا پیدا نکند، وبالتالی مقتضی ضمان تاثیر خود را بگذارد.

فلذا لااقل این است که تورم فاحش در اوراق نقدیه بنابر احتیاط واجب (احتیاط واجبی که رجوع به غیر در آن جائز نیست) موجب ضمان هست.

و الحمد لله رب العالمین.

اللهم کل لولیک الحجة بن الحسن صلواتک علیه و علی آبائه فی هذه الساعة و فی کل ساعة ولیا و حافظا و قائدا و ناصرا و دلیلا و عینا حتی تسکنه ارضک طوعا و تمتعه فیها طویلا.

1. سوره آل عمران، آيه 94. [↑](#footnote-ref-1)
2. سوره نساء، آيه 50. [↑](#footnote-ref-2)
3. سوره اعراف، آيه 33. [↑](#footnote-ref-3)
4. سوره نحل، آيه 105. [↑](#footnote-ref-4)
5. سوره آل عمران، آيه 61. [↑](#footnote-ref-5)
6. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص243، أبواب ، باب، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/243/) [↑](#footnote-ref-6)
7. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص243، أبواب باب تحریم الکذب ، باب138، ح1، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/243/الکذاب) [↑](#footnote-ref-7)
8. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج16، ص35، أبواب باب تحریم البذاء و عدم المبالاة بالقول، باب72، ح2، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/16/35/فحاش%20) [↑](#footnote-ref-8)
9. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج2، ص339.](http://lib.eshia.ir/11005/2/339/الکذاب) [↑](#footnote-ref-9)
10. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج2، ص339.](http://lib.eshia.ir/11005/2/339/اقفالا) [↑](#footnote-ref-10)
11. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج15، ص358، أبواب ، باب، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/15/358/مفتاح) [↑](#footnote-ref-11)
12. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص244، أبواب باب تحریم الکذب، باب138، ح4، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/244/خراب) [↑](#footnote-ref-12)
13. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص244، أبواب باب تحریم الکذب، باب138، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/244/بهائه) [↑](#footnote-ref-13)
14. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص246، أبواب باب تحریم الکذب ، باب138، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/246/جبانا) [↑](#footnote-ref-14)
15. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص246، أبواب باب تحریم الکذب، باب138، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/246/اربی%20) [↑](#footnote-ref-15)
16. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص246، أبواب باب تحریم الکذب، باب138، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/246/جانبوا%20) [↑](#footnote-ref-16)
17. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص250، أبواب تحریم الکذب فی الصغیر و الکبیر ، باب140، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/250/طعم%20) [↑](#footnote-ref-17)
18. [عدة الأصول، شیخ طوسی، ج1، ص154.](http://lib.eshia.ir/13035/1/154/یروون) [↑](#footnote-ref-18)
19. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج9، ص40، أبواب تحریم البخل و الشح ، باب5، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/9/40/الشح) [↑](#footnote-ref-19)
20. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص194، أبواب ، باب، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/194/لجار%20) [↑](#footnote-ref-20)
21. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص250، أبواب تحریم الکذب فی الصغیر و الکبیر ، باب140، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/250/الفجور) [↑](#footnote-ref-21)
22. [الأمالی، شیخ طوسی، ج، ص537.](http://lib.eshia.ir/27725//537/یکبّ) [↑](#footnote-ref-22)
23. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج2، ص343.](http://lib.eshia.ir/11005/2/343/الکذب) [↑](#footnote-ref-23)
24. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص255، أبواب باب جواز الکذب فی الاصلاح، باب141، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/255/الکذب) [↑](#footnote-ref-24)
25. [نهج البلاغة ط - دار الكتاب اللبنانی، السید الرضیّ، ج، ص341.](http://lib.eshia.ir/10419//341/تعلم) [↑](#footnote-ref-25)
26. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص252، أبواب جواز الکذب فی الاصلاح، باب141، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/252/المکیده) [↑](#footnote-ref-26)
27. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص245، أبواب تحریم الکذب، باب138، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/245/الکذاب) [↑](#footnote-ref-27)
28. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص255، أبواب باب جواز الکذب فی الاصلاح، باب141، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/255/لیکذب) [↑](#footnote-ref-28)
29. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص250، أبواب تحریم الکذب فی الصغیر و الکبیر ، باب140، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/250/طعم%20) [↑](#footnote-ref-29)
30. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج۱۵، ص۲۰۱، أبواب باب وجوب الیقین بالله فی الرزق، باب۷، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/۱۵/۲۰۱/لیخطاه) [↑](#footnote-ref-30)
31. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج۱۶، ص۱۳، أبواب استحباب الزهد فی الدنیا و حد الزهد، باب۶۲، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/۱۶/۱۳/%20تزهدوا%20) [↑](#footnote-ref-31)
32. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج2، ص343.](http://lib.eshia.ir/11005/2/343/الکذب) [↑](#footnote-ref-32)
33. [عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ج۲، ص۱۲۱.](http://lib.eshia.ir/86808/۲/۱۲۱/الکبائر) [↑](#footnote-ref-33)
34. این مطلب را آقای سیستانی در مورد کتاب علل آورده‌اند. [↑](#footnote-ref-34)
35. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج۱۲، ص۲۵۰، أبواب تحریم الکذب فی الصغیر و الکبیر ، باب۱۴۰، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/۱۲/۲۵۰/یکتبه) [↑](#footnote-ref-35)
36. [مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج۹، ص۸۶.](http://lib.eshia.ir/11015/۹/۸۶/نتن) [↑](#footnote-ref-36)
37. [منهاج الصالحین ـ العبادات، السید علی السیستانی، ج۲، ص۱۷.](http://lib.eshia.ir/27159/۲/۱۷/الهزل) [↑](#footnote-ref-37)
38. سوره نحل، آيه 105. [↑](#footnote-ref-38)
39. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج۱۵، ص۳۳۱، أبواب تعیین الکبائر التی یجب اجتنابها، باب۴۶، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/۱۵/۳۳۱/الکذب) [↑](#footnote-ref-39)
40. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج۱۵، ص۳۲۹، أبواب تعیین الکبائر التی یجب اجتنابها، باب۴۶، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/۱۵/۳۲۹/القنوط) [↑](#footnote-ref-40)
41. [تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ج، ص۴۲۳.](http://lib.eshia.ir/15139/۴۲۳/الکفر%20) [↑](#footnote-ref-41)
42. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج2، ص339.](http://lib.eshia.ir/11005/2/339/اقفالا) [↑](#footnote-ref-42)
43. [بحار الانوار، محمّد باقر المجلسی (العلامة المجلسی)، ج۶۹، ص۲۶۳.](http://lib.eshia.ir/71860/۶۹/۲۶۳/الخبائث) [↑](#footnote-ref-43)
44. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج3، ص563.](http://lib.eshia.ir/11021/3/563/اسکتک) [↑](#footnote-ref-44)
45. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص245، أبواب باب احکام العشره، باب139، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/245/الکبائر) [↑](#footnote-ref-45)
46. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوای، ج ۳، ص ۶۳۲. [↑](#footnote-ref-46)
47. [شرائع الإسلام، جعفر بن الحسن بن یحیی (المحقق الحلّی)، ج۳، ص۲۱.](http://lib.eshia.ir/71613/۳/۲۱/الابل) [↑](#footnote-ref-47)
48. [مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، زین الدین بن علی العاملی (الشهید الثانی)، ج۹، ص۲۰۷.](http://lib.eshia.ir/10151/۹/۲۰۷/قصره) [↑](#footnote-ref-48)
49. قوانین الاصول: ج 1، ص 419. [↑](#footnote-ref-49)
50. [جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج۳۲، ص۲۰۸.](http://lib.eshia.ir/10088/۳۲/۲۰۸/عرفا) [↑](#footnote-ref-50)
51. کامل بهائی: 457. [↑](#footnote-ref-51)
52. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج۸، ص۲۹۲.](http://lib.eshia.ir/11005/۸/۲۹۲/تعبیرهم) عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الصَّائِغِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ عِنْدَهُ أَبُو حَنِيفَةَ فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ رَأَيْتُ رُؤْيَا عَجِيبَةً فَقَالَ لِي يَا ابْنَ مُسْلِمٍ هَاتِهَا فَإِنَّ الْعَالِمَ بِهَا جَالِسٌ وَ أَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ قَالَ فَقُلْتُ رَأَيْتُ كَأَنِّي دَخَلْتُ دَارِي وَ إِذَا أَهْلِي قَدْ خَرَجَتْ عَلَيَّ فَكَسَّرَتْ جَوْزاً كَثِيراً وَ نَثَرَتْهُ عَلَيَّ فَتَعَجَّبْتُ مِنْ هَذِهِ الرُّؤْيَا فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ أَنْتَ رَجُلٌ تُخَاصِمُ وَ تُجَادِلُ لِئَاماً فِي مَوَارِيثِ أَهْلِكَ فَبَعْدَ نَصَبٍ شَدِيدٍ تَنَالُ حَاجَتَكَ مِنْهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَصَبْتَ وَ اللَّهِ يَا أَبَا حَنِيفَةَ قَالَ ثُمَّ خَرَجَ أَبُو حَنِيفَةَ مِنْ عِنْدِهِ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي كَرِهْتُ تَعْبِيرَ هَذَا النَّاصِبِ فَقَالَ يَا ابْنَ مُسْلِمٍ لَا يَسُؤْكَ اللَّهُ فَمَا يُوَاطِي تَعْبِيرُهُمْ تَعْبِيرَنَا وَ لَا تَعْبِيرُنَا تَعْبِيرَهُمْ وَ لَيْسَ التَّعْبِيرُ كَمَا عَبَّرَهُ قَالَ فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَقَوْلُكَ أَصَبْتَ وَ تَحْلِفُ عَلَيْهِ وَ هُوَ مُخْطِئٌ قَالَ نَعَمْ حَلَفْتُ عَلَيْهِ أَنَّهُ أَصَابَ الْخَطَأَ قَالَ فَقُلْتُ لَهُ فَمَا تَأْوِيلُهَا قَالَ يَا ابْنَ مُسْلِمٍ إِنَّكَ تَتَمَتَّعُ بِامْرَأَةٍ فَتَعْلَمُ بِهَا أَهْلُكَ فَتُمَزِّقُ عَلَيْكَ ثِيَاباً جُدُداً فَإِنَّ الْقِشْرَ كِسْوَةُ اللُّبِّ قَالَ ابْنُ مُسْلِمٍ فَوَ اللَّهِ مَا كَانَ بَيْنَ تَعْبِيرِهِ وَ تَصْحِيحِ الرُّؤْيَا إِلَّا صَبِيحَةُ الْجُمُعَةِ فَلَمَّا كَانَ غَدَاةُ الْجُمُعَةِ أَنَا جَالِسٌ بِالْبَابِ إِذْ مَرَّتْ بِي جَارِيَةٌ ‌فَأَعْجَبَتْنِي فَأَمَرْتُ غُلَامِي فَرَدَّهَا ثُمَّ أَدْخَلَهَا دَارِي فَتَمَتَّعْتُ بِهَا فَأَحَسَّتْ بِي وَ بِهَا أَهْلِي فَدَخَلَتْ عَلَيْنَا الْبَيْتَ فَبَادَرَتِ الْجَارِيَةُ نَحْوَ الْبَابِ وَ بَقِيتُ أَنَا فَمَزَّقَتْ عَلَيَّ ثِيَاباً جُدُداً كُنْتُ أَلْبَسُهَا فِي الْأَعْيَادِ. [↑](#footnote-ref-52)
53. - منهاج الصالحين مع تعاليق السيد كاظم الحائري ج2ص 36، [↑](#footnote-ref-53)
54. [بحوث فی علم الأصول، السید محمد باقر الصدر، ج3، ص286.](http://lib.eshia.ir/13064/3/286/نبنی) [↑](#footnote-ref-54)
55. [احتجاج، احمد بن علی طبرسی، ج2، ص354.](http://lib.eshia.ir/10412/2/354/لسارقون) [↑](#footnote-ref-55)
56. سوره اعراف، آيه 40. [↑](#footnote-ref-56)
57. سوره صافات، آيه 88. [↑](#footnote-ref-57)
58. [المبسوط فی فقه الإمامیة، شیخ طوسی، ج۵، ص۹۵.](http://lib.eshia.ir/10036/۵/۹۵/الشذاذ) [↑](#footnote-ref-58)
59. سوره انبیاء، آيه ۶۳. [↑](#footnote-ref-59)
60. سوره ص ، آيه ۴۴. [↑](#footnote-ref-60)
61. قوانین الاصول: ج 1، ص 419. [↑](#footnote-ref-61)
62. [بحوث فی علم الأصول، السید محمد باقر الصدر، ج3، ص286.](http://lib.eshia.ir/13064/3/286/التوریه%20) [↑](#footnote-ref-62)
63. کامل بهائی: 457. [↑](#footnote-ref-63)
64. [احتجاج، احمد بن علی طبرسی، ج2، ص354.](http://lib.eshia.ir/10412/2/354/لسارقون) [↑](#footnote-ref-64)
65. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوای، ج ۳، ص ۶۳۲. [↑](#footnote-ref-65)
66. راجع [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج7، ص281، أبواب بطلان الصلاه بالکلام، باب25، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/7/281/اعاده) «مَنْ تَكَلَّمَ فِي صَلَاتِهِ مُتَعَمِّداً فَعَلَيْهِ إِعَادَةُ الصَّلَاةِ». [↑](#footnote-ref-66)
67. راجع [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج1، ص43.](http://lib.eshia.ir/11005/1/43/العباد) سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ قَالَ أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَ يَقِفُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ. [↑](#footnote-ref-67)
68. [نهج البلاغة ط - دار الكتاب اللبنانی، السید الرضیّ، ج، ص43.](http://lib.eshia.ir/10419//43/تعلم) [↑](#footnote-ref-68)
69. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص252، أبواب جواز الکذب فی الاصلاح دون الصدق فی الفساد، باب141، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/252/عدتک) [↑](#footnote-ref-69)
70. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص165، أبواب استحباب الصدق فی الوعد، باب109، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/165/مقتا) [↑](#footnote-ref-70)
71. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص165، أبواب باب استحباب الصدق فی الوعد، باب، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/165/فلیف) [↑](#footnote-ref-71)
72. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج8، ص316، أبواب عدم جواز الاقتداء بالفاسق، باب11، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/8/316/کملت%20) [↑](#footnote-ref-72)
73. سوره صف، آيه 2 و 3. [↑](#footnote-ref-73)
74. [مصباح الفقاهة، السید أبوالقاسم الخوئی، ج1، ص394.](http://lib.eshia.ir/10155/1/394/تقولون) [↑](#footnote-ref-74)
75. [نهج البلاغة ط - دار الكتاب اللبنانی، السید الرضیّ، ج، ص382.](http://lib.eshia.ir/10419//382/الاحسان) [↑](#footnote-ref-75)
76. [الفهرست، شیخ طوسی، ج، ص38.](http://lib.eshia.ir/14010//38/الاصبغ) [↑](#footnote-ref-76)
77. [المیزان فی تفسیر القرآن، السید محمد حسین الطباطبائی، ج19، ص249.](http://lib.eshia.ir/12016/19/249/تثاقلهم) [↑](#footnote-ref-77)
78. سوره اسراء، آيه 34. [↑](#footnote-ref-78)
79. سوره صف، آيه 2 و 3. [↑](#footnote-ref-79)
80. سوره اسراء، آيه 34. [↑](#footnote-ref-80)
81. سوره زمر، آيه 20. [↑](#footnote-ref-81)
82. [مکاسب، شیخ مرتضی انصاری، ج2، ص16 .](http://lib.eshia.ir/10141/2/16%20/بلغت) [↑](#footnote-ref-82)
83. سوره توبه، آيه 80. [↑](#footnote-ref-83)
84. سوره بقره، آيه 96. [↑](#footnote-ref-84)
85. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص263، أبواب تحریم هجر المومن بغیر موجب، باب144، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/263/یصیر) [↑](#footnote-ref-85)
86. کمال الدین: صفحه 269. [↑](#footnote-ref-86)
87. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج18، ص442، أبواب باب جواز الکذب فی الاصلاح، باب2، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/18/442/المصلح) [↑](#footnote-ref-87)
88. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص252، أبواب باب جواز الکذب فی الاصلاح، باب141، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/252/المکیده) [↑](#footnote-ref-88)
89. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج15، ص133، أبواب باب جواز مخادعه اهل الحرب، باب53، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/15/133/خدعه%20) [↑](#footnote-ref-89)
90. [مکاسب، شیخ مرتضی انصاری، ج2، ص32.](http://lib.eshia.ir/10141/2/32/الزوجه) [↑](#footnote-ref-90)
91. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص252، أبواب باب جواز الکذب فی الاصلاح، باب141، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/252/المکیده) [↑](#footnote-ref-91)
92. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج12، ص253، أبواب باب جواز الکذب فی الاصلاح، باب141، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/12/253/مسئول) [↑](#footnote-ref-92)
93. ر ک: [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج۲۳، ص۲۲۵، أبواب جواز الحلف بالیمین الکاذبه، باب۱۲، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/۲۳/۲۲۵/احل) [↑](#footnote-ref-93)
94. سوره بقره، آيه ۲۸۶. [↑](#footnote-ref-94)
95. کتاب الطهاره: ج ۲، ص ۷۳. [↑](#footnote-ref-95)
96. الصحاح 1: 306، القاموس المحيط 1: 189. [↑](#footnote-ref-96)
97. المنجد: ۱۲۵ [↑](#footnote-ref-97)
98. النهایه: ج ۱، ص ۳۶۱. [↑](#footnote-ref-98)
99. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج۳، ص۳۶۴، أبواب التیمم، باب۱۳، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/۳/۳۶۴/الضیق) [↑](#footnote-ref-99)
100. قرب الاسناد: ۸۴/۲۷۷. [↑](#footnote-ref-100)
101. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج۱، ص۱۶۳، أبواب الماء المطلق، باب۹، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/۱/۱۶۳/بمضیق) [↑](#footnote-ref-101)
102. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج۱۳، ص۱۷۲، أبواب فتسقط، باب۱۶، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/۱۳/۱۷۲/فتسقط%20) [↑](#footnote-ref-102)
103. سوره حج ، آيه ۷۸. [↑](#footnote-ref-103)
104. سوره مائده، آيه ۶. [↑](#footnote-ref-104)
105. سوره بقره، آيه ۱۸۵. [↑](#footnote-ref-105)
106. سوره حج ، آيه ۷۸. [↑](#footnote-ref-106)
107. عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام إِنَّا نُسَافِرُ فَرُبَّمَا بُلِينَا بِالْغَدِيرِ مِنَ الْمَطَرِ يَكُونُ إِلَى جَانِبِ الْقَرْيَةِ فَتَكُونُ فِيهِ الْعَذِرَةُ وَ يَبُولُ فِيهِ الصَّبِيُّ وَ تَبُولُ فِيهِ الدَّابَّةُ وَ تَرُوثُ فَقَالَ إِنْ عَرَضَ فِي قَلْبِكَ مِنْهُ شَيْ‌ءٌ فَقُلْ هَكَذَا يَعْنِي افْرِجِ الْمَاءَ بِيَدِكَ ثُمَّ تَوَضَّأْ فَإِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضَيِّقٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج۱، ص۱۶۳، أبواب عدم نجاسة الکر من الماء الراکد، باب۹، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/۱/۱۶۳/بمضیق) [↑](#footnote-ref-107)
108. [استبصار، شیخ طوسی، ج۱، ص۷۷.](http://lib.eshia.ir/11002/۱/۷۷/ظفری) [↑](#footnote-ref-108)
109. سوره حج ، آيه ۷۸. [↑](#footnote-ref-109)
110. التزام به اجتناب از محرمات عادتا حرجی است، آیا ادله نافی حرج آمده‌اند تا بگویند التزام به اجتناب از محرمات لازم نیست؟! همین قرینه لبیه است که این ادله ناظر به واجبات است. [↑](#footnote-ref-110)
111. بیان آخر از مقرر است. [↑](#footnote-ref-111)
112. النوادر (للاشعری): ص ۷۴. [↑](#footnote-ref-112)
113. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج۷، ص۴۴۰.](http://lib.eshia.ir/11005/۷/۴۴۰/اخیه) [↑](#footnote-ref-113)
114. [نهج البلاغة ط - دار الكتاب اللبنانی، السید الرضیّ، ج، ص۴۹۸.](http://lib.eshia.ir/10419//۴۹۸/یضرک) [↑](#footnote-ref-114)
115. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج۱۵، ص۱۴۱، أبواب وجوب معونه الضعیف، باب۵۹، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/۱۵/۱۴۱/ینادی) [↑](#footnote-ref-115)
116. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج۲۳، ص۲۲۵، أبواب جواز الحلف بالیمین الکاذبه، باب۱۲، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/۲۳/۲۲۵/نج) [↑](#footnote-ref-116)
117. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج۲۳، ص۲۲۸، أبواب جواز الحلف بالیمین الکاذبه، باب۱۲، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/۲۳/۲۲۸/اضطر) [↑](#footnote-ref-117)
118. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج۲۳، ص۲۲۴، أبواب جواز الحلف بالیمین الکاذبه، باب۱۲، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/۲۳/۲۲۴/جناح) [↑](#footnote-ref-118)
119. و اما حکم وضعی آن بطلان است چرا که اکراه مانع نفوذ چنین بیعی است. [↑](#footnote-ref-119)
120. سوره نساء، آيه 29. [↑](#footnote-ref-120)
121. کما این‌که مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری قائل بوده‌اند به این‌که: اگر رضایت به نتیجه در طول اکراه محقق باشد، مشمول دلیل رفع اکراه نخواهد بود. [↑](#footnote-ref-121)
122. حال آن‌که مناسبت حکم و موضوعِ «لا طلاق مع استکراه» ارفاق در حق مکرَه است به این‌که شارع با حکم به عدمِ نفوذِ چنین بیع و ایقاعی می‌خواهد بینی مکرِه ظالم را به خاک بمالد. [↑](#footnote-ref-122)
123. قضیه ازدواج ‌امّ کلثوم با آن شخص که حاصلش تولد فرزندی به نام زید بوده است، اگر درست باشد و محقق شده باشد از همین قبیل است، چرا که حضرت با تهدید اکراه بر رضایت به این ازدواج شد، لکن ایشان رضایت در طول اکراه داشتند. [↑](#footnote-ref-123)
124. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج28، ص173، أبواب تحریمه حتی قذف من لیس بمسلم، باب۱، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/28/173/کذب) [↑](#footnote-ref-124)
125. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج27، ص23، أبواب عدم جواز القضاء و الافتاء بغیر علم ، باب4، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/27/23/یقولوا) [↑](#footnote-ref-125)
126. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج27، ص24، أبواب باب عدم جواز القضاء و الافتاء بغیر علم، باب4، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/27/24/ادوا) [↑](#footnote-ref-126)
127. سوره بقره، آيه ۱۶۹. [↑](#footnote-ref-127)
128. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج27، ص21، أبواب باب عدم جواز القضاء و الافتاء بغیر علم، باب4، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/27/21/تدین) [↑](#footnote-ref-128)
129. [دعائم الاسلام، قاضی نعمان مغربی، ج1، ص96.](http://lib.eshia.ir/71542/1/96/لعنته) [↑](#footnote-ref-129)
130. [نهج البلاغة ط - دار الكتاب اللبنانی، السید الرضیّ، ج1، ص485.](http://lib.eshia.ir/10419/1/485/تعلم) [↑](#footnote-ref-130)
131. [نهج البلاغة ط - دار الكتاب اللبنانی، السید الرضیّ، ج1، ص58.](http://lib.eshia.ir/10419/1/58/زکاه) [↑](#footnote-ref-131)
132. وسیله النجاه مع حواشی الامام الخمینی ص 474. [↑](#footnote-ref-132)
133. بگوید: پس از این، درهمی که تصویر خلیفه‌ی عثمانی بر رویش حک شده ملغی، و سکوکی که منقش به تصویر شاه جدید است نقد رائج، خواهد بود، [↑](#footnote-ref-133)
134. به گمانمان نوط واحد پول آذربایجان بوده است. مراد از نوط در عبارت همان سکه و نقد رایج است. [↑](#footnote-ref-134)
135. هنا کلام فی ان زکاة النقدین هل تختص بخصوص ما یسمی بالنقود او ان المقصود من النقدین فیهما کل ما تمحض فی المالیة. منهاج الصالحین المحشی: ج 1، ص 420. [↑](#footnote-ref-135)
136. ر ک منهاج الصالحین ج 2 ص 76. [↑](#footnote-ref-136)
137. البته یک بحث مستقل در بین است به این‌که اگر فرصتی پیش آمد بعد از بیان ماهیت پول عرض خواهیم کرد که آیا کارت‌ به ‌کارت‌ کردن از مصادیق قبض ثمن در مجلس است؟ آیا چک به تاریخ روز کشیدن (البته به شرطی که پول داخل حساب وجود داشته باشد)‌از مصادیق قبض است – کما این‌که آقای سیستانی استثنائا نسبت به بیع سلف این مطلب را که کارت به کارت کردن و چک به تاریخ روز کشیدن به شرط موجودی داشتن از مصادیق قبض باشد، را قبول کرده است- یا این‌که باید تمام پول را نقدا ولو به اندازه‌ی بار یک تریلی باشد پرداخت کنیم تا قبض صادق باشد؟. [↑](#footnote-ref-137)
138. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص251.](http://lib.eshia.ir/11005/5/251/یدا) [↑](#footnote-ref-138)
139. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج18، ص348، أبواب باب عدم جواز بیع الدین بالدین، باب15، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/18/348/فلان) [↑](#footnote-ref-139)
140. سوره نور، آيه 15. [↑](#footnote-ref-140)
141. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص146.](http://lib.eshia.ir/11005/5/146/یکال) [↑](#footnote-ref-141)
142. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص251.](http://lib.eshia.ir/11005/5/251/یدا) [↑](#footnote-ref-142)
143. منهاج الصالحین ج۲ص ۷۶. [↑](#footnote-ref-143)
144. ابتداء که بحث یارانه‌ها مطرح شد آقای سیستانی راجع به یارانه‌ها ‌فرمودند: یارانه‌ّها خمس دارد و لو از بانک قبض نکنید. ما این اشکال را به ایشان منتقل کردیم که اصلا دولت پولی نمی‌برد در بانک‌ها به حساب مردم واریز کند. بلکه حساب دیجتالی و الکترونیکی است، و با زدن یک رمز در حساب همه افراد صاحب حساب، مبلغ معینی واریز می‌شود. ایشان فرمودند: اگر این‌گونه باشد مادامی که قبض نکرده‌اند، خمس به عهده‌ نمی‌آید. حقوق بازنشسته‌ها، شهریه طلبه‌ها، ‌حقوق بنیاد شهید، بنیاد جانبازان و ... که اصلا از بانک قبض نمی‌کنند همین‌گونه است و متعلق خمس قرار نمی‌گیرد ولو سالیان متمادی در حساب بماند. [↑](#footnote-ref-144)
145. لذا آقای سیستانی در همان خمسی که در دفاتر مراجع به صورت کارت‌به‌کارت اخذ می‌کنند اشکال گرفته و می‌گویند هنوز قبض محقق نشده است. این‌که دفاتر ایشان چرا کارت‌به‌کارت می‌کنند نسبت به سهم سادات این اشکال وارد است. بله، نسبت به سهم امام ممکن است بگویند حاکم شرع اذن داده و می‌‌گوید همین‌که کارت را کشیدید اذن به تصرف در مال متعلق خمس می‌‌دهم ولو هنوز سهم امام در آن باشد. لکن نسبت به سهم سادات امر خیلی مشکل است. و لذا آن‌گونه که شنیدم بعضی دفاتر -که بیشتر به مسائل توجه دارند-، قبل از کارت‌به‌کارت ابتداء دست‌گردان کرده و دین را به ذمه‌ منتقل می‌کنند، تا تصرف در مالِ متعلق خمس بدون اشکال شود. و هر زمانی که دفتر مبلغ را وصول کرد، آن وقت دین مکلف اداء می‌شود. و اگر مکلف خیلی عجله داشته باشد، ممکن است حاکم شرع ابراء ذمه مکلف کند به شرط این‌که کارت بکشد. [↑](#footnote-ref-145)
146. مکلف به صراف بگوید: من از شما هزار دلار خریده و ثمن آن را یعنی ده میلیون به شما بدهکارم. لکن شما سابقا از جنسی خریدید به مبلغ ده میلیون و ثمن را پرداخت نکردید. این بدهی من در مقابل بدهی شما تا دیگر طلبی از یکدیگر نداشته باشیم. [↑](#footnote-ref-146)
147. مکلف به صراف می‌گوید: من از شما هزار دلار خریده و ده میلیون به شما بدهکار می‌شوم. شما این طلب را از شریکتان وصول کنید چرا که او از من جنسی خریده و پول آن را نداده و ده میلیون به من بدهکار است. لذا شما این بدهیِ شریکتان به من را جایگزین بدهیِ من به خودتان کنید تا دیگر طلبی از من نداشته باشید. این قبض نیست و صرفا جابجا کردن بدهکار است. [↑](#footnote-ref-147)
148. سوره انفال، آيه 41. [↑](#footnote-ref-148)
149. منهاج الصالحين ج‌2 ص 71 [↑](#footnote-ref-149)
150. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج10، ص143.](http://lib.eshia.ir/11005/10/143/نظره) [↑](#footnote-ref-150)
151. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص146.](http://lib.eshia.ir/11005/5/146/یکال) [↑](#footnote-ref-151)
152. الاحوط وجوبا فی مطلق ما کان مثلیا عدم جواز المعاوضة بازید منه من جنسه نعم لااحتیاط فی عدم التفاضل فی القیمیات. ر ک: منهاج الصالحین ج 2 ص 71. [↑](#footnote-ref-152)
153. این گونه معامله صورت عقلائی دارد نه این که سفهی باشد. مثلا شخصی که مسافرت به خارج از کشور دارد ناچار به حمل و نقل اسکناس است. حمل اسکناس هزاری به مراتب راحت تر از حمل اسکناس های صد تومانی است فلذا برای راحتی بیشتر راضی به معامله ی دوازده صد تومانی در مقابل اخذ یک اسکناس هزاری می باشد. مثال دیگری که مبتلی به مردم در ایام سابق بود این که دستگاه های تلفن همگانی فقط با سکه های دو ریالی فعال می شدند. بالا رفتن تقاضای این سکه موجب کمبود آن در بین مردم بود. لذا مردم به صاحبان مغازه ها مراجعه می کردند که در مقابل پرداخت یک سکه پنج ریالی، سکه ی دو ریالی اخذ کنند تا بتوانند تماس برقرار کنند. [↑](#footnote-ref-153)
154. بیع نسیه ای که همه قائل به جواز آنند این است که بایع بگوید کالائی را که قیمت نقدی آن ده هزار تومان است، به شما نسیه می دهم که تا یک سالِ آتی ثمن آن را پرداخت کنید لکن به ازاء بیست هزار تومان. [↑](#footnote-ref-154)
155. مثل این که بایع بگوید این جنس را به شما می‌‌فروشم یک ماهه در قبال صد هزار تومان، ولی اگر در زمان مذکور ثمن را پرداخت نکردید بابت تاخیر، روزانه باید مبلغ معینی جریمه پرداخت کنید. بعضی مثل مرحوم آقای صدر، در کتاب «البنک اللاربوی فی الاسلام» قائل به جواز اخذ جریمه دیر کرد شده اند به این استدلال که ما دلیلی بر حرمت این شرط نداریم و شرط مذکور در ضمن عقدِ قرض نبوده بلکه در ضمن عقد آخری ذکر شده است. و اما صحیحه‌ محمد بن مسلم (عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ دَيْنٌ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَيَأْتِيهِ غَرِيمُهُ فَيَقُولُ انْقُدْنِي كَذَا وَ كَذَا وَ أَضَعُ عَنْكَ بَقِيَّتَهُ أَوْ يَقُولُ انْقُدْنِي بَعْضَهُ وَ أَمُدُّ لَكَ فِي الْأَجَلِ فِيمَا بَقِيَ عَلَيْكَ قَالَ لَا أَرَى بِهِ بَأْساً إِنَّهُ لَمْ يَزْدَدْ عَلَى رَأْسِ مَالِهِ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ -وسائل الشیعه، ج 18، ص 376- یعنی راضی می‌‌شوم که این بدهی‌ات را دیرتر پرداخت کنی. حضرت فرمود: اشکال ندارد ولی نباید بابت این رضای به تاخیر تمدید اجل و اعطاء مهلت اضافه بر اصل طلبش چیزی بگیرد) که مفادش نهی از سود گرفتن به ازاء رضا در تاخیرِ اداءِ دینِ بدهکار است، شامل اینجا نمی‌شود؛ چرا که اخذ جریمه دیرکرد بابت رضای به تاخیر نیست، بلکه ‌بابت عقوبت بر تاخیر است.

     مرحوم آقای صدر می فرمایند: این روایت می گوید به ازاء امهال و تمدید اجل سود نگیرید، لکن نفرموده جعلِ شرطِ اخذِ جریمه ی دیرکرد در ضمن عقد لازم حرام است. عده‌ای از بزرگان هم قائلند مفاد این صحیحه این است که طلبکار به هیچ وجه نمی تواند بیش از رأس مالش طلب کند و الا ظلم کرده است. [↑](#footnote-ref-155)
156. برخی از بزرگان همچون مرحوم امام قائلند: اخذ کارمزد از جانب مقرض در قرض، در صورت معقول بودن کارمزد خالی از اشکال است. بخلاف برخی دیگر از بزرگان که این را هم مصداق ربا می دانند نظیر مرحوم آقای تبریزی و آقای سیستانی می‌‌فرمایند کارمزد هم -و لو دو درصد- ربا و حرام است. [↑](#footnote-ref-156)
157. هر چند توضیح تفصیلی تاریخ تحول پول در هفته های آتی خواهد آمد اما اشاره به این مطلب در این مقام بایسته است که بعد از این‌که طلا و نقره نقد رائج شد، از آن جا که نگهداری طلا و نقره و حمل و نقل آن خطرناک بود و امری سخت شده بود -چرا که همواره در معرض سرقت و تلف بود- لذا این طلا و نقره را نزد صرافان که جای مطمئنی برای نگهداری طلا و نقره داشتند می گذاشته و از وی رسید میگرفتند که مثلا ده دینار یا صد درهم نزد صراف قرار داده اند و در قبال این مقدار از طلا رسیدی با امضای صراف تحویل می گرفتند و در مقام معامله همان رسید و حواله ی صراف را به جای پول داده و جنس می‌‌خریدند. و سند‌هایی که صراف‌ها بابت امانتی که از مردم اخذ کرده بودند به آنان داده بودند مشکل مردم را حل می‌‌کرد. و در نهایت کار به اینجا رسید که دولت‌ها با خود گفتند چرا ما خود این کار را نکنیم و صراف ها متکفل این امر شوند که پول‌های مردم را جمع کرده و در قبال آن کاغذ و رسیدی به دست مردم دهند؟! و از منافع این وجوه امانتی – همچون قرض ربوی دادن به نیازمندان یا تجارت با این نقود امانتی رائجه- استفاده کنند، و ‌اگر بناء بر سود بردن و استفاده کردن از پول مردم باشد دولت اولی به این کار است. فلذا دولت‌ها شروع به چاپ پول کرده، سکه‌های مردم را گرفتند در قبال آن پول کاغذی به دست مردم دادند تا در معاملاتشان از آن ها استفاده کنند. این مطلب منشأ اعتبار پول و رواج آن به جای درهم و دینار توسط دولت‌ها شد. [↑](#footnote-ref-157)
158. گفته می شود هفت قرن قبل از میلاد مسیح علیه السلام در آسیای صغیر -یعنی همین مناطق ازمیر، (که متشکل از مناطق بین ترکیه و ارمنستان و آذربایجان است)- ضرب سکه شد. در تاریخ چنین آمده است که ایرانی‌ها که قومی قوی بودند، در کشاکش هجوم هایشان به آن مناطق -که از حیث تمدنی بر ایرانیان برتری داشتند- متوجه ضرب سکه و خلاصی از صعوبت مبادله ی کالا به کالا گشتند. لذا به ضرب سکه روی آوردند. و بدین صورت و به تدریج ضرب سکه رائج شد. در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز نقد رائج در بیع مردم مکه و مدینه، درهم و دینارهایی بود که یا ضرب ایران بود و یا ضرب روم و حتی تا زمان عبدالملک بن مروان سکه‌های رومی یا سکه‌های ایرانی ادامه داشت.

     عبدالملک ضرب سکه اسلامی کرد. جریان این امر آن گونه که در مستمسک الوسائل نقل شده چنین است که: قیصر روم گفت: روی سکه هایی که ضرب می کنم شعار کفر می‌‌نویسم و از آن جا که مسلمین به این سکه ها نیاز دارند، ‌سکه‌های با شعار کفر در بلاد آنان رائج می‌‌شود. عبدالملک از حضرت امام باقر علیه السلام مشورت خواست، و امام به او فرمود ضرب سکه ی اسلامی را شروع کن. رک: مستدرک الوسائل ج 7 ص 84. [↑](#footnote-ref-158)
159. شبیه آنچه که مرحوم آقای تبریزی راجع به زمین‌های موات (یعنی زمین‌هایی که نه سابقه کشاورزی دارند و نه سابقه‌ی آبادی مثل زمین‌های پردیسان) می‌فرمودند به این‌که: اگر شخصی در ازاء به دست آوردن این زمین‌ها مبلغی داده و قطعه زمینی تفکیک شده با سند معین به دست آورد، از آن‌جا که سند رسمی‌ای که به اسم او در مورد این زمین صادر شده است ارزش دارد -یعنی ‌علاوه بر این‌که سند است، ارزش دارد چرا که اگر بخواهد این سند را به نام کسی بزند، میلیاردها تومان به وی پول می‌دهند-، و از آن‌جا که مالیت این سند بالا رفته است این شخصِ مالکِ سند مذکور ، مکلف به پرداخت خمس آن می‌باشد.

     البته این نظر ایشان است و ما نظر ایشان را مخدوش می‌دانیم به این‌‌که: این سند بما هو سند ارزش میلیاردی ندارد. لذا در فرض وجود سند اگر زمین مذکور مصادره شود، هر چه صاحب سند با در دست داشتن آن به دادگاه مراجعه کند، به وی خواهند گفت: ‌نمی‌توانیم کاری کنیم چرا که مصادره کننده شخص ذی‌نفوذی است. این نشان از آن دارد که سند بما هو سند ارزشی ندارد.

     حال که این بحث مطرح شد آن را تکمیل کنیم. الان نظر آقای سیستانی این است که زمین‌های موات فرضا اگر میلیارد‌ها تومان نیز ارزش داشته باشد متعلق خمس قرار نمی‌گیرد، چرا که ملکِ شخص نیست. فلذا اگر مکلف پولی در ازاء به دست آوردن این زمین‌ها بدهد، از آن‌جا که پول را صرف در مؤونه نکرده و اتلاف کرده است، باید خمس آن پول را بدهد. البته ممکن است مقدار پول، ده میلیون تومان باشد که ده سال قبل داده باشد که در این صورت باید همان ده میلیون را تخمیس کند. هر چند مکلف می‌تواند این مبلغ ده میلیون را از یک جا وام گرفته و یا ‌از کسی قرض بگیرید و بابت خرید این زمین پرداخت کند و سپس قرضِ خود را از اموالش اداء کند، که در این صورت دفع خمس ده میلیونی که به ازاء زمین از پولِ قرضی پرداخت کرده است به نظر ایشان دیگر واجب نیست، چرا که مبلغی که در ازاء به دست آوردن زمین اتلاف شده است، مال این شخص نبوده بلکه مالِ ‌قرضی بوده است. سپس وی مدیون شرعی است و اداء دین جزء مؤونه‌ خواهد بود و نه از مصادیق اتلاف مال. لذا با این طریق مکلف می‌تواند از دفع خمس تخلص یابد تا نه آن پولی که بابت به دست آوردن زمین پرداخت شده است و نه زمینی که در ازاء پرداخت پول به دست آورده است و شاید هم اکنون میلیاردها تومان ارزش داشته باشد، متعلق خمس قرار گیرد.

     واما مرحوم آقای خوئی موضوع خمس را «فائده» می‌دانند و نه ملکیت، لذا از آن‌جا که زمین مواتی که مکلف نسبت به آن سند دارد، عرفا از مصادیق فائده است، متعلق خمس قرار می‌گیرد. برخی از معاصرین نظیر آقای وحید و آقای زنجانی نیز مبنای ایشان را در تعریف موضوع خمس پذیرفته‌اند، فلذا می‌گویند: یارانه‌هایی که به حساب واریز می‌شود و لو مکلف آن را قبض نکرده و هنوز مالک آن نیز نشده باشد، متعلق خمس می‌باشد چرا که عرفا این شخص سود کرده و ‌فائده نیز صادق است.

     بحث خمس را گفتیم، اما بحث ارث و یا بحث بیع و فروش اراضی این‌چنینی -از آن‌جا که موضوع ارث و بیع، ملک است- بحث مستقلی می‌طلبد که اشکالات و ابحاث مهمی در این دو مبحث وجود دارد. [↑](#footnote-ref-159)
160. در جلسه قبل توضیح دادیم که قائل به سندیت اسکناس دو مبنا می‌تواند داشته باشند. اول این‌که پول را سند دین -یعنی سند بدهی دولت به افراد- بدانند، دوم این‌که پول را سند تعهد دولت به افراد بدانند. [↑](#footnote-ref-160)
161. وجه این‌که در این مثال «سال گذشته» گفته شد و نه «سال حاضر»، این است که اگر زید در سال حاضر برای مراسم مذکور قرض کند در صورت حصول منافع در همان سال جاری می‌تواند به اندازه‌ی مبلغی که مقروض است کنار گذارد و خمس ندهد ولو این‌که با آن قرض خود را نیز اداء نکند، چرا که موونه ی وی صد میلیون بوده است و ربح وی نیز صد میلیون. [↑](#footnote-ref-161)
162. تلقیح مصنوعی این است که تخمک را از یک زن اجنبیه گرفته و با اسپرم مردی در بیرون رحم تلقیح کرده و حاصل آن یعنی نطفه‌ی ملقحه را در رحم زوجه‌ی این مرد قرار می‌دهند، ‌در چنین صورتی فرزندِ حاصلِ از این عمل، از نطفه‌ی این مرد و از تخمک یک زن و تکون یافته در رحم زنی دیگر است. [↑](#footnote-ref-162)
163. مجادله، آیه۲. [↑](#footnote-ref-163)
164. چرا که اصلا دیگر سندیتی ندارد، و اصلا می‌خواهد سند چه چیزی باشد؟‌ سند قدرت خرید؟! اصلا نمی توانید راجع به ذو السند سخنی بگویید فلذا سند نبوده و ‌خودش مال است [↑](#footnote-ref-164)
165. این مطلب ایشان منشأ مشکل برای مقلدین‌شان شده است. یکی از مشکلات این است که مقلدین به دفتر مراجعه کرده و در مقام دفع وجوهات شرعیه کارت‌به‌کارت می‌کنند و در باقی اموال تصرف می‌کنند؛ مثل این‌که یک میلیون کارت‌به‌کارت می‌کند و در باقی پول تصرف می‌کند. غافل از این‌که ایشان این را مصداق قبض نمی‌داند وبالتالی تصرف در باقی اموال –همان چهار میلیون- منع شرعی خواهد داشت. لذا ایشان پیشنهاد کردند در اینگونه موارد، اول با مکلف دست‌گردان کنند به این صورت که بگویند خمس پنج میلیون را مصالحه کردیم به معادل آن در ذمه‌ی شما، پس ذمه‌ی مکلف از خمس فارغ شده و صرفا یک میلیون تومان ‌بدهکار خواهد بود. در این فرض ولو هنوز اداء دین نشده است، لکن حاکم شرع راضی است مکلف بتواند در چهار میلیون باقی تصرف کند.

     علاوه بر این می‌توان از راه حواله جلو رفت تا مکلف بدهکار نیز نباشد. به این شکل که: بعد از دست گردان، دفتر مبلغ یک میلیون از مکلف طلبکار است. مکلف دفتر را برای وصول طلبش به بانک حواله می‌دهد. در چنین فرضی ولو مادامی که دفتر، پول را از بانک اخذ نکرده است، مکلف برئ الذمه نمی‌شود؛ لکن تصرف مکلف در چهار میلیون باقی نیز خالی از اشکال خواهد بود. [↑](#footnote-ref-165)
166. البته یکی از پیشنهادات به بانک‌ها این بود که به جای وام دادن و اخذ سودهای کذائی، به مردم سکه قرض دهید تا وی هم در مقام اداء دین محکوم به دادن سکه باشد. ‌حال سکه گران شود یا ارزان. [↑](#footnote-ref-166)
167. برخی از بزرگان -حتی مرحوم امام که در بحث ربا سخت‌گیر بوده و هیچ یک از حیل رباو راه‌های فرار از ربا را قبول نداشتند- قائل به جوازِ اخذِ کارمزد معقول بودند به این استدلال که کارمزد سود نیست. به طور مثال مؤسسه‌ی قرض الحسنه‌‌ای که وام می‌دهد مخارجی همچون حقوق کارمندان، اجاره‌بهای ساختمان موسسه، هزینه آب و برق و گاز، هزینه‌ی صدور دفترجه اقساط و ... دارد، که برای تامین این مخارج یا باید از سرمایه‌اش استفاده کند که در این صورت پس از مدت زمانی ورشکست می‌شود و یا باید راه دیگری بیابد. حال اگر موسسه برای تامین مخارجش روی به اخذ کامزد معقول به تناسب وام‌های اهدائی کند، چه اشکالی دارد؟! البته این مطلب مورد اختلاف است و بعضی مثل آقای سیستانی می‌گویند هر نوع کارمزدی حرام است و ربا است. [↑](#footnote-ref-167)
168. که باعنوان وجه التزام مطرح می‌شود. به این صورت که قرض دهند می‌تواند شرط کند در صورت تاخیر بدهکار در پرداخت اقساط علاوه بر مبلغ قسط باید مبلغی نیز به عنوان جریمه پرداخت کند. برخی جریمه‌ی دیر کرد را جایز می‌دانند. مرحوم آقای صدر در کتاب البنک اللاربوی فی الاسلام فرموده‌اند: اگر اخذ دیرکرد را در عقد دیگری غیر از قرض همچون بیع نسیه- چرا که شرط کردن اخذ دیرکرد در ضمن عقد قرض، موجب اخذ زیاده بر قرض می‌شود که از مصادیق ربا است؛ ولو این‌که به بهانه‌ی اخذ جریمه دیرکرد باشد-، شرط کند، شرط نافذ است. در مقابل برخی همچون آقای سیستانی و مرحوم آقای تبریزی شرط اخذ جریمه‌ی دیرکرد در هر دین و در هر عقدی را حرام و از مصادیق ربا می‌دانند. [↑](#footnote-ref-168)
169. این مطلب به قول خود آقای سیستانی مشکل متدینین را حل می‌کند؛ والا در جامعه‌ای که بسیاری از مردم در مباحث مالی دین و ایمان خویش را وجه المعامله و المصالحه قرار می‌دهند چنین نظری کارآیی ندارد. علی هذا اگر بدهکار رضایت نفسانی به دفع اندک مبلغی بیش از مقدار دین خویش -که هزار تومان نبود- نداشته باشد، بلکه صرفا ‌دادگاه وی را مجبور به پرداخت مبلغ بیشتر کرده باشد، اخذ زیاده از وی از طرف طلبکار به نظر آقای سیستانی مبتلی به اشکال است و احتیاط واجب عدم اخذ زیاده است چرا که بنابر نظر ایشان احتیاط واجب به تراضی بود نه این‌که بدهکار با اجبار و اکراه دادگاه مجبور به پرداخت زیاده شود. [↑](#footnote-ref-169)
170. تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۰۳. [↑](#footnote-ref-170)
171. تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۰۳. [↑](#footnote-ref-171)
172. تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۰۳. [↑](#footnote-ref-172)
173. اسقاط سلطان سبب آن می شد که مردم معاملاتشان با این سکه ها را کاهش دهند. اما دلیل این که معاملات با چنین سکوکی بالمره منتفی نمی شد این بوده است که بالاخره نقره ارزش ذاتی خود را هماره داشته است و این گونه نبوده است که ارزش خود را با اسقاط سلطان بالمره از دست بدهد. [↑](#footnote-ref-173)
174. به این صورت که مس به کاررفته در دراهم بیشتر می شد و بالتالی ارزش آن درهم به خاطر کمبود نقره ی به کار رفته در آن کاهش می یافت. [↑](#footnote-ref-174)
175. نحل، 90. [↑](#footnote-ref-175)