**دروغ**

**جهت اول: حرمت مطلق دروغ**

**جلسه 1-54**

**چهار‌شنبه - 04/07/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

یکی از محرمات در شریعت کذب هست.

با توجه به این‌که در اطلاق حرمت کذب مناقشه شده و همین‌طور راجع به استثنائات حرمت کذب بحث شده و نیز راجع به این‌که توریه آیا کذب محرم است یا کذب محرم نیست بحث شده و محل ابتلاء عموم هست، این بحث را مناسب بود دنبال کنیم.

**قبح کذب به عنوان اولی مدرک عقل نیست**

مرحوم شیخ انصاری فرموده که کذب حرام است به ضرورت عقول و ادیان و ادله اربعه بر آن دلالت می‌‌کند، کتاب سنت اجماع و عقل.

به نظر ما این تعبیر که ضرورت عقول و ادیان اقتضاء می‌‌کند حرمت کذب را، ‌این درست نیست. کما این‌که استدلال بر حرمت کذب به دلیل عقل وجهی ندارد؛ عقل قبح کذب را درک نمی‌کند. بله، اگر مفسده لازم الاجتنابی بر کذب مترتب بشود مثل این‌که دروغی که سبب کشته شدن یک انسان بی‌گناه است یا سبب هتک اعراض است، این از نظر عقل ظلم قبیح است ولی این اختصاص به کذب ندارد، ‌صدق هم اگر مستلزم مفسده مهمه باشد که لازم الاجتناب است، ‌صدق هم قبیح خواهد بود. اما این‌که کذب بعنوانه الاولی عقلا قبیح باشد ما درک نمی‌کنیم. بر فرض قبیح هم باشد هر قبیحی این‌طور که سبب استحقاق عقاب باشد. بله، ‌یک اخلاق زشتی است اما هر اخلاق زشتی ظلم است و سبب استحقاق عقاب است؟‌ بدرفتاری با مهمان، ‌بخل، ‌تندخویی، ‌اخلاق زشت است اما ظلم قبیح است؟ می‌‌شود شما شکایت کنید از صاحب‌خانه که مهمان بودید نزد او بروید دادگاه بگویید ایشان پذیرایی مناسبی از من نکرد؟‌ یا شکایت کنید از دوست‌تان‌ که او بخیل است، ‌چند بار به او سور دادیم ولی او یک بار هم به من سور نداد؟ بله، ‌عقلاء می‌‌گویند اخلاق خوبی نیست‌‌، اما هر اخلاق ردئ که مصداق ظلم قبیح که یستحق علیه العقاب نخواهد بود.

پس ضرورت عقول اقتضاء نمی‌کند حرمت کذب را.

**حرمت کذب معلوم نیست ضرورت ادیان باشد**

ضرورت ادیان هم حرمت کذب را اقتضاء نمی‌کند. ما از ادیان دیگر خبر نداریم، ‌دین اسلام کذب را حرام کرده اما مطلقا حرام است؟ برخی از بزرگان شنیده شده فرمودند که دروغ اگر مفسده داشته باشد حرام است. یک روایتی هم هست که در وصیت پیامبر به ابی‌ذر: یا اباذر ان الله یحب الکذب فی الصلاح و یبغض الصدق فی الفساد. پس ضرورت ادیان هم بر حرمت کذب نیست. بله، ‌حرمت کذب فی الجملة از مسلمات دین اسلام هست.

**حرمت کذب به اجماع تعبدی ثابت نیست**

اما استدلال به اجماع که یکی از ادله اربعه است او هم ناتمام است. برای این‌که اجماع در جایی کاشف از رأی معصوم است که تعبدی باشد نه مدرکی. خب مجمعین استناد کردند به آیات و روایات در اثبات حرمت کذب، این دلیل مستقلی نخواهد بود.

و لذا ما باید رجوع کنیم به آیات و روایات. نه عقل اقتضاء می‌‌کند حرمت کذب را و نه اجماع دلیل معتبری بر آن هست. بله، ‌در ارتکاز عقلاء کذب قبیح است اما باز قبحش در آن حدی که یستحق علیه العقاب باشد نیست، ‌مگر [این‌که] موجب زیان بر شخص دیگری بشود، ‌بحث دیگری است. اما وارد منزلی می‌‌شود به او می‌‌گویند ناهار خوردی؟ می‌‌گوید جای شما خالی، بله ناهار خوردیم. دروغ می‌‌گوید. گرسنه هم هست، ‌ناهار هم نخورده. بگوییم عقلاء‌ این را قبیحی می‌‌دانند که یستحق علیه الذم من العقلاء و العقاب من المولی؟ نه این‌طور نیست. پس مهم نظر کردن به آیات و روایات است.

**بررسی آیات**

**آیات مطلقی دال بر حرمت مطلق کذب وجود ندارد**

اما آیات: ما یک آیه مطلقه‌ای پیدا نکردیم بر حرمت کذب. چند آیه هست راجع به حرمت کذب علی الله: فمن افتری علی الله الکذب من بعد ذلک فاولئک هم الکاذبون، ‌انظر کیف یفترون علی الله الکذب و کفی به اثما مبینا. قرآن حتی بالاتر از کذب‌، قول به غیر علم را علی الله حرام کرده است، ‌حرمت علیکم، تا می‌‌رسد به آنجا که و ان تقولوا علی الله ما لاتعلمون.

[سؤال: ... جواب:] گفتند یک شخصی جعل می‌‌کرد احادیث را بر پیغمبر. گفتند اینقدر جعل حدیث نکن بر پیغمبر. گفت پیغمبر فرمود من کذب علیّ‌ متعمدا فلیتبوأ مقعده من النار انا لااکذب علیه و انما اکذب له، ‌من دارم به نفع پیغمبر دروغ جعل می‌‌کنم. این‌که درست نیست. کذب علیه یعنی بر او دروغ بست. ... بحث کذب علی الله است. آقا می‌‌گویند و لو مفسده نداشته باشد؟ ‌و لو به نفع دین باشد؟ خب باز هم کذب علی الله است دیگه.

**افتراء، مطلق دروغ نیست بلکه دروغ مهم است**

تنها آیه‌ای که اطلاق دارد نسبت به کذب و لو علی الله نباشد، این آيه شریفه است: انما یفتری الکذب الذین لایؤمنون بآیات الله و اولئک هم الکاذبون.

شبهه‌ای که ما داریم این است که تعبیر یفتری آمده. در مجمع البحرین می‌‌گوید الفریة هی الکذبة العظیمة التی تتعجب منها. به هر دروغی افتراء معلوم نیست بگویند، ‌افتراء‌ دروغ‌های مهم است، یعنی همان دروغ‌های مفسده‌آمیز.

و لذا به نظر تا حالا این‌جور می‌‌رسد که ما یک اطلاقی در آیات قرآن‌که دال بر حرمت کذب باشد نداریم.

**آیه مباهله دال بر حرمت کذب به قول مطلق نیست**

[سؤال: ... جواب:] مباهله را ایشان اشاره می‌‌کنند توضیح بدهم. در بحث مباهله پیامبر با نصاری نجران پیشنهاد مباهله کردند، ندع ابنائکم و ابنائکم و نسائنا و نسائکم و انفسنا و انفسکم ثم نبتهل فنجعل لعنة‌ الله علی الکاذبین یعنی در حین مباهله می‌‌گوییم خدایا! هرکدام از ما دروغ بستند مورد لعن خدا باشند این نه این‌که هر دروغگویی در عالم مورد لعن خدا است. این از آداب مباهله بوده، ‌در مباهله طرفین مباهله می‌‌گفتند هرکدام دروغگو هستیم علیه لعنة‌ الله بعد ممکن بود عذاب نازل بشود بر آن دروغگو. در واقع یعنی لعنة‌ الله علی الکاذبین من طرفی المباهلة. و این هم از آداب مباهله بوده، غیر از این است که آیه بیاید بگوید الا لعنة الله علی الکاذبین. اگر خود خدا می‌‌گفت الا لعنة الله علی الکاذبین استدلال شما درست بود. نه، ‌این در ذیل آیه مباهله است.

**بررسی روایات**

و لذا عمده، بررسی روایات است. در وسائل چند باب پشت سر هم دارد، جلد 12 صفحه 243 باب تحریم الکذب، دو باب دیگر هم پشت سرش هست، ادامه همین روایات حرمت کذب است، ‌ما این روایات را بخوانیم ببینیم اطلاقی در این روایات راجع به حرمت کذب هست یا نیست. بعد اگر اطلاقی بود، مقتضی تام بود برای قول به حرمت کذب مطلقا، بعد برویم سراغ ما یصلح للتقیید مثل ان الله یحب الکذب فی الصلاح و یبغض الصدق فی الفساد و امثال آن، ببینیم این‌ها صلاحیت تقیید دارند که نتیجه فرمایش آن عالم بزرگوار هست که فرموده بود که کذب در صورتی حرام است که مفسده داشته باشد. پس اول بحث می‌‌کنیم از وجود اطلاقات، ‌تمامیت مقتضی برای حرمت مطلق کذب‌، بعد بحث می‌‌کنیم ان‌شاءالله از وجود مانع، ‌ببینیم آیا مقیدی داریم در روایات نسبت به حرمت مطلق کذب یا نداریم.

**روایت اول: معتبره فضیل: کذاب مورد تکذیب خدا است**

اما روایات مطلقه:

روایت اول:‌ محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن علی بن الحکم عن ابان بن عثمان الاحمر عن الفضیل بن یسار. سند، ‌تمام است. عن ابی جعفر علیه السلام قال:‌ ان اول من یکذّب الکذاب الله عز و جل ثم الملکان الذان معه ثم هو یعلم انه کاذب. اولین کسی که تکذیب می‌‌کند کذاب را خدا است بعد دو ملکی که با او هستند، ‌خودش هم که می‌‌داند دروغگو است.

**اشکال: ضمن این‌که موردش کذاب است، دلالت بر حرمت نیز نمی‌کند**

این اولا دلیل بر حرمت نیست. خدا تکذیب می‌‌کند کذاب را، خیلی ممنون، اما عقاب هم می‌‌کند در آخرت؟ وقتی آدم دروغ می‌‌گوید خدا می‌‌گوید ‌آی دروغگو، ‌ملک چپ و راست هم می‌‌گویند آی دروغگو، ‌خودش هم به خودش می‌‌گوید آی دروغگو. ثانیا این موردش کذاب است. کذاب صیغه مبالغه است. ممکن است یک فعلی تکرارش که انسان را مصداق کذاب مثلا می‌‌کند یا مصداق فحاش بکند که در روایت داریم این حرام باشد.

[سؤال: ... جواب:] موضوع کذاب است.

**صیغه مبالغه دلیل بر حرمت اصل فعل نیست**

یک روایتی هست به مناسبت عرض کنم. این‌که عرض کردیم صیغه مبالغه دلیل بر حرمت اصل فعل نیست به این مناسبت یک پرانتزی باز می‌‌کنم. آقایان، ‌مرحوم آقای خوئی، ‌مرحوم آقای تبریزی، ‌آقای سیستانی در منهاج الصالحین نوشتند که یحرم الفحش من القوم، ‌الفاظ رکیک را حرام است انسان به کار ببرد. ما یستقبح ذکره را به کار بردنش حرام است الا بین زوج و زوجه در حالات استمتاع که او را گفتند عیب ندارد. دلیل‌شان این روایت است:‌ ان الله یبغض کل فحاش بذیء لایبالی بما قال او قیل فیه. همین اشکال مطرح است که ان الله یبغض کل فحاش. حالا به تناسبی این لفظ یستقبح ذکره را بگوید این مصداق فحاش می‌‌شود؟‌ مصداق بذیء می‌‌شود؟ نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] فحاش به معنای همین است‌، الفاظ مستقبح ذکره به کار بردن. فحش غیر از ساب است. فحاش به معنای فحش فارسی نیست، فحاش یعنی کسی که الفاظ رکیک را بکار می‌‌برد منتها زیاد بکار می‌‌برد. ... سب یعنی ناسزا گفتن، ‌همین فارسی می‌‌گوییم فحش می‌‌دهد به مردم. اما فحاش در لغت عربی یعنی کسی که الفاظ رکیک را بکار می‌‌برد. داستان دارد تعریف می‌‌کند بقیه را بخنداند اما الفاظ یستقبح ذکره را بکار می‌‌برد، ‌همان فارسی غلیظش را می‌‌گوید. ناسزا به دیگران‌ که نمی‌دهد اما از نظر عربی این فحش است و لذا گفت یحرم الفحش من القوم و هو التصریح بما یستقبح ذکره. ولی عرض من این است که فحاش نمی‌شود.

اینجا هم با یک بار و دو بار دروغ گفتن کذاب نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] موضوع این روایت کذاب است. شما چرا موضوع را قرینه نمی‌گیرد [بر ذیل].

[سؤال: ... جواب:] ظاهر کذاب یا کذب مهم باید باشد به قول شما، یا باید خیلی دروغ تکرار بشود تا بگویند کذاب، ‌مطلق کذب پس انسان را کذاب نمی‌کند.

**روایت دوم: معتبره ابن یزید: کذاب با بینات هلاک می‌شود**

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. این هم سندش خوب است. قال سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول ان الکذاب یهلک بالبینات و یهلک اتباعه بالشبهات. کذاب هلاک می‌‌شود با بینات ولی اتباعش هلاک می‌‌شوند با شبهات. چون اتباعش که نمی‌دانند او دروغگو است، ‌آن‌ها دچار شبهه می‌‌شوند، با شبهات هلاک می‌‌شوند.

[سؤال: ... جواب:] در کافی ابان هست، در وسائل سقط شده و اشتباه است. عن علی بن الحکم عن ابان عن عمر بن یزید.

**اشکال: ضمن این‌که موردش کذاب است، خصوص کذب در امور دینی مراد روایت است**

این هم موضوعش کذاب است نه کاذب. این اولا.

ثانیا: یهلک بالبینات معلوم می‌‌شود مربوط به امور دینی است و الا کذاب در چی کذاب است؟‌ در روابط با مردم، هر روز دیر می‌آید مباحثه یک دروغی درست می‌‌کند، این کذاب می‌‌شود اما یهلک بالبینات یعنی چی؟ اتباعه یعنی چی؟ این ظاهرش آن کذاب‌هایی را می‌‌گوید که مبتدع هستند، یک بدعت دینی را ایجاد کردند که یهلک بالبینات و یهلک اتباعه بالشبهات. یعنی خودش بینه بر او قائم شده که این راهت باطل است ولی اتباعش دچار شبهه شدند و لذا عقاب او بدتر است چون هلک عن بینة.

[سؤال: ... جواب:] کسی که مبدع در دین است کذاب است اما در امور عادی دروغ می‌‌گوید. ... در امور دینی کذب مهم است، انسان در امور مهم یک بار هم دروغ بگوید، دروغ بزرگ آدم را کذاب می‌‌گوید چون در مبالغه گاهی کمیت بالا است گاهی کیفیت.

**روایت سوم: معتبره ابن مسلم: الکذب شر من الشراب**

روایت سوم:‌ محمد بن یعقوب عن عدة‌ من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد (برقی)‌ عن عثمان بن عیسی عن ابن مسکان عن محمد بن مسلم. سند، ‌تمام. عن ابی جعفر علیه السلام ان الله عز و جل جعل للشر اقفالا و جعل مفاتیج تلک الاقفال الشراب و الکذب شر من الشراب.

شراب حرام است، الکذب شر من الشراب، پس او باید حرام باشد بلکه باید از کبائر هم باشد چون شرب خمر از کبائر است، ‌الکذب شر من الشراب او از کبائر است.

**اشکال:‌ شر حیثی مراد روایت است**

جواب این است که قطعا باید این روایت توجیه بشود. این شر حیثی است نه شر مطلق. یعنی چه؟ یعنی از این حیث که آدم دروغگو دیگه مانعی ندارد در گناه کردن. همان قضیه معروفه که پیامبر به آن شخص گفت دروغ نگو. این هم آمد مشروب بخورد، گفت اگر پیغمبر از من سؤال کند مشروب خوردی بگویم آره حدم می‌‌زند، ‌بگویم نه، ‌دروغ گفتم، من هم قول دادم دروغ نگویم. مشروب را گذاشت کنار. رفت کار دیگر بکند، ‌همین‌طور کار دیگه، ‌آدم خوبی شد. این معنای این است که مفتاح شرور شرب خمر است و کذب از شرب خمر بدتر است در این‌که مفتاح شرور است. آدم دروغگو هر کاری می‌‌کند، توجیه می‌‌کند، ‌دروغ می‌‌گوید پنهان‌کاری می‌‌کند. آدم راستگو برای حفظ آبرویش کار خلاف نمی‌کند چون می‌‌گوید من کار خلاف بکنم‌ بعد بخواهم دروغ بگویم بناء ندارم دروغ بگویم، ‌راست بگویم آبرویم می‌‌رود.

و الا اگر مراد از شر این معنا نباشد که اسم او را ما می‌‌گذاریم شر حیثی، یعنی شر از این حیث که زمینه‌ساز گناه‌های دیگر هست، ‌اگر این معنا نباشد که قابل التزام نیست. یک کسی را مخیر کردند گفتند یا شرب خمر کن یا به دروغ بگو که من امروز ناهار خوردم، من سیرم. بگوید الکذب شر من الشراب، آن مشروب را بده بیاد‌، من حاضر نیستم دروغ بگویم که من امروز ناهار خوردم میل به ناهار ندارم. قابل التزام نیست.

[سؤال: ... جواب:] قابل التزام است؟ الکذب شر من الشراب، اگر بین‌شان تزاحم شد شرب خمر مقدم است؟ قابل التزام است؟ مخیر کند ظالمی شخصی را که إما اشرب هذا الخمر أو قل هذا الکذب، چه کذبی؟ یک کذب خیلی ساده. ... ببینید! یک ارتکاز متشرعی هست، [درست است که] ‌دروغ بر ما عادی شده اما دیگه خداییش این‌که شرب خمر با این دروغ‌های سطحی مقایسه بشود بعد بگوییم دروغ و لو سطحی هم باشد از شرب خمر بدتر است یعنی عند التزاحم اگر ظالمی شما را گفت یا شرب خمر کن یا این دروغ را بگو، بگو که حالم خوب نیست در حالی که حالت خوب است‌، بعد بگویی چون الکذب شر من الشراب من شراب بخورم؟ هیچ احتمال فقهی هست در این مطلب؟

پس این روایت قرینه لبیه دارد که یا صادر نشده یا اگر صادر شده مراد شر حیثی است و الا شر مطلق بودنش مقطوع الخلاف است.

**پاسخ: مقایسه بین کذب و یک حرام، قرینه بر حرمت کذب است**

تنها وجهی که می‌‌شود گفت در دفاع از استدلال به این روایت این است، بگوییم اگر ما قطع به خلل در این روایت پیدا کنیم، مثل این‌که بعضی‌ها از بزرگان مثل آقای خوئی ادعا می‌‌کنند، می‌‌گویند این حدیث مقطوع البطلان است. یعنی چه الکذب شر من الشراب؟ قابل التزام نیست و لذا این حدیث متنش مقطوع البطلان است و اعتبار ندارد. بله، ‌اگر مثل آقای خوئی باشیم که هیچ، ‌از اعتبار می‌‌افتد. اما اگر توجیه بکنیم بگوییم مراد شر حیثی است، دلیل بر حرمت که هست. بالاخره مثل الغیبة اشد من الزنا، ‌آنجا اشد را معنا کردیم به اشد حیثی از این جهت که خود روایت می‌‌گوید که زانی توبه اگر بکند خدا توبه‌اش را می‌‌پذیرد ولی غیبت‌کننده اگر توبه کند باید برود حلالیت بگیرد از غیبت‌شونده و الا خدا توبه‌اش را نمی‌پذیرد، می‌‌شود شر حیثی ولی دلیل بر حرمت که هست. الکذب شر من الشراب اگر معنا کنیم شر حیثی خب این می‌‌تواند دلیل بر حرمت باشد. بالاخره شر حیثی هم باشد این روایت می‌‌گوید دروغ نگویید دیگه.

این دفاعی است که ممکن است کسی بکند از این روایت، ‌بگوید این روایت اگر مقطوع البطلان بود طبق ادعای مرحوم آقای خوئی اعتبار ندارد اما اگر این روایت را توجیه کردیم گفتیم مراد از الکذب شر من الشراب شر حیثی است، گفته می‌‌شود بالاخره شر حیثی هست حرمتش را که از این روایت استفاده می‌‌کنیم. این خالی از وجه نیست، بعید نیست این مطلب.

**شر حیثی بودن مانع از انعقاد ظهور در حرمت است**

ولی یک شبهه‌ای در ذهن ما هست، ‌مطرح می‌‌کنیم به عنوان شبهه و آن این است که اگر بناء باشد مراد از شر در این روایت شر حیثی باشد، این دلیل بر حرمت شرعیه نیست. شر حیثی است یعنی این‌که من نمی‌گویم دروغ حرام است اما هر کسی دروغ می‌‌گوید زمینه هر حرام دیگری در موردش محقق می‌‌شود. مثل الغضب مفتاح کل شر، ‌نه این‌که غضب حرام است ولی آدمی که کنترل نمی‌کند خودش را، عصبانی می‌‌شود زمینه ارتکاب محرمات دیگر هست. کنترلش سخت‌تر است. کسی که دروغ می‌‌گوید کنترل کند خودش را نسبت به گناه دیگر سخت‌تر است. و لذا می‌‌شود شر من الشراب که اگر این‌جور معنا کنیم دیگه دلیل بر حرمت نیست.

ولی این، [یک] شبهه هست، لایخلو استظهار حرمت کذب از این روایت من وجه. این شبهه هست، ‌مطرح کردم که بالاخره در ذهن باشد که کسی بگوید شر حیثی بودن دلیل بر حرمت شرعی نمی‌شود، دلیل می‌‌شود که زمینه گناهان دیگر را داشته باشد.

[سؤال: ... جواب:] این‌که ما عرض کردیم بعید نیست استظهار از این روایت برای حرمت یعنی این تعبیر که الکذب شر من الشراب بعید نیست عرفا در جایی بکار ببرد که می‌‌خواهد یک حرام را مقایسه کند با شراب.

**روایت چهارم (الکذب خراب الایمان) مشکل سندی دارد**

روایت چهارم: مرسله احمد بن محمد بن خالد عن ابیه عمن ذکره عن محمد بن عبدالرحمن بن ابی‌لیلا عن ابیه عمن ذکره عن ابی جعفر علیه السلام قال الکذب خراب الایمان.

این دلالتش خیلی خوب است ولی سندش خوب نیست.

[سؤال: ... جواب:] الکذب خراب الایمان، ‌ایمان را خراب می‌‌کند. ما موظف هستیم مؤمن باشیم، ‌یا ایها الذین آمَنوا آمِنوا.

**روایت پنجم (من کثر کذبه ذهب بهائه) ضمن این‌که موردش کذاب است، دلالت بر حرمت نیز نمی‌کند**

روایت پنجم حسن بن ظریف عن ابیه عمن ذکره عن ابی عبدالله علیه السلام قال قال عیسی بن مریم من کثر کذبه ذهب بهائه.

این هم مرسله است هم دلالت بر حرمت نمی‌کند. یکی می‌‌گوید من نمی‌خواهم این بهاء را. مرحوم آقای تبریزی می‌‌فرمود توریه به نظر ما حلال است اگر موجب غش مؤمنین نباشد در معاملات و لکن کسی که زیاد توریه می‌‌کند بهائش می‌‌رود. تعبیر ایشان این بود که دیگه اعتبارش ساقط می‌‌شود. دیگه مردم می‌‌گویند این حرف و راستش معلوم نیست. حالا خودت می‌‌گویی من توریه می‌‌کنم بینک و بین الله توریه هم حلال، ‌اما دیگه کسی اعتماد نمی‌کند به حرفت. دلیل بر حرمت نیست عدم اعتماد دیگران. ‌بهاء انسان از بین برود، ‌ابهت انسان از بین برود، ‌خب برود. من کثر کذبه ذهب بهائه هم دلیل بر حرمت نیست.

علاوه بر این‌که موردش من کثر کذبه است نه کذب است، من کثر کذبه ذهب بهائه. این هم دلالت بر حرمت کذب نمی‌کند.

**روایت ششم: مرسله ابی‌بصیر: خداوند به کذاب می‌گوید کذب و فجر**

روایت ششم: برقی در محاسن از ابی بصیر نقل می‌‌کند که سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول ان العبد لیکذب حتی یکتب من الکذابین فاذا کذب قال الله عز و جل کذب و فجر. انسان دروغ می‌‌گوید تا نوشته می‌‌شود جزء کذابین. وقتی دروغ گفت خدا می‌‌گوید کذب و فجر.

این روایت سندش خالی از ارسال نیست. محاسن برقی از ابی بصیر، این شبهه ارسال دارد چون برقی مستقیم که از ابی بصیر نمی‌تواند نقل کند، روشن نیست که این وسائط کی هستند.

[سؤال: ... جواب:] در روایات دیگر سند را ذکر می‌‌کند به ابی بصیر ولی در این روایت در ذهنم هست که ذکر نکرده.

اما دلالت حدیث:‌ ممکن است کسی مناقشه کند در دلالت حدیث که این حدیث می‌‌خواهد بگوید انسان آنقدر دروغ می‌‌گوید که جزء‌ کذابین می‌‌شود یعنی حواست باشد زیاد دروغ نگو‌. ان العبد لیکذب حتی، یعنی یکذب یکذب یکذب حتی یکتب من الکذابین. انسان ‌که موالات ندارد مدام دروغ می‌‌گوید، ‌دروغ می‌‌گوید تا این‌که خدا می‌‌گوید تو کذابی. وقتی که کذاب شد واویلا است، ‌فاذا کذب قال الله عز و جل کذب و فجر. حالا اگر کسی کذاب نباشد، گاهی دروغ مصلحت‌آمیز می‌‌گوید در حدی نیست که کذاب بشود این روایت دلالت بر حرمتش نمی‌کند.

**روایت هفتم (کذاب مؤمن نیست) موردش کذاب است**

روایت هفتم روایت باز محاسن برقی نقل می‌‌کند از محمد بن خلاد از امام رضا علیه السلام: سئل رسول الله صلی الله علیه و آله المؤمن یکون جبانا، ‌مؤمن ترسو می‌‌شود؟ حضرت فرمود بله، قیل و یکون بخیلا؟‌ بخیل می‌‌شود؟ قال نعم‌ قیل و یکون کذابا؟ قال لا.

این هم موردش کذاب است. مؤمن کذاب نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] سؤال این است که و یکون کذابا؟ قال لا، ‌از کجا بفهمیم یک بار دروغ گفته؟ آنی که عرفا بگویند هذا الانسان کذابٌ.

[سؤال: ... جواب:] مؤمن کذاب نمی‌شود یعنی هر کسی کذاب است مؤمن نیست.

**روایت هشتم (اربی الربا الکذب) ضمن ضعف سند، مضمونش قابل التزام نیست**

روایت هشتم مرسله صدوق: من الفاظ رسول الله صلی الله علیه و آله اربی الربا الکذِب.

این روایت هم مرسله است، مرسله صدوق است و اعتبار ندارد. و هم مضمونش مشکل دارد. این اربی الربا الکذب یعنی کذب از ربا بدتر است؟ قابل التزام نیست. ربا با آن شدت حرمت که فأذنوا بحرب من الله و رسوله، ‌درهم ربا اشد عند الله من سبعین زنیة کلها بذات محرم، آن وقت اربی الربا الکذب، ‌این مضمونش قابل تصدیق نیست.

[سؤال: ... جواب:] این‌که دیگه اربی حیثی ما نمی‌فهمیم، ‌شر حیثی را ما معنا کردیم، اربی حیثی دیگه چیه؟ شر حیثی را ما توانستیم معنا کنیم.

**روایت نهم (کاذب مجانب ایمان است) مشکل سندی دارد**

این روایت هم را بخوانم‌ برای جلسه امروز، آخرین روایت باشد:

مرسله صدوق: کان امیرالمؤمنین علیه السلام یقول: الا فاصدقوا ان الله مع الصادقین و جانب الکذب فانه یجانب الایمان الا ان الکاذب علی شفا مخزاة و هلکة الا و ان الصادق علی شفا منجاة و کرامة. الا ان الکاذب علی شفا مخزاة و هلکة.

ظاهر این روایت این است که دروغ‌گویی حرام است. جانب الکذب یا جانب الکذْب فانه یجانب الایمان.

[سؤال: ... جواب:] علی شفا مخزاة و هلکة، کاذب بر لبه پرتگاه خذی و هلاک است اما کذب هم مطلقا حرام است دیگه، ‌و جانب الکذب فانه یجانب الایمان.

ما نمی‌توانیم در دلالت این خدشه کنیم. منتها سندش مرسله صدوق است. ما مرسلات صدوق را اگر قبول کنیم مشکل ندارد ولی ما چون مرسلات صدوق را قبول نکردیم این را نمی‌توانیم قبول کنیم.

ان‌شاءالله بقیه روایات در جلسه آینده.

و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 2-55**

**چهار‌شنبه - 11/07/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به حرمت کذب بود.

**مرحوم بهجت: کذب خالی از مصلحت و مفسده صرفا حرمت اخلاقی دارد**

عرض کردیم اجماع بر حرمت کذب ادعا شده ولی از برخی از اعلام نقل شده که فرمودند کذبی که مفسده ندارد حرام نیست. در جامع المسائل جلد 2 مرحوم آقای بهجت این‌جور فرمودند: کذبی که نه مصلحت دارد نه مفسده بعید نیست حرمت نداشته باشد؛ هر چند حرمت اخلاقی دارد. جامع المسائل جلد 2 صفحه 471: کذب خالی از مصلحت و مفسده بر اهل ایمان اظهر عدم حرمت آن است مگر در مراتب حرمت اخلاقیه. حرمت اخلاقی دارد. و توریه و هزل چون به قصد حکایت خلاف نیست محرم نیست. کذبی که مصلحت دارد حلال است، کذبی هم که نه مصلحت دارد نه مفسده بر مؤمنین او هم اظهر این است که حرمت ندارد. اما کذب با مفسده حرام است.

[سؤال: ... جواب:] حرمت اخلاقیه یعنی اگر می‌‌خواهی اخلاقت خوب باشد دروغ نگو اما خدا عقابت نمی‌کند. مثل بخل. بخل، خساست، ‌بداخلاقی، ‌این‌ها حرمت اخلاقیه دارد اما حرام شرعی نیست. کسی بخیل باشد، ‌اگر خمسش را می‌‌دهد، ‌واجبات مالیه‌اش را اداء می‌‌کند اما بخیل است، ‌اصلا مهمان از چند متری خانه‌اش هم نمی‌تواند رد بشود، این حرام نیست ولی این خلاف اخلاق است. یا بداخلاق هست، بداخلاقی اگر مستلزم توهین به طرف مقابل نباشد، حرام نیست ولی بداخلاقی است دیگر.

ما عرض کردیم که مستند این فرمایش یا اشکال در اطلاق ادله حرمت کذب است یا ادعای وجود مقید و مخصص هست. اما راجع به اطلاق ادله حرمت کذب به نظر می‌‌رسد ما اطلاق داریم در ادله کذب. حالا در اطلاق آیه انما یفتری الکذب الذین لایؤمنون ما مناقشه کردیم گفتیم افتراء ممکن است فریه و افتراء‌ کذب عظیم باشد، فریة عظیمة که در مجمع البحرین می‌‌گوید و روایات داریم که مجموع این روایات دلیل بر حرمت کذب است و بعضیش سندش هم خوب است.

**ادامه بررسی روایات مطلقه**

**روایت دهم: معتبره اصبغ بن نباته: دروغگو طعم ایمان را نمی‌چشد**

ما نُه روایت را نقل کردیم رسدیم به 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.

سند روایت تمام است. احمد بن محمد بن خالد اگر باشد ثقه است، پدرش هم محمد بن خالد برقی ثقه است، احمد عن ابیه. و اگر احمد بن عیسی باشد او هم ثقه جلیل القدر است، پدرش هم محمد بن عیسی ثقه است. عن عدة من اصحابنا عن احمد عن ابیه عن القاسم بن عروة. قاسم بن عروة توثیق خاص ندارد. ولی به نظر ما چون ابن ابی عمیر و بزنطی حدیث نقل می‌‌کنند از قاسم بن عروه و شیخ طوسی در کتاب عده گفته که ابن ابی عمیر و بزنطی و صفوان شناخته شدند که لایروون و لایرسلون الا عن ثقة، ما اعتماد می‌‌کنیم به قاسم بن عروه. علاوه بر این‌که اجلاء اکثار کردند روایت از قاسم بن عروه را. اکثار اجلاء روایت را از شخص در احکام فقهیه الزامیه، ‌ما کاشف عرفی می‌‌دانیم از این‌که این شخص مورد اعتماد اجلاء بوده. نمی‌شود که اجلاء اصحاب در زمان قدیم در احکام الزامیه فقهیه بیایند نقل حدیث بکنند از یک شخص مکرر و زیاد ولی او مورد اعتماد نباشد.

مرحوم استاد هم مبنایی داشتند می‌‌فرمودند اگر یک شخصی از مشاهیر است، از معاریف است و قدحی در مورد او وارد نشده این موجب وثوق به این می‌‌شود که این شخص مورد اعتمادی بوده و الا انسان معروف اگر عیبی داشته باشد عیبش مخفی نمی‌ماند، ‌این‌ها صاحب سلطه و صولت نبودند که بگوییم مردم از این‌ها می‌‌ترسیدند. معروف بودند در جامعه اما قدرتمند که نبودند، اگر بناء بود این‌ها نقطه ضعفی داشتند دیگران می‌‌گفتند، مطرح می‌‌شد در یک کلامی که این آقا این مشکل را داشته. و لذا قاسم بن عروه که هیچ قدحی در موردش وارد نشده و از معاریف بوده این کشف می‌‌کند که این ثقه بوده. این مبنای مرحوم استاد ما بود که کونه من المعاریف الذین لم یرد فی حقهم قدح.

عن عبدالحمید الطائی. عبدالحمید طائی کسی است که شیخ طوسی در رجالش گفته ثقةٌ. عن الاصبغ نباتة که دیگه آن صحابی جلیل القدر امیرالمؤمنین است که تا حدود سال 83 زنده بوده و روایت قاسم بن عروه از عبدالحمید طائی از اصبغ بن نباتة ممکن هست و طبقات‌شان به هم می‌‌خورد.

پس سند مشکل ندارد.

**مراد از طعم ایمان، خود ایمان است**

اما دلالت: دلالت روایت این است که هیچ عبدی طعم ایمان را نمی‌چشد مگر کذب را ترک کند چه هزل آن را چه جد آن را. ممکن است کسی مناقشه کند که حضرت نفرمود که لایجد عبد الایمان، هیچ عبدی ایمان پیدا نمی‌کند مگر کذب را ترک کند، فرموده هیچ عبدی طعم ایمان را نمی‌چشد. کذب باعث می‌‌شود که انسان مؤمن طعم ایمان خودش را نچشد این دلیل بر حرمت نیست.

ولی انصافا این اشکال‌ها عرفی نیست. لایجد احد طعم الایمان ظاهرش این است که یعنی ایمانی که واجب هست نصیب این آقا نمی‌شود نه این‌که این آقا مؤمن هست، مزه مؤمن بودن خودش را احساس نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] ایمان دارد و طعم ایمان را نمی‌چشد، این عرفی است؟ یا نه، این اصلا ایمان ندارد؟ ... ما نمی‌گوییم که گاهی استعمال نمی‌شود این تعبیر در مکروهات، لایجتمع الشح و الایمان فی قلب احد. این ایمان مثل لاصلاة لجار المسجد الا فی المسجد نفی کمال است، اینجا هم نفی کمال از شخصی است که شح و بخل دارد، ‌لایجتمع الشح و الایمان فی قلب احد. این قرینه دارد، ‌دلیل نمی‌شود جایی که قرینه نبود ما بیاییم حمل کنیم این حکم را بر حکم تنزیهی.

**روایت یازدهم (لایصلح الکذب) فقط مشکل سند دارد**

روایت یازدهم روایتی است که صدوق در مجالس یعنی در امالی نقل می‌‌کند. منتها سند مجهول است، ابی وکیع عن ابی اسحاق السبیعی عن الحارث الاعور عن علی علیه السلام: لایصلح من الکذب جد و لا هزل و لا ان یعد احدکم صبیه ثم لا یفی له و ما یزال احدکم یکذب حتی یقال کذب و فجر و ما یزال احدکم یکذب حتی لایبقی موضع عبرة صدق فیسمی عند الله کذب.

این سندش ضعیف است ولی دلالتش بعید نیست که لایصلح من الکذب جد و لا هزل، لایصلح مرحوم آقای خوئی هم فرموده که ظهور دارد در این‌که این فعل حرام است، عمل غیر صالح یعنی عملٌ فاسد دیگه.

[سؤال: ... جواب:] آن جمله دوم که و لا ان یعد احدکم صبیه ثم لایفیه، خلف وعده بحث دیگری است، ان‌شاءالله می‌‌رسیم. کی می‌‌گوید خلف وعده جایز است؟ ... کدام مشهور می‌‌گویند خلف وعده جایز است؟ الان‌ که مشهور نوعا اشکال می‌‌کنند در جواز خلف وعده. آقای سیستانی که احتیاط واجب می‌‌کنند خلف وعده نکنند، ‌آقای وحید احتیاط واجب می‌‌کند، ‌آقای زنجانی احتیاط واجب می‌‌کند. روایات ما خیلی محکم است در حرمت خلف وعده. روایت می‌‌گوید کسی که وعده بدهد و خلف وعده کند فبمقت الله و لسخطه تعرض. پس مسلم نگیرید که خلف وعده جایز است. حالا بر فرض خلف وعده جایز باشد مثل اغتسل للجمعة و الجنابة که یک جمله حکم تنزیهی و استحبابی است دلیل نمی‌شود جمله دیگر حکم تنزیهی و استحبابی باشد.

[سؤال: ... جواب:] ذیلش می‌‌گوید و ما یزال احدکم یکذب حتی یسمی عند الله کذابا، این یک مرتبه درجه بالای از دروغگو بودن می‌‌رسی به حدی که خدا می‌‌گوید ‌ای کذاب!.

[سؤال: ... جواب:] ان الکذب یهدی الی الفجور، فجور یک مرتبه بالایی از فسق است. کذب به فجور منتهی می‌‌شود منافات ندارد که کذب عصیان خدا است ولی وقتی ادامه پیدا کند به فجور منتهی می‌‌شود که دیگه او عصیان شدید خدا است.

**روایت دوازدهم (وصیت به اباذر: از دهانت هیچ دروغی خارج نشود) فقط مشکل سندی دارد**

روایت دوازدهم روایتی است که امالی شیخ طوسی دارد. امالی مال پسر شیخ طوسی است، امالی معروف به امالی شیخ طوسی است. سند ذکر می‌‌کند به ابوذر، منتها سند مشتمل بر مجاهیل است. می‌‌گوید که پیامبر به من وصیت کرد فرمود یا اباذر! من ملک ما بین فخذیه و ما بین لحییه دخل الجنة، کسی که مالک ما بین فخذینش و ما بین دو استخوان اطراف زبانش باشد، لحییه، وارد بهشت می‌‌شود، قلت و ان لنؤاخذ بما تنطق به السنتا؟ عرض کردم یا رسول الله ! مؤاخذه می‌‌کنند ما را بخاطر حرف‌هایی که می‌‌زنیم؟ فقال صلی الله علیه و آله و هل یکبّ الناس علی مناخرهم فی النار الا حصائد السنتهم؟ مگر مردم را بر رو در آتش نمی‌افکند محصول زبان مردم، همین محصول زبان مردم است که مردم را به آتش می‌‌اندازد.

یک شخصی، این را عرض کنم به عنوان پرانتز، در روایت داریم آمد پیش پیامبر گفت عظنی، ‌حضرت فرمود احفظ لسانک، ‌باز گفت عظنی حضرت فرمود احفظ لسانک، باز عرض کرد عظنی حضرت فرمود احفظ لسانک. مثل این‌که دلش می‌‌خواست از این نصیحت‌های عرفانی بشنود و این نصیحت‌ها را کم می‌‌گرفت. حضرت بعد فرمود ویحک و هل یکبّ‌ الناس علی مناخرهم الا حصائد السنتهم؟ انک لاتزال سالما ما سکتَ، تا حرف نزنی سالم هستی فاذا تکلمت کتب لک یا علیک. یا اباذر! ان الرجل لیتکلم بالکلمة من رضوان الله فیکتب له بها رضوانه یوم القیامة و ان الرجل لیتکلم بالکلمة‌ فی المجلس لیضحکهم بها فیهوی فی جهنم ما بین السماء و الارض. یک کلمه می‌‌گوید مردم را بخنداند اما سقوط می‌‌کند به قعر جهنم، ‌کانّه از آسمان به زمین سقوط کرده. یا اباذر! ویل للذی یحدّث فیکذب لیضحک به القوم، ‌ویل له ویل له ویل له، ‌یا اباذر! من صمت نجی فعلیک بالصمت و لاتخرجن من فیک کذبة ابدا. قلت یا رسول الله! فما توبة الرجل الذی یکذب متعمدا؟ قال الاستغفار و الصلوات الخمس تغسل ذلک.

دلالتش بر حرمت کذب واضح است. ما که وثوق به صدور پیدا می‌‌کنیم. کی می‌آید این احادیث را جعل کند؟! اما از لحاظ صناعی سندش را نمی‌توانیم تصحیح کنیم بحث دیگری است. مجموع روایات هم که کنار هم قرار بگیرد قطع به صدور پیدا می‌‌کنیم و لو به نحو اجمالی.

[سؤال: ... جواب:] یااباذر علیک بالصمت و لاتخرجن من فیک کذبة ابدا. دارد نهی می‌‌کند، ‌ظهور نهی در حرمت است دیگه.

**روایت سیزدهم: ایاکم و الکذب**

روایت سیزدهم روایت ابی اسحاق خراسانی است، ‌سند ضعیف است. قال کان امیرالمؤمنین یقول ایاکم و الکذب. خب این نهی است دیگه، ‌ایاکم و الکذب. فان کل راج طالب و کل خائف هارب. این ظاهرش این است که می‌‌گویند ترسو دروغ می‌‌گوید، کل خائف هارب یعنی هارب از حق است. آدمی که خائف نیست برای چی دروغ بگوید؟ ایاکم و الکذب فان کل راج طالب و کل خائف هالک.

[سؤال: ... جواب:] ابی اسحاق خراسانی، ‌سهل بن زیاد هم در سندش هست. سهل بن زیاد تضعیف دارد، ‌ابی اسحاق خراسانی هم توثیق ندارد.

**روایت چهاردهم (علامت ایمان ترجیح صدق مضر بر کذب نافع است) فقط مشکل سندی دارد**

روایت چهاردهم نهج البلاغة: علامة الایمان ان تؤثر الصدق حیث یضرک علی الکذب حیث ینفعک. علامت ایمان این است اگر راست زیان هم برای تو داشت راست را ترجیح بدهی بر دروغی که برای تو نفع دارد.

این علامت ایمان است یعنی اگر این نبود شما علامت ایمان نداری، خب علامت ایمان نداری، این مؤمن بی‌علامتی، مؤمن بی‌نشانی یعنی مؤمن پستی مثل طلبه‌ای که معمم نیست نشان طلبگی ندارد، ‌این هم مؤمن علامت ایمان ندارد؟ این‌ها خلاف ظاهر است. ظاهرش این است که نشانه ایمان است یعنی اگر دیدند خلاف این عمل کردی پس تو مؤمن نیستی. این‌که مرحوم صاحب وسائل گفته این حدیث حمل می‌‌شود بر استحباب، چرا حمل بشود بر استحباب؟ چه قرینه‌ای داریم حمل بشود بر استحباب؟ علامة الایمان ان تؤثر الصدق حیث یضرک علی الکذب حیث ینفعک و ان لایکون فی حدیثک فضل عن علمک، ‌بیش از علمت سخن نگو.

[سؤال: ... جواب:] قول به غیر علم حرام است. بیش از علمت سخن نگو یعنی قول به غیر علم نداشته باش. زاید بر علمت سخن نگو یعنی قول به غیر علم نگو، لاتقل ما لاتعلم. رُوی که علم است. وقتی می‌‌گوید رُوی این‌که علم است. وقتی می‌‌گوید رُوی یعنی اینی که داری می‌‌گویی علم به او داری. علم به او داری که می‌‌گویی رُوی. این‌که زاید بر علم نیست. می‌‌گوید رُوی این حدیث، ‌این زاید بر علمت نیست. چون که می‌‌دانی که رُوی است. اما اگر آمدی گفتی قال علیه السلام با این‌که نمی‌دانی او قول به غیر علم است.

[سؤال: ... جواب:] یعنی بالاتر، کذب نافع هم حرام است. ... علامت ایمان این است که راست و لو زیان برای تو دارد بر دروغ و لو برای تو نفع دارد ترجیح بدهی. اگر ترجیح ندادی دیدی اگر راست بگویی شهریه‌ات را زیاد نمی‌کنند، ‌باید دروغ بگویی تا شهریه‌ات را زیاد کنند، ‌اگر راست را ترجیح دادی مؤمن هستی. اما اگر آمدی دروغ گفتی، شهریه‌ات را هم زیاد کردند این معلوم می‌‌شود مؤمن نیستی.

این مجموع روایات است که هم مستفیض اجمالی است هم سندش هم در برخی از روایات همان حدیث دهم دلالتش هم تام بود. پس ما اطلاق حرمت کذب را دلیل بر آن داریم.

**بررسی روایات مقیده**

اما اگر مرحوم آقای بهجت نظرش به وجود مقید و مخصص این اطلاقات بوده، ‌آنی که می‌‌تواند مخصص و مقید این اطلاقات باشد دو روایت است، ‌آن هم را بررسی می‌‌کنیم.

**روایت اول: ان الله احب الکذب فی الصلاح**

اولین روایت صدوق نقل می‌‌کند به اسنادش از حماد بن عمرو و انس بن محمد آن حدیث معروفی که مفصل هست در فقیه نقل می‌‌کند، ‌عن حماد بن عمرو و انس بن محمد عن ابیه عن جعفر بن محمد عن آبائه علیهم السلام فی وصیة النبی لعلی علیهما السلام قال یا علی! ان الله احب الکذب فی الصلاح و ابغض الصدق فی الفساد.

**غیر از ضعف سند، صرفا دلالت بر جواز دروغی می‌کند که اصلاح ذات البین کند**

سند این روایت اشکال دارد؛ سند مشتمل بر مجاهیل هست. اما دلالت: دلالت این روایت بر آنچه که مرحوم آقای بهجت فرموده تمام نیست. ایشان فرموده دروغی که نه مصلحت دارد و نه مفسده، آن هم حلال است، ‌اگر این روایت باشد فقط می‌‌گوید دروغ مصلحت‌آمیز حلال است. هذا اولا.

و ثانیا: ظاهر تقابل بین ابغض الصدق فی الفساد و بین احب الکذب فی الصلاح این است که اگر راست بگویی راست موجب فساد است. بحث این است که اگر راست بگویی رابطه دو نفر به هم می‌‌خورد‌، ‌دیدید بعضی‌ها می‌آیند اصرار می‌‌کنند به شما می‌‌گویند این آقا راجع به من به شما چی گفت؟ شما می‌‌گویی نه، ‌حرفی نزد. می‌‌گویی جان من بگو راجع به من چی گفت، ‌بدم نمی‌آید. مجبور می‌‌کند شما را که دروغ بگویی که آره پشت سر شما حرف می‌‌زد. این صدق فی الفساد است. اما اگر بیایی بگویی از شما تعریف می‌‌کرد، حالا دروغ است، می‌‌گفت دلم برای فلانی خیلی تنگ شده، مدتی است با هم رابطه‌مان شکرآب شده ولی من علاقه به او دارم، ‌دلم می‌‌خواهد بروم دیدنش، این باعث می‌‌شود رابطه این دو نفر خوب بشود. در روایت داریم یحسن الکذب فی الاصلاح ذات البین، جایی که می‌‌خواهی اصلاح بدهی بین دو نفر اینجا و لو مجبور بشوی یا حتی دروغ می‌‌بینی مفید است برای اصلاح ذات البین دروغ بگو مانعی ندارد. بعید نیست این روایت به قرینه تقابل این را می‌‌خواهد بگوید، بگوید در مواردی که کذب منجر به صلاح ذات البین می‌‌شود، ‌فی الصلاح یعنی صلاح ذات البین آنجا دروغ خوب است اما اگر راست بگویی که موجب فساد ذات البین بشود بد است.

[سؤال: ... جواب:] جایی که راست منجر به فساد می‌‌شود، ‌ان الله لایحب الفساد. نه راست مفسده‌آمیز و دروغ مصلحت‌‌آمیزی که مردم می‌‌گویند. اگر راست بگوید ارتقاء‌ درجه به او نمی‌دهند می‌‌گوید این راست مفسده‌آمیز است، بگذار دروغ بگویم درجه‌ام بالا برود، این دروغ مصلحت‌آمیز است. این نیست که. ان الله احب الکذب فی الصلاح و ابغض الصدق فی الفساد، آنی که شارع می‌‌گوید فساد آنی است که موجب فساد مجتمع یا فساد بین دو نفر بشود، ‌بین زن و شوهر افساد بکند، بین دو دوست افساد بکند، ‌در یک جامعه‌ای ایجاد فساد بکند‌، بیاید راست بگوید، ‌یک چیزی بگوید جامعه همه‌اش بهم بریزد، این حرام است. باید دروغ بگوید جامعه آرامش پیدا کند. ان الله یحب الکذب فی الصلاح و یبغض الصدق فی الفساد.

قرینه بر این عرض ما هم همان روایت نهج البلاغة است: علامة ‌الایمان ان تؤثر الصدق حیث یضرک علی الکذب حیث ینفعک. آنجا بحث ضرر و نفع است، راست زیان‌آور بر شما مقدم است و ترجیح دارد بر دروغ نافع بر شما که سخن می‌‌گویی. اما اگر همین راست نه این‌که مضر به شما هستید که متکلمید، ‌موجب فساد بشود، نه، این راست که موجب فساد است حرام است.

[سؤال: ... جواب:] فساد اصلا مساوی با ضرر نیست. ان الله لایحب الفساد نه ان الله لایحب الضرر.

[سؤال: ... جواب:] به قرینه تقابل می‌‌فهمیم این کذب فی الصلاح معنایش دروغ مصلحت‌آمیزی که مردم می‌‌گویند نیست. این دروغ می‌‌گوید دل طرف را خوش می‌‌کند‌، نه اصلاح ذات البین، ‌مدام دروغ می‌‌گوید، می‌‌گوید عجب استعدادی داری، روحیه می‌‌دهد به طرف. بحث اصلاح ذات البین نیست، بحث این است که می‌‌گوید بگذار دلش خوش باشد، حالا بگذار فکر کند ما تعریفش کردیم و آقا!‌ تو نابغه‌‌ای آقا! تو جزء استعدادهای درخشانی. این هم به خودش باد می‌‌کند و می‌‌رود، ‌خوشحال می‌‌شود. نه، این حرام است. بعضی‌ها می‌‌گویند این مصلحت در او هست، مصلحت این است که دل طرف را خوش کردیم، ‌خوشحال از نزد ما می‌‌رود، از ما خوشش می‌آید. این مقدار از مصلحت که مجوز کذب نیست.

پس این روایت دلیل نمی‌شود.

**روایت دوم: گر چه هر کسی دروغ می‌گوید اما ممکن است کذاب نباشد**

اما روایت دوم: روایت دوم این است که قلت لابی عبدالله علیه السلام الکذاب هو الذی یکذب فی الشیء؟ قال علیه السلام لا ما من احد الا و یکون منه ذلک. روایت دارد که آیا کذاب کسی است که دروغ بگوید؟ حضرت فرمود نه، همه دروغ می‌‌گویند، ‌ما من احد الا و یکون منه ذلک و لکن المطبوع علی الکذب، ‌کسی که طبعش طبع دروغگویی بشود این کذاب است.

صحیحه هم هست این روایت. گفته می‌‌شود که این روایت که می‌‌گوید ما من احد الا و یکون منه ذلک یعنی هیچکس نیست که دروغ نگوید، معلوم می‌‌شود که دروغ مطلقا حرام نیست و الا عرفی است بگویند هیچکس نیست که گناه نکند؟

**مراد این صحیحه معصوم نبودن نوع مردم از دروغ گفتن است نه جواز دروغ**

به نظر ما این هم دلالت نمی‌کند. ما من احد الا و یکون من ذلک یعنی مردم بالاخره گاهی مبتلا به گناه می‌‌شوند، هیچکس معصوم نیست. ولی کذاب نمی‌شود انسان با یک بار دو بار دروغ گفتن. المطبوع علی الکذب کذاب اما این‌که گاهی در عمرش یکی دو بار دروغ بگوید ما من احد الا و یکون منه ذلک به حسب نوع مردم نه این‌که بگوییم اصلا گناه نیست.

**روایت سوم (دروغ گفتن بر علیه کسی به قصد نفع رساندن به او جایز است) بر خلاف مرتکز عرفی و متشرعی است و لذا یک قضیه حقیقیه مطلقه نیست**

اما این روایتی که آقا اشاره کردند که ان الرجل لیکذب علی اخیه فینفعه فیکون عند الله صادقا، این روایت سندش و دلالتش مشکل دارد.

اما دلالتش را عرض کنم. این به نحو قضیه حقیقیه نیست که ممکن است این‌جور بشود انسان، ‌گاهی این‌جور می‌‌شود که دروغی می‌‌گوید که به نفع برادرش است، برادر دینیش نفع می‌‌برد و خدا او را کاذب نمی‌داند صادق می‌‌داند، ‌این فی الجملة‌ پیش می‌آید. محمد بن علی بن الحسین فی کتاب الاخوان عن الرضا علیه السلام این سندش مشتمل بر مجاهیل هست. کتاب اخوان کتاب معروف صدوق نیست ولی بالاخره از کتب ایشان شمرده شده مهم این است که سندش به امام رضا مشتمل بر مجاهیل است. ان الرجل لیصدق علی اخیه فیناله عنت فی صدقه فیکون کذابا عند الله و ان الرجل لیکذب علی اخیه یرید به نفعه فیکون عند الله صادقا.

[سؤال: ... جواب:] نگفت که قال الرضا علیه السلام. بر فرض هم مرسله جزمیه باشد قال الرضا بگوید ما که قبول نداریم. امام قدس سره می‌‌فرمود صدوق مرسلات جزمیه‌اش کمتر از مرسلات ابن ابی عمیر نیست.

سند اشکال دارد، دلالتش هم به نظر ما ناتمام است. چرا؟ برای این‌که ظاهر این روایت این است که گاهی انسان راست می‌‌گوید، ‌منشأ می‌‌شود که دوستش دچار عنت و سختی بشود. عنت یعنی سختی دیگه. دوستش دچار سختی می‌‌شود بخاطر راستگویی، ‌گاهی این‌جوری است، خدا می‌‌گوید چرا راست گفتی موجب سختی دیگران شدی؟ فیکون عند الله کذابا و ان الرجل لیکذب علی اخیه یرید به نفعه فیکون عند الله صادقا، ولی گاهی می‌‌شود انسان دروغ می‌‌بندد، ‌لکذب علی اخیه، ‌کذب علی اخیه یعنی به او دروغ می‌‌بندد. کذب علیه یعنی بر او دروغ بست، می‌آید دروغ بر رفیقش می‌‌بندد ولی نه به قصد زیان به او به قصد خدمت به او و نفع او و پیش خدا صادق است. قطعا این قضیه حقیقیه نیست؛ دروغ بستن بر دیگران بگوییم مطلقا جایز است اگر قصد نفع او را داریم؟ این فی الجملة‌ می‌‌گوید چه بسا انسان راست می‌‌گوید بر دیگران یعنی در رابطه با دیگران حرف راست می‌‌زند ولی منشأ اذیت و سختی او می‌‌شود، یسمی عند الله کذابا، و چه بسا دروغ می‌‌گوید بر او یعنی دروغ به او می‌‌بندد ولی قصدش نفع اوست فیکون عند الله صادقا. این قرینه لبیه دارد این نمی‌خواهد بگوید اگر دائما دروغ بر دیگران ببندی به قصد نفع به دیگران حلال است. می‌‌گوید چرا بر من دروغ بستی؟ آخه آن آقا اگر نخواهد به او نفع برسانی کی را ببیند؟ دروغ داری به او می‌‌بندی. این خلاف مرتکز عرفی و متشرعی است بگوییم نه، ‌اشکال ندارد. مدام می‌‌گوید دکتر دکتر، ‌خب نمی‌خواهد به او بگویی دکتر. بله این باعث می‌‌شود هر جا بنشیند احترامش بکنند بگویند آقای دکتر. می‌‌گوید چرا دروغ می‌‌بندی من که دکتر نیستم. این ظهور ندارد در این‌که به نحو قضیه حقیقیه هرکجا به دیگران دروغ ببندی به قصد نفع او این پیش خدا صادقی و حلال است. اگر این اشکال دلالی ما را قبول نمی‌کنید لااقل اشکال سندی دارد.

و لذا ما معتقدیم کذب مطلقا حرام است و لو مفسده‌ای نداشته باشد. اما کلام واقع می‌‌شود در جهت دوم که گفتند دروغ چه هزل چه جد حرام است این هم جهت ثانیه است ببینیم اطلاقی در حرمت کذب نسبت به کذب هزلی داریم یا نداریم. افرادی هستند در مجلس دروغ می‌‌گویند شوخی می‌‌خواهند بگویند مردم بخندند. آیا این حلال است یا حرام؟ بعضی از بزرگان فرمودند حرام است، ‌روایات هم این را می‌‌گوید.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله تا هفته آینده.‌

**جلسه 3-56**

**چهار‌شنبه - 18/07/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

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

**مرور روایت دهم: معتبره اصبغ بن نباته: دروغگو طعم ایمان را نمی‌چشد**

بله، روایت اصبغ بن نباته که ما معتبر می‌‌دانستیم که داشت امیرالمؤمنین فرمود لایجد عبد طعم الایمان حتی یترک الکذب هزله و جده، مرحوم آقای خوئی اشکال کردند گفتند که عبد ایمان دارد، ‌مزه ایمانش را نمی‌چشد‌، ‌این‌که دلیل بر حرمت نیست. نمی‌گوید ایمان ندارد، می‌‌گوید لایجد طعم الایمان، ‌این دلیل بر حرمت نیست.

برخی از روایات هم شاید مؤید ایشان باشد: 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. یا در روایت دیگر حرام علیکم ان تجدوا طعم الایمان حتی تزهدوا فی الدنیا. که گفته می‌‌شود در این احکام غیر الزامیه مثل زهد در دنیا تعبیر کردند که لایجد عبد طعم الایمان.

**"لایجد عبد طعم الایمان" بر خلاف "لایجد عبد طعم ایمانه" دلالت بر حرمت‌ می‌کند**

ولی انصاف این است که اگر می‌‌گفتند لایجد عبد طعم ایمانه این ظاهرش این بود که ایمان دارد این عبد منتها طعم ایمانش را نمی‌چشد اما اگر بگویند لایجد عبد طعم الایمان، این ظهورش این است که ایمان حاصل نمی‌شود برایش که طعمش را بچشد. ظهور عرفی این‌که شما طعم ایمان را نچشیدید یعنی ایمان ندارید نه این‌که ایمان دارید، ذائقه‌ات خراب شده. شما اگر به یک عالم بزرگی بگویید آقا! شما طعم ایمان را نچشیدید یا به کسی که نماز شبش ترک نمی‌شود، ‌بگویید آقا! شما طعم نماز شب را نچشیدید، این عرفی است؟‌

[سؤال: ... جواب:] ممکن است هر شب نماز شب بخواند ولی طعم نماز شب را نچشیده باشد. ... بنده عرض می‌‌کنم پس ظهور این‌که می‌‌گویند شما طعم نماز شب را نچشیدید یعنی نماز شب نمی‌خوانید و الا کسی که نماز شب بخواند، ‌این تعبیر متعارف نیست. این‌که بگوید مقصودم این است که نماز شب می‌‌خوانی اما مزه نماز شب را نچشیدی، ‌ذائقه‌ات ایراد دارد این خلاف ظاهر است.

حالا دو روایت شما آوردید، مگر اوامر در مستحباب بکار نمی‌رفت، این‌که از اوامر بدتر نیست. ملعونٌ هم در مکروهات بکار رفته با این‌که ظهور ملعونٌ در حرمت است. ظاهر لایجد عبد طعم الایمان یعنی ایمانی که لازم است این بدست نمی‌آورد مگر دروغ را ترک کند.

[سؤال: ... جواب:] کسی که مردم‌آزاری کند طعم ایمان را نچشیده ظاهرش یعنی ایمان برایش حاصل نشده. ظاهرش این است.

برخی از روایات هم هست که ما جمع‌آوری که کردیم حدودا 17 روایت شد. چند روایتش را نخواندیم امروز می‌‌خوانیم. یک روایت به نظر ما قابل تصحیح هست سندش و آن روایت عیون اخبار الرضا علیه السلام هست.

[سؤال: ... جواب:] کل روایات راجع به حرمت کذب 17 تا است.

**تصحیح فقه الحدیث روایت سیزدهم (ایاکم و الکذب): مفاد، نهی از ادعای کذب در ادعای داشتن خوف و رجا است**

یک روایتی در جلسه قبل خواندیم، ‌او را عرض کنم، توضیحی بدهم‌، بعد روایاتی را که نخواندیم مطرح کنم. یک روایتی در جلسه قبل خواندیم که کان امیرالمؤمنین علیه السلام یقول:‌ ایاکم و الکذب فان کل راج طالب و کل خائف هارب. گفتیم ایاکم و الکذب نهی از کذب می‌‌کند. بعد برخی از آقایان اشکال کردند، دیدم اشکال وارد است. مراجعه هم کردیم به وافی، مرآة العقول و امثال آن، دیدیم آن‌ها هم این‌جوری که معنا می‌‌کنیم معنا کردند. روایت می‌‌فرماید که در ادعای رجا و خوف دروغ نگویید، ایاکم و الکذب، دروغ نگویید در ادعای رجا و خوف. ‌فان کل راج طالب، کسی که رجا دارد رحمت خدا را، ‌در عمل هم موجبات رحمت خدا را تحصیل می‌‌کند، دروغ نگویید که ما راجی رحمت خدا هستیم ولی در عمل کاری نمی‌کنید که به رحمت خدا نائل بشوید و موجبات رحمت خدا را فراهم کنید. دروغ ادعا نکنید ما خوف داریم از سخط خدا، کسی که خوف از سخط خدا دارد گریزان است از کارهایی که موجب سخط خدا است. ایاکم و الکذب فان کل راج طالب و کل خائف هارب، یعنی ایاکم و الکذب فی دعوی الرجا فان کل راج طالب لما یرجو، به دروغ می‌‌گویید که ما رجا به رحمت خدا داریم ولی کاری نمی‌کنید برای رسیدن به رحمت خدا، به دروغ می‌‌گویید ما خوف داریم از سخط خدا، ‌از موجبات سخط خدا گریزان نیستید؟ این معنایش این است که شما در ادعای خوف و رجا دروغ می‌‌گویید. این ربطی به حرمت مطلق کذب پیدا نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] در این مورد حرام خاص که نیست که. هر کسی که ادعای رجا می‌‌کند ولی در عمل کاری نمی‌کند که موجبات رحمت خدا را تحصیل کند، ‌این دروغ می‌‌گوید. ... این روایت ظهور در نهیا ز حرمت مطلق کذب ندارد.

روایاتی که جلسه قبل نخواندیم، این‌ها را هم بخوانم:

**روایت پانزدهم: رساله محض الاسلام: دروغ از کبائر است**

روایت پانزدهم: در عیون الاخبار می‌‌گوید حدثنا عبدالواحد بن محمد بن عبدوس قال حدثنا علی بن محمد بن قتیبة عن الفضل بن شاذان قال سأل المأمون علی بن موسی الرضا ان یکتب له محض الاسلام علی سبیل الایجاز و الاختصار فکتب علیه السلام، ‌حضرت رساله‌ای نوشتند معروف شد به کتاب محض الاسلام یا رسالة محض الاسلام. در آنجا دارند یعرف الایمان باجتناب الکبائر، ‌بعد کبائر را نام می‌‌برند، ‌یکی از کبائری که نام می‌‌برند می‌‌فرمایند الکذب.

**عبدالواحد بن محمد بن عبدوس ثقه است به واسطه اکثار همراه با ترضی شیخ صدوق**

این روایت فی حد ذاته اطلاق دارد. ولی دو تا اشکال دارد:‌ یک اشکال سندی دارد که باید برطرف کنیم و یک اشکال دلالی.

اما اشکال سندی: اشکالی است که معروف است می‌‌گویند عبدالواحد بن محمد بن عبدوس و علی بن محمد بن قتیبة توثیق ندارند. ما هم راجع به عبدالواحد بن محمد بن عبدوس سعی کردیم اثبات کنیم وثاقتش را چون خیلی زیاد صدوق اسم او را که می‌‌برد می‌‌گوید رضی الله عنه، صدوق راجع به یک شخصی که استادش بوده بگوید رضی الله عنه، نه یک بار نه دو بار، ‌بارهای زیاد، ‌یقینا حسن ظاهر داشته این استاد نزد صدوق و حسن ظاهر علامت عدالت و وثاقت هست.

اما علی بن محمد بن قتیبة، نه، ما نتوانستیم اثبات وثاقتش بکنیم. بله، ‌علامه حلی توثیق کرده او را ولی توثیقات علامه حلی از توثیقات متاخرین هست و نوعا اشکال می‌‌کنند که توثیقات متاخرین مبنی بر حدس و اجتهاد است، ‌مدارکی که پیش علامه حلی بوده پیش ما هم هست، یک نکته مخفیه بر ما نبوده که منشأ بشود علامه حلی ابن قتیبة را توثیق بکند. و لذا بزرگانی مثل آقای خوئی، ‌امام، این‌ها می‌‌فرمایند توثیقات علامه حلی اعتبار ندارد.

[سؤال: ... جواب:] اعتماد کشّی که نجاشی می‌‌گوید اعتمد علیه الکشی، مطلب خاصی نیست مگر این‌که کشی زیاد نقل کرده از ابن قتیبة. کشی از کسانی است که زیاد از ضعفاء نقل می‌‌کند. در احوالش گفتند که کان یکثر الروایة عن الضعفاء. و لذا کشی اکثار روایت بکند علامت وثاقت نیست.

[سؤال: ... جواب:] من نمی‌خواهم وارد بحث توثیقات علامه حلی بشوم. بنده می‌‌گویم این اشکال، مشهور است. بهتر است یک راه آسان‌تری پیدا بکنیم، ‌وارد این بحث پر پیچ و خم توثیقات متاخرین نشویم.

**رساله محض الاسلام بواسطه داشتن سه سند مستقل (استفاضه) معتبر است**

ما راه حل‌مان این است، می‌‌گوییم عیون اخبار الرضا را نگاه کنید سه سند ذکر کرده به این کتاب محض الاسلام. اول همین سند که خواندیم. در آخر می‌‌گوید که 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. سند سوم: و حدثنا الحاکم ابومحمد جعفر بن نعیم بن شاذان عن عمه محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان. سه تا سند مستقل، ‌هیچ ارتباطی با هم ندارد. آخه چقدر انسان تشکیک کند که سه سند مستقل به یک کتاب بعد بیاییم بگوییم که احتمال دارد که این حدیث مجهول باشد. و لذا به نظر ما این سند تام است.

یک تعبیری هم شیخ صدوق دارد در ذیل سند دوم، می‌‌گوید متن این کتابی که سند دوم آن را نقل می‌‌کند یک مطالب اضافی دارد، نقل می‌‌کند آن مطالب اضافه را. مثلا الفطرة مدّان من الحنطة و صاع من الشعیر، ذنوب الانبیاء صغائرهم موهوبة. می‌‌بیند این‌ها بر خلاف اعتقاداتش است، ‌زکات فطره که دو مد نیست، ‌چهار مد است، ‌مدان من حنطة نیست، انبیاء معصومند یعنی چی ذنوب الانبیاء صغائرهم موهوبة و لذا گفتند حدیث عبدالواحد بن محمد بن عبدوس عندی اصح.

ما البته می‌‌گوییم عندی اصح به لحاظ متن گفته، می‌‌خواهد بگوید این متن اضافی در این سند دوم قابل قبول نیست و لکن به عنوان مؤید می‌‌شود این را ذکر کرد که این اشاره به این دارد که حدیث عبدالواحد بن عبدوس صحیح است بلکه اصح است. این را ما به عنوان دلیل ذکر نمی‌کنیم چون عرض کردم اصح بودن شاید به لحاظ متن باشد و بر فرض نظر شیخ صدوق این است که حدیث اول اصح است، ممکن است صحیح پیش شیخ صدوق صحیح پیش ما نباشد، مبانی شیخ صدوق با مبانی ما در رجال شاید فرق کند. اگر می‌‌گفت ثقة، آدم راستگویی است عبدالواحد بن عبدوس، خوب بود، ‌اما می‌‌گوید این حدیث صحیح است خب شاید شرائط صحت حدیث برای شیخ صدوق آسان‌تر باشد، ‌ما سخت‌گیرتر باشیم، ‌ما چه می‌‌دانیم، شاید او خبر حسن را هم قبول دارد، شاید خبری که مفید وثوق نوعی باشد را قبول دارد، ‌ما قبول نداریم.

[سؤال: ... جواب:] این اشکالی که شما می‌‌کنید مربوط به آن بحث قبل است که ما گفتیم راجع به عبدالواحد بن عبدوس که ترضی کرد شیخ صدوق معلوم می‌‌شود حسن ظاهر داشته برای او، ‌حسن ظاهر اماره عدالت است. شما اشکال می‌‌کنید عدالت برای حجیت خبر کافی نیست، باید ضابط هم باشد، ‌ضابط یعنی کثیر الخطاء نباشد. اصل عقلائی است که اگر شخصی متحرز از دروغ است و عادل است از متعارف بودن خارج نیست، بیماری آلزایمر ندارد. این اصل عقلائی است. و الا شما باید دیگه به تعدیلات رجالیین هم اعتماد نکنید، وقتی می‌‌گویند عدلٌ‌ بگویید عدلٌ ولی نگفت ضابط که. در حالی که هیچکس این اشکال شما را نمی‌کند. چون متحرز از کذب بودن مهم است و الا این‌که انسان ضابطی است و از متعارف کمتر نیست، فراموش‌کار شدید نیست این اصل عقلائی است و اگر فراموش‌کار شدید بود که شیخ صدوق نمی‌رفت از او احادیث نقل کند.

[سؤال: ... جواب:] فضل بن شاذان نگفته این حدیث را از امام رضا شنیدم. علل فضل بن شاذان می‌‌گوید این احادیث علل را من از امام رضا شنیدم، ‌خب برخی‌ها مثل آقای سیستانی مناقشه کردند گفتند اصل سن فضل بن شاذان به درک امام رضا و استفاده مکرر از محضر امام رضا نمی‌خورد. اما این روایت که این‌طور نیست، می‌‌گوید کتب ابوالحسن الرضا علیه السلام الی المأمون، این لازم نیست که امام رضا را بطور مکرر درک کرده باشد فضل بن شاذان. ... مرسل نیست، یک کتاب محض الاسلامی بود در زمان فضل بن شاذان ‌که قریب به زمان امام رضا است. این‌که درک این و کشف این کار سختی نیست، ‌از قرائن حسیه آن را کشف می‌‌کند.

**مضامین رساله محض الاسلام در زمان کتابت رساله،‌ مخالف تقیه نبوده**

بله، یک اشکالی آقای سیستانی می‌‌کردند، ‌استبعاد می‌‌کردند که این رساله محض الاسلام از امام رضا باشد. چون مطالب خلاف تقیه در آن زیاد است. ولایة امیرالمؤمنین و برائت از غاصبین و منکرین حق امیرالمؤمنین.

[اقول:] این‌که اسم نبردند که. اسم غاصبین را که نبردند که. کلی امام فرمودند. بعدش هم زمان مأمون اینقدر تقیه شدید نبود. شیعه‌ها آزادی داشتند و تقیه در آن زمان خیلی مطرح نبود. نامه را هم که امام رضا برای مأمون نوشتند، نرفتند که در نماز جمعه بخوانند.

[سؤال: ... جواب:] کتابی بود که امام رضا به مأمون نوشت و مأمون هم منتشر کرد این کتاب را.

این تعبیرهایی که یک مقدار تند است، ‌این است: بعد از این‌که اسماء ائمه را می‌‌آورد تا امام حجت، همه را اسم می‌‌آورد، می‌‌گوید 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.

تند هست، انصافا تند است، الان این کسی این سخنرانی را بکند معلوم نیست مردم با او چه جور برخورد کنند ولی زمان مامون که اظهار می‌‌کرد تشیع را و رسما فدک را برگرداند، ‌اصبح وجه الزمان قد ضحکا بردّ المأمون هاشم فدکا. یعنی یک کارهایی کرد، ‌واقعا یکی از بزرگان کتاب نوشته، نوشته من باور نمی‌کنیم مامون قاتل امام رضا باشد، او شیعه خالص بوده. خلاصه این دلیل نمی‌شود ما بگوییم این کتاب از امام رضا نیست.

به نظر می‌‌رسد سند تمام است.

**مدلول روایت پانزدهم مطلق است و با روایات دیگر قید می‌خورد**

اما دلالت روایت اطلاقش که مشکل ندارد. الکبائر، ‌اسم می‌‌برد الکذب. ولی در روایاتی آمده از کبائر که اسم می‌‌برد می‌‌گوید الکذب علی الله و رسوله من الکبائر. کذب علی الله و رسوله می‌‌گوید از کبائر هست. این تقیید می‌‌زند این را. می‌‌گوید الکذب یعنی کذب علی الله و رسوله من الکبائر.

[سؤال: ... جواب:] روایت این‌جور هست که الکذب علی الله و رسوله من الکبائر. وسائل الشیعة جلد 12 صفحه 248: 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 بعید نیست سند قابل تصحیح باشد، بعدا بحث می‌‌کنیم. عن ابی عبد الله علیه السلام قال الکذب علی الله و رسوله من الکبائر. این تقیید می‌‌زند روایت را لذا مشکل است به اطلاق این روایت عمل بکنیم و بگوییم کذب مطلقا از کبائر هست. ... وصف مفهوم فی الجملة دارد، ‌الکذب علی الله و رسوله من الکبائر یعنی کذب مطلقا از کبائر نیست. اگر یک قسم خاصی از کذب را بگویند از کبائر است، ‌کذب بر خدا و پیغمبر از کبائر است، ظاهرش این است که مطلق کذب از کبائر نیست. مفهوم وصف فی الجملة است. اگر بگویند و ربائکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن، خب اللاتی دخلتم بهن یعنی مطلق زوجه این حکم را ندارد دیگه، ‌باید زوجه مدخول‌بها باشد.

[سؤال: ... جواب:] اشکال دارد؟ شما خیلی دروغ را دست‌کم می‌‌گیرید. بعضی‌ها که چند صباحی رفتند اروپا و برگشتند می‌‌گویند دروغ خیلی از فواحش هم بدتر است پیش آن‌ها.

[سؤال: ... جواب:] جمع موضوعی عرفا مقدم است. اگر یک جا بگویند دروغ از کبائر است، یک جا بگویند دروغ بر خدا و پیغمبر از کبائر است. اشکال ندارد، کذب فی الجملة از کبائر است، در مقام بیان نیست. این اشکال ندارد که. بعد در روایت دیگری توضیح داده که چه کذبی از کبائر است. ... ظاهرش این بود که در مقام بیان است، ‌روایت دیگر کشف کرد که در مقام بیان نیست. این اشکال ندارد، فی الجملة کذب از کبائر است. کذب علی الله و رسوله از کبائر است.

**روایت شانزدهم (اتقوا الکذب) ضمن ضعف سند، توصیه امام سجاد علیه السلام است به فرزندان نه امر مولوی**

روایت شانزدهم مرسله سیف بن عمیرة عمن حدثه قال، ‌امام باقر علیه السلام فرمود که کان علی بن الحسین یقول لولده اتقوا الکذب الصغیر منه و الکبیر فی کل جد و هزل، ‌فان الرجل اذا کذب فی الصغیر اجترأ علی الکبیر.

سند که مرسله است. دلالتش هم به نظر ما ناتمام است. امام زین العابدین به فرزندانش به عنوان پدر نصیحت کرد یا به عنوان امام؟‌ چه می‌‌دانیم‌؟ شاید امام زین العابدین فرزندانش را جمع کرد، فرزندان من! سعی کنید دروغ نگویید! دروغ کوچک نگویید، ‌دروغ بزرگ هم نگویید. مخصوصا به این قرینه که فان الرجل اذا کذب فی الصغیر اجترأ علی الکبیر. این لسان اصلا لسان حرمت نیست. کسی که دروغ کوچک بگوید فردا دروغ بزرگ هم می‌‌گوید. این ظهور ندارد در بیان حکم شرعی.

**روایت هفدهم (هفتادهزار ملک دروغگو را لعنت می‌کنند) ضمن ضعف سند، متنش مقطوع البطلان است**

روایت هفدهم را هم بگویم. مستدرک نقل می‌‌کند از جامع الاخبار از قتادة از انس، خیلی عجبیه، می‌‌گوید که المؤمن اذا کذب بغیر عذر لعنه سبعون الف ملک، ‌هفتاد هزار ملک لعنش می‌‌کنند اگر دروغ بگوید بدون عذر و خرج من قلبه نتن حتی یبلغ العرش، ‌از سینه‌اش یک بوی تعفنی بلند می‌‌شود می‌‌رود به طرف آسمان تا به عرش می‌‌رسد فلعنه عملة العرش و کتب الله علیه بتلک الکذب سبعین زنیة اهونها کما یزنی مع امه.

خداییش این دیگه دروغگو دشمن خداست نه اینقدر. هم سند ضعیف است و هم متن، متن واضح البطلانی است.

[سؤال: ... جواب:] باید توجیه بکنید یک کذبی که اسلام را از بین ببرد.

این راجع به روایات.

و لکن بالاخره این همه روایت، ‌بعضی هایش تام الدلالة بود و آن‌ها هم که تام الدلالة‌ بود بعضیش سندش خوب بود و استفاضه هم داشت. ففیه غنی و کفایة.

**جهت دوم: دروغ به قصد اخبار حرام است و لو به داعی هزل باشد**

اما بحث دوم در این بود که آیا دروغ به داعی هزل حلال است یا حرام؟

مرحوم شیخ انصاری فرموده که یک وقت قصد اخبار دارد، انگیزه‌اش هزل است، این حرام است دیگه، ‌کذب است.

روایات هم داریم، مرسله سیف بن عمیرة می‌‌گفت اتقوا الکذب فی کل جد و هزل، ‌روایت حارث بن اعور می‌‌گفت لایصلح من الکذب جد و هزل، ‌آن روایت که خواندیم که اصبغ بن نباته بود لایجد عبد طعم الایمان حتی یترک الکذب جده و هزله، ‌در وصیت پیامبر به ابی‌ذر هم بود 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.

اگر واقعا قصدش اخبار است از واقع به داعی کذب است این کذب محرم است. ولی یک وقت اصلا قصد اخبار ندارد، قصد انشاء دارد، ‌به یک آدم ترسو شوخی می‌‌کند نه این‌که خدایی ناکرده، استهزاء‌ به مؤمن نعوذ بالله، می‌‌گوید جناب رستم!‌ کجایی. رفیقند با هم، شوخی می‌‌کنند. یا می‌‌گوید که این آقا رستم است، دست رستم را از پشت بسته. یک آدم خسیسی را می‌‌بیند می‌‌گوید این دست حائم طائی را از پشت بسته. یک آدم بدقیافه را می‌‌بیند می‌‌گوید آدم این را می‌‌بیند یاد یوسف پیامبر می‌‌افتد، مثل جناب یوسف زیبا است. این اصلا قصد اخبار ندارد، قصد انشاء دارد. کذب از مقوله اخبار است. قصدش شوخی است، ‌با این لسان دارد شوخی می‌‌کند.

یک مطلبی بگویم این بحث را تمام کنم چون ما هم همین مطلب را معتقدیم اگر قصد اخبار ندارد کذب نیست ولی اگر قصد اخبار دارد و لو به داعی هزل کذب است و حرام.

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

یک مطلبی آقای سیستانی دارند، ‌این عبارت ایشان در منهاج الصالحین است بخوانم: 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.

سه قسم کرده آقای سیستانی، فرموده یک وقت صورت خبر است اما قصد حکایت و اخبار ندارد، ‌الفاظ را می‌‌گوید. می‌آید جک تعریف می‌‌کند، ‌ما رفتیم فلان جا، ‌به ما یک کسی این‌جور گفت، ‌اصلا صورت خبر است، قصد حکایت ندارد. این اشکال ندارد چون اخبار نیست، مقسم کذب که الخبر اما صادق او کاذب اینجا منطبق نیست. این یک قسم. قسم دوم این است که در مقام اخبار است و لکن قرینه ذکر می‌‌کند یا قرینه حالیه یا قرینه مقالیه که دارم شوخی می‌‌کنم. احتیاط واجب این است که این را ترک کنید. قصد اخبار دارد از واقع، ‌خب خلاف واقع دارد حرف می‌‌زند ولی قرینه حالیه یا مقالیه ذکر می‌‌کند که من دارم شوخی می‌‌کنم، این احتیاط واجب ترکش است. قسم سوم این است که اخبار می‌‌کند به خلاف واقع، قرینه هم ذکر نمی‌کند بر این‌که من هازل هستم ولی داعیش هزل است، ‌انگیزه‌اش شوخی است، ‌این یقینا حرام است.

**اشکال: بر فرض این نوع کلام، معقول باشد لکن ادله حرمت کذب از این منصرف است**

این قسم اخیر که درست است، حرام است. اخبار به خلاف واقع بدون نصب قرینه بر این‌که من شوخی می‌‌کنم این یقینا حرام است. و آن قسم اول هم که اصلا صورت اخبار است، ‌قرینه هم ذکر می‌‌کند بر این‌که من دارم شوخی می‌‌کنم و صورت اخبار هم هست نه واقع الاخبار، او هم که روشن است جایز است. و لو مرحوم شیخ انصاری یک مقدار تردید می‌‌کند حتی در جواز آن قسم. ولی کذب نیست، ‌چرا حرام باشد.

قسم دوم که آقای سیستانی مطرح کرده ما نمی‌فهمیم. چه جور می‌‌شود آدم بگوید ببخشید خسته شدیم بیایید یک مجلس شوخی برگزار کنیم، ‌قصدمان شوخی است جسارت به کسی نباشد، ‌شروع کند مطلبی را درست کردن، ‌بعضی‌ها هم دیدید فی المجلس چنان دروغ سر هم می‌‌کنند هر کس این‌ها را نشناسد باور می‌‌کند. بنده خدا خودش یک قرینه ذکر کرده که من هازلم، ‌چه جور می‌‌شود که کلامی با نصب قرینه متصله که این آقا به صدد هزل است، این ظهور پیدا کند در اخبار خلاف واقع؟! چه جور می‌‌شود؟!

[سؤال: ... جواب:] قرینه است، اصلا مجلس تشکیل شده برای شوخی. ... آخه اینی که آقای سیستانی فرض کرد این است که قرینه حالیه یا مقالیه نصب کرده بر این‌که در مقام هزلم. ... شما فرض کنید قرینه حالیه یا مقالیه از اول تا آخرش آن‌هایی که هستند می‌‌فهمند این آقا در مقام هزل است. چه جور می‌‌شود که وقتی که نصب قرینه می‌‌کند در مقام هزلم کلامش ظهور داشته باشد در اخبار از خلاف واقع. ما این را نمی‌فهمیم.

[سؤال: ... جواب:] به قول ایشان داستان نقل می‌‌کند برای بچه‌ها. بعد هم قرینه است که این دارد داستان نقل می‌‌کند برای سرگرمی. سرگرمی یعنی هزل، ‌هزل که شوخی فقط نیست. هزل گاهی سرگرمی است. این داستان‌هایی که برای بچه‌ها تعریف می‌‌کنند مصداق هزل است، ‌هزل یعنی جد نیست. خب قرینه هست، چه جور می‌‌شود که هم قرینه بر هزل دارد هم این اخبار خلاف واقع باشد کاذبا؟ این‌ها با هم به نظرم جمع نمی‌شود.

اگر هم فرض کنید همچون چیزی جمع بشود ادله حرمت کذب از این انصراف دارد. بابا من قرینه ذکر کردم که دارم شوخی می‌‌کنم. سر تا به پای حرف من معلوم است که دارم شوخی می‌‌کنم. و لذا به نظر ما این قسم دوم هم اشکال ندارد. و الحمد لله رب العالمین.

**جهت سوم: کبیره بودن دروغ**

**جلسه 4-57**

**چهار‌شنبه - 02/08/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به کذب بود. جهت ثالثه در کذب این است که کذب عند المشهور از گناهان کبیره است. و گناهان کبیره از نظر مشهور فرق می‌‌کند با گناهان صغیره، ‌ارتکاب گناه صغیره بدون اصرار موجب فسق نمی‌شود، ‌ولی گناه کبیره موجب فسق می‌‌شود.

**دلیل اول بر کبیره بودن کذب: انما یفتری الکذب الذین لایؤمنون بآیات الله**

استدلال شده بر این‌که کذب از گناهان کبیره است یکی به آیه شریفه انما یفتری الکذب الذین لایؤمنون و اولئک هم الکاذبون. مرحوم شیخ فرموده در مکاسب: این آیه شخص دروغگو را غیر مؤمن معرفی کرد، ‌کسی دروغ می‌‌گوید که ایمان ندارد، کسی هم که ایمان ندارد مسلم نمی‌شود که گناه صغیره مرتکب می‌‌شود. این یک استدلال.

**دلیل دوم و سوم: روایت اعمش و فضل بن شاذان: کذب از کبائر است**

و همین‌طور استدلال کردند به روایات. از جمله روایت اعمش هست الکبائر محرمة، در ضمنش فرموده که و الکذب.

روایت دوم روایت فضل بن شاذان در کتاب محض الاسلام که می‌‌گوید امام رضا علیه السلام نوشتند که اجتناب الکبائر و هی الکذب و الکبر. در تحف العقول نقل کرده و هی الکفر و الکبر، به جای کذب الکفر دارد.

به نظر ما این نسخه تحف العقول اشتباه است. آنی که در بحار هست، ‌در وسائل هست الکذب و الکبر. اصلا در ضمن محرمات کفر را به عنوان گناه کبیره تلقی کنند این عرفی نیست. یک وقت اول کار می‌‌گویند اول الکبائر الشرک بالله، در رأس کبائر شرک بالله است، ‌ثم الیأس من روح الله. مسأله‌ای نیست اما بیایند در ضمن محرمات درجه چند در ضمنش بگویند و الکفر، انصافا این عرفی نیست.

[سؤال: ... جواب:] اشتباه نسخه ما می‌‌گوییم هست.

**دلیل چهارم: روایت عثمان بن عیسی: الکذب شر من الشراب**

روایت سوم روایت عثمان بن عیسی هست: ان الله جعل للشر اقفالا و جعل مفاتیح تلک الاقفال الشراب و الکذب شر من الشراب. یکی از راه‌های شناخت گناه کبیره این است که بیایند یک گناهی را بدتر از یک گناه کبیره دیگر قلمداد کنند. این معلوم می‌‌شود که این گناه دیگر که بدتر قلمداد شده از گناه کبیره خودش هم کبیره است. اینجا این‌جور است، ‌الکذب شر من الشراب.

**دلیل پنجم: روایت: مفتاح خبائث کذب است**

روایت چهارم باز روایتی است از امام عسکری علیه السلام که جعلت الخبائث کلها فی بیت و جعل مفتاحها الکذب. مفتاح خبائث کذب باشد می‌‌تواند کبیره نباشد؟

به نظر ما این استدلال‌ها برخیش ناتمام است و برخیش اگر تمام هم باشد معارض دارد.

**اشکال اول در استدلال به آیه: افتراء به معنای کذب عظیم است نه مطلق کذب**

اما استدلال به آیه انما یفتری الکذب الذین لایؤمنوا بآیات الله و اولئک هم الکاذبون یک اشکالش این است که افتراء قبلا از مجمع البحرین نقل کردیم که کذب عظیم است، ‌کذب مهم.

**اشکال دوم: صدر آیه قرینه است که قضیه خارجیه است و مراد، خصوص مشرکین است**

اشکال دیگرش این است که گفته شده صدر این آیه قرینه است بر این‌که مراد از این الذین لایؤمنوا بآیات الله مشرکین و کفار هستند چون در صدر این آیات دارد که و اذا بدلنا آیة مکان آیة و الله اعلم بما ینزل قالوا انما انت مفتر، بعد از یکی دو آیه می‌‌فرماید انما یفتری الکذب الذین لایؤمنوا بآیات الله و اولئک هم الکاذبون، این‌ها می‌‌گویند شما مفتری هستی، نخیر، کسی مفتری است که ایمان به آیات خدا ندارد یعنی شما مفتری هستید نه پیامبر ما. این نمی‌خواهد بگوید هر کس که دروغگو است، ایمان به آیات خدا ندارد؛ در مقام تقابل بین این‌که این مشرکین و کفار کاذب هستند یا پیامبر، خدا می‌‌فرماید که این‌ها می‌‌گویند پیامبر کاذب است، نخیر، این‌ها کاذبند. کسانی دروغ می‌‌گویند که ایمان به آیات خدا ندارند.

این مطلب را هم مرحوم آقای خوئی بیان کردند هم امام. فرمودند: احتمال می‌‌دهیم آیه به صدد تقابل باشد نه این‌که کل من کذب فلیس بمؤمن، ‌نه، می‌‌خواهد بفرماید شما که متهم می‌‌کنید پیامبر را که انما انت مفتر، ‌شما مفتری دروغ هستید که ایمان به خدا ندارید.

**اشکال سوم (مرحوم امام): این‌که "مؤمن دروغ نمی‌گوید" یعنی دروغ در شأن مؤمن نیست**

امام قدس سره یک احتمال دیگر هم دادند. فرمودند اصلا اگر آیه این بود که المؤمن لایکذب، ‌معلوم نیست که اصلا دلالت بر حرمت هم حتی بکند. ‌شأن مؤمن این نیست که دروغ بگوید، ‌چون دروغ یک رذیله است، ‌مؤمن شریف‌تر از این است که این رذیله اخلاقیه را داشته باشد، المؤمن مشغول عن اللهو، مؤمن معرض است از لهو یعنی ‌شأن مؤمن بالاتر از این است که مشغول لهو باشد نه این‌که لهو حرام است، لغو حرام است.

**پاسخ به اشکال دوم: مورد مخصص نیست و ظاهر آیه هم قضیه حقیقیه است**

انصاف این است که این اشکال‌ها وارد نیست. اگر یفتری این احتمال نبود که کذب عظیم باشد مثلا آیه این‌جور بود که و یقولون انما انت کاذب، ‌این‌ها می‌‌گویند شما دروغ می‌‌گویی، ‌بعد در ادامه خدا می‌‌فرمود انما یکذب الذین لایؤمنون بآیات الله، دروغ کسانی می‌‌گویند که ایمان به آیات خدا ندارند، انصافا ظاهرش چه بود؟ ظاهرش این بود که دروغ فقط از کسانی صادر می‌‌شود که ایمان به آیات خدا ندارند. این‌که ما بیاییم بگوییم نظر دارد به مشرکین می‌‌خواهد بگوید پیامبر ما دروغ نمی‌گوید شما مشرکین دروغ می‌‌گویید نه این‌که هر کسی که دروغ می‌‌گوید مؤمن نیست، نه، در این تقابل بین دروغگو بودن پیامبر و دروغگو بودن مشرکین، مشرکین دروغگو هستند، ‌این خلاف ظاهر آیه است. ظاهر آیه این است که افتراء دروغ از کسی صادر می‌‌شود که ایمان به آیات خدا ندارد.

**پاسخ به اشکال سوم: تناسب نداشتن دروغ با شأن مؤمن، خلاف ظاهر آیه است**

اینی هم که احتمال دادند امام که از باب این‌که تناسب با‌ شأن مؤمن ندارد، دلالت بر حرمت هم نمی‌کند، این هم انصافا خلاف ظاهر است.

[سؤال: ... جواب:] در مجمع البحرین دارد که [افتراء] الکذبة العظیمة.

در تفسیر عیاشی امام این آیه را تطبیق کردند بر یک شخص کذاب، ‌این نشان می‌‌دهد که این آیه نمی‌خواهد فقط بگوید ‌شأن مؤمن نیست که دروغ بگوید و لو حرام نباشد، این خلاف ظاهر آیه است. یا آیه بخواهد تقابل بین مشرکین و پیامبر که هست بگوید پیامبر ما دروغ نمی‌گوید، شما مشرکین که ایمان به آیات الله ندارید دروغ می‌‌گویید، ‌این‌ها خلاف ظاهر آیه است. ظاهر آیه این است که به نحو قضیه حقیقیه افتراء کذب فقط از کسانی صادر می‌‌شود که ایمان به آیات الله ندارند.

و لذا فقط اگر بتوانیم اشکال کنیم به دلالت این آیه، از این جهت است که آیه دارد انما یفتری الکذب، افتراء الکذب روشن نیست که مطلق دروغ باشد.

[سؤال: ... جواب:] آیه که ندارد افتراء علی الرسول. انما یفتری الکذب الذین لایؤمنون بآیات الله. ... مورد که مخصص نیست، قضیه حقیقیه می‌‌گوید انما یفتری الکذب الذین لایؤمنون بآیات الله.

**اشکال چهارم: مرتبه عالیه ایمان، عدالت است پس نفی ایمان ملازم با حرمت است نه کبیره بودن**

بله، ‌یک شبهه‌ای ما داریم، حالا غیر از این‌که افتراء عرض کردیم شاید به معنای کذب مهم و بزرگ باشد نه مطلق کذب، ‌شبهه‌مان این است که اگر آیه بگوید که دروغ از مؤمن صادر نمی‌شود مسلم این مؤمن در درجه بالا هست. ایمان مراتب دارد. ایمان در درجه بالا مساوق با عدالت است. انما یکذب الذی لایؤمن، کسی دروغ می‌‌گوید که ایمان ندارد، ایمان در درجه بالا ندارد اما گناه می‌‌کند، ‌اما کارش هم گناه کبیره است؟ مراد از لایؤمنون ایمان به درجه بالا هست، خب ایمان در درجه بالا مساوق با عدالت است، اشکال ندارد، انما یفتری الکذب الذین لایؤمنون ایمانا مساوقا للعدالة، ‌این‌که دلیل بر کبیره بودن کذب نیست.

**اشکال اول به دلیل دوم و سوم (ضعف سند روایت اعمش و فضل بن شاذان) تمام نیست**

اما راجع به روایات، آقای خوئی فرموده که روایت اعمش و فضل بن شاذان دلالتش تمام است، کذب را جزء کبائر شمرده، سندش ایراد دارد. ما عرض کردیم سند روایت فضل بن شاذان خوب است، سه تا سند دارد. روایت اعمش هم که مؤید آن هست، می‌‌شود چهار سند. علم به صدور حاصل می‌‌شود. پس سند مشکل ندارد.

**اشکال دوم (مرحوم امام): روایت اعمش و فضل به شاذان در مقام بیان حدود کذب نیست**

امام قدس سره اشکال دیگری کردند، فرمودند که حالا این دو روایت می‌‌گویند کذب از کبائر است، در مقام بیان حدود کذب که نیستند. مثل این می‌‌ماند که شخصی بگوید دین واجباتی دارد و محرماتی، واجبات دین نماز و روزه و حج است، ‌محرمات دین ربا و دروغ و سرقت است، این در مقام بیان نیست که حدود ربای محرم چیست، ‌حدود کذب محرم چیست. در مقام بیان حدود این گناهان نیست؛ اصل این‌که این‌ها گناه هستند و کبیره هستند را بیان می‌‌کند. فی الجملة کذب از کبائر است اما نه بالجملة، کذب علی الله و رسوله معلوم است که از کبائر است.

**پاسخ: روایت در مقام بیان است و مطلق. کذب یک ماهیت اعتباری مانند نماز نیست**

این فرمایش امام به نظر ما تمام نیست. بله، انصراف این‌که فرمود کبائر یکیش کذب است، انصرافش به کذب محرم است ولی از این‌که کذب محرم مطلقا از کبائر است، اطلاق دارد چرا اطلاق نداشته باشد. ربا از کبائر است این منصرف است به ربای حرام نه ربای بین پدر و فرزند اما ربای حرام مطلقا از کبائر است چرا اطلاق نداشته باشد؟‌ نباید این را قیاس بکنیم به اقیموا الصلاة که متعلقش مهمل است، در مقام بیان نفی شرائط نماز نیست، معلوم است اقیموا الصلاة در مقام بیان این نیست که چه چیز شرط نماز است چه چیز شرط نماز نیست. چون یک ماهیت اعتباریه است شارع در مقام بیان اجزاء و شرائط آن نیست در اقیموا الصلاة، ‌چه ربطی به این دارند که بگویند الکذب من الکبائر. این اطلاق دارد، الکذب من الکبائر، ‌فوقش منصرف است به کذب محرم، کذب محرم از کبائر است ولی بعد از این‌که ثابت شد که محرم است اطلاقش می‌‌گوید هر کذب محرمی از کبائر است.

**اشکال به دلیل چهارم و پنجم: کذب بطور حیثی و نسبی موضوع است**

و لذا به نظر ما این روایت اعمش و روایت فضل بن شاذان هم سندا قابل تصحیح است و هم دلالتا خوب است. اما بقیه روایات قبلا بحث کردیم، ‌گفتیم باید توجیه بشود. الکذب شر من الشراب شر حیثی است نه شرط مطلق مثل الغیبة اشد من الزنا.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! روایت می‌‌گوید که شراب مفتاح شر هست یعنی انسانی که مشروب می‌‌خورد قبح بدی‌ها از جلوی چشمش می‌‌رود، دیگه احساس نمی‌کند فلان کار بد هست، انجام می‌‌دهد. کسی هم که دروغ می‌‌گوید قبح کارهایی را که انجام داده می‌‌پوشاند، هر کاری می‌‌کند از او بپرسند چه کردی؟ سریع یک دروغی درست می‌‌کند. دیگه راحت خلاف می‌‌کند، هر کار خلافی هم بکند یک ظاهر موجهی برایش درست می‌‌کند و دروغ می‌‌گوید، ‌با همین کار مرتکب هر خلافی می‌‌شود. ظاهر این روایت این است. از این حیث شر است و بدتر است از شرب خمر و الا محتمل نیست که یک شخصی را مکره کنند بگویند یا یک قطره خمر بخور یا بگو امروز صبحانه نخوردم، بگوید الکذب شر من الشراب، ‌همان یک قطره خمر را می‌‌خورم، هیچ فقیهی به این ملتزم نمی‌شود.

پس به نظر ما روایت اعمش و فضل بن شاذان دلالتش تمام است بر این‌که کذب از کبائر است، سندش هم تمام است.

**اشکال سوم به دلیل دوم و سوم: معارضه با صحیحه عبدالعظیم حسنی، با دو بیان: حضرت در مقام احصاء کبائر، کذب را نام نبردند**

اما دو تا اشکال هست که گفته می‌‌شود که طبق این دو اشکال نمی‌شود پذیرفت که مطلق کذب از کبائر است:

اشکال اول اشکال میرزای محمد تقی شیرازی رحمة‌ الله علیه در حاشیه مکاسب‌شان است. فرمودند صحیحه عبدالعظیم حسنی را خواندید؟ این صحیحه عبدالعظیم حسنی را لااقل بخوانید، نقل می‌‌کند از امام جواد علیه السلام، امام جواد علیه السلام نقل می‌‌کند از امام رضا علیه السلام، امام رضا نقل می‌‌کند از امام کاظم علیه السلام که ایشان فرمود عمرو بن عبید خدمت امام صادق علیه السلام رسید، سلام کرد و نشست، تا نشست این آیه شریفه را خواند: الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش، ثم امسک، سکوت کرد، فقال له ابوعبدالله علیه السلام ما اسکتک؟ جناب عمرو! چرا ساکت شدی؟ قال احب ان اعرف الکبائر من کتاب الله عز و جل فقال نعم یا عمرو، ‌اکبر الکبائر الشرک بالله یقول الله و من یشرک بالله فقد حرم الله علیه الجنة و بعده الیأس من روح الله، آیه هایش را هم حضرت می‌‌خواند لان الله عز و جل یقول لاییأس من روح الله الا القوم الکافرون ثم الامن من مکر الله ان الله یقول و لایأمن مکر الله الا القوم الکافرون و منها عقوق الوالدین، برای هرکدام آیه‌اش را هم حضرت می‌‌خواندند، تا این‌که آخرین کبیره‌ای که ذکر کردند و قطیعة الرحم لان الله عز و جل یقول اولئک لهم اللعنة و لهم سوء الدار.

در هیچکدام از این‌ها کذب نیست. حضرت در مقام احصاء کبائر بودند ولی کذب را نفرمودند، این نفی می‌‌کند کبیره بودن کذب را.

**بیان دوم: قسم دروغ و شهادت زور با این‌که از مصادیق دروغ است اما در روایت ذکر شده اما خود دروغ ذکر نشده**

مخصوصا که در این صحیحه قسم دروغ و شهادت دروغ به عنوان کبیره مطرح شده، اگر بناء بود مطلق کذب گناه کبیره است خب قسم دروغ یکی از مصادیق کذب است، شهادت دروغ یکی از مصادیق کذب است، ‌وقتی کذب کبیره است نیاز نیست بگوییم قسم دروغ از کبائر است، شهادت دروغ از کبائر است.

انصافا این مطلب که ایشان خواسته صحیحه عبدالعظیم حسنی را معارض بگیرد با این روایت اعمش و فضل بن شاذان، این وجهی ندارد.

البته ایشان در توجیه فرمودند بگوییم روایت صحیحه عبدالعظیم حسنی کبائری را می‌‌گویند که مطلقا کبیره هستند، ‌روایت اعمش و فضل بن شاذان نه، حتی آن‌هایی که فی الجملة کبیره هستند را هم نام بردند. کذب را نام بردند چون فی الجملة کبیره است، کذب علی الله و رسوله من الکبائر. این‌جوری توجیه کردند که نتیجه هم به نفع خودشان می‌‌شود، ‌نتیجه این می‌‌شود که مطلق کذب از کبائر نیست.

**پاسخ اول به بیان اول:‌ ضجه راوی باعث شد امام علیه السلام روایت را کامل نکند**

انصافا این فرمایش مرحوم آمیرزا محمد تقی شیرازی اشکال دارد.

اولا امام یک مطلبی دارند جالب است. فرمودند عمرو بن عبید مجال نداد تا امام ادامه بدهند ذکر کبائر را. فخرج عمرو و له صراخ من بکائه فهو یقول هلک من قال برأیه و نازعکم فی الفضل و العلم. مثل این‌که یک کسی وسط سخنرانی شما ضجه بزند، ‌از شدت ضجه نتواند طاقت بیاورد برود بیرون سخنرانی شما را بهم بزند. بگوییم آقا مطالبش ناقص ماند، ‌خب نگذاشتند که تکمیل کند. این ظهور پیدا نمی‌کند که همه کبائر را که حضرت می‌‌خواهد نام ببرد نام برد.

**پاسخ دوم: خواسته راوی، بیان کبائر قرآنی بود و ذکر بعضی از کبائر غیر قرآنی بخاطر اهمیتش بوده**

هذا اولا و ثانیا: عمرو بن عبید گفت کبائر را از قرآن برای من بیان کنید یعنی آن کبائری که می‌‌شود قرآن را دلیل بر آن گرفت. احب ان اعرف الکبائر من کتاب الله عز و جل.

مرحوم میرزای شیرازی به این مطلب توجه داشته. فرموده که نه، او می‌‌خواسته کبائر را بشناسد، کتاب خصوصیت نداشته و لذا امام علیه السلام وقتی رسیدند به ترک الصلاة متعمدا أو شیئا مما فرض الله، دیگه استدلال به قرآن نکرد فرمود لان رسول الله قال من ترک الصلاة متعمدا فقد برئ من ذمة الله و ذمة رسول الله. معلوم می‌‌شود همه‌اش مختص به قرآن نبود و لذا حضرت راجع به ترک الصلاة فرمود ترک الصلاة أو شیئا مما فرض الله من الکبائر چون پیامبر این‌جور فرمود. و لذا میرزای شیرازی این را قرینه گرفته که من الکتاب انحصار ندارد، ‌کبائر را می‌‌خواسته عمرو بن عبید یاد بگیرد حالا از کتاب باشد باشد، ‌نشود، ‌از غیر کتاب.

جوابش این است که این خلاف ظاهر است چون خودش صریحا می‌‌گوید من کتاب الله عز و جل. حالا حضرت در یک مورد بخاطر اهمیت مورد که نماز هست أو شیئا مما فرض الله که حالا یا مشابه نماز مثل حج و یا نه، شیئا مما فرض الله فی الصلاة، رکوع سجود، ‌این‌ها بخاطر اهمیتش حضرت اضافه کرد ولی سؤال عمرو بن عبید این بود که کبائر را من کتاب الله برای من تبیین کن، ‌از قرآن تبیین کن. حضرت هم حالا یک مورد بخاطر اهمیتش از غیر کتاب شاهد آورد ولی اصل این بود که هر چی می‌‌فرماید از کتاب شاهد بیاورند و همین کار را هم حضرت می‌‌کردند، ‌هر چی می‌‌فرمودند از کتاب شاهد می‌‌آوردند. راجع به کبیره بودن کذب نه آنقدر اهمیت داشت مثل نماز نه در قرآن شاهدی داشت بر کبیره بودن، حضرت بیان نکردند، این اشکال ندارد.

[سؤال: ... جواب:] بنده عرض کردم انما یفتری الکذب، افتراء کذب عظیم هست نه مطلق کذب. مجمع البحرین را نگاه کنید! ... بالاخره این آیه را حضرت دلیل بر کبیره بودن نگرفت، اگر می‌‌گرفت که ذکر می‌‌کرد. پس این آیه دلیل بر کبیره بودن کذب نیست. شما دارید اشکال می‌‌کنید می‌‌گویید چرا کذب را از کبائر ذکر نکرد، ‌این آیه که دلیل بر حرمت و کبیره بودن کذب است. اگر دلیل بر کبیره بودن کذب است که حضرت ذکر می‌‌کرد. ... بالاخره اشکال شما به ما چیه؟‌ این دلالت آیه تمام شد یا نشد؟ اگر دلالت این آیه تمام است پس چرا حضرت ذکر نکرد؟ اگر تمام نیست شما چرا اشکال می‌‌کنید؟

[سؤال: ... جواب:] ترک الصلاة متعمدا او شیئا مما فرض الله من احتمال می‌‌دهم شیئا مما فرض الله فی الصلاة چون تعلیل این است لان رسول الله قال من ترک الصلاة متعمدا فقد برئ من ذمة الله این بعید نیست که ترک الصلاة متعمدا او شیئا مما فرض الله فی الصلاة باشد چون تعلیلش کلام پیامبر است در مورد نماز. حالا مهم نیست، فوقش بگویید که شیئا مما فرض الله حج است و صوم است و زکات است که این‌ها فریضة اللهی هستند که مثل نماز هستند.

پس این استدلال تمام نیست.

**پاسخ به بیان دوم: یمین انشاء است نه کذب. یمین و شهادت دروغ بدتر از نفس دروغ است**

اما این‌که ایشان فرمودند مؤید این‌که کذب از کبائر نیست این است که یمین کاذبه و شهادت کاذبه را در این روایت از کبائر شمردند. خب کبائر مراتب دارد. اولا یمین، کذب نیست؛ انشاء است. به خدا قسم من این کار را خواهم کرد بعد هم نمی‌کند، ‌یمین غموس فاجره است. پس یمین منحصر به اخبار نیست، نسبتش با کذب عموم من وجه است، ‌یمین غموس فاجره نسبتش با کذب عموم من وجه است چون یمین در انشاء هم بکار می‌‌برد ملتزم می‌‌شوم این کار را بکنم ولی نمی‌کنم، این اخبار نیست که، انشاء است. کذب نیست و لکن حرام است. کذب خبری نیست ولی یمین قموص است، ‌یمین قموص فاجره همین است. الیمین الغموس الفاجرة در روایت آمده و لو یمین انشائی، لله علیّ‌ که با رفیقم قهر نکنم، با زنم دعوی نکنم، ‌هر روز با زنش دعوی می‌‌کند این یمین غمیس فاجره است. خبر که نمی‌داد، ‌ملتزم شده بود با زنش دعوی نکند.

[سؤال: ... جواب:] حنث یمینش باعث شد این یمینش بشود یمین غموس فاجره و این گناه کبیره است.

شهادت زور هم در قرآن آمده و لو مصداق کذب است و لکن خود شهادت زور یک مفسده عظیمه‌ای دارد. کبیره بودنش با کبیره بودن کذب در یک درجه نیست. اصلا ممکن است کسی در شهادت زور توریه بکند که آقایان می‌‌گویند دروغ نیست ولی شهادت زور هست، ‌حقی را ناحق کرد.

پس این اشکال میرزای شیرازی وارد نیست.

**اشکال چهارم به دلیل دوم و سوم: 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. اگر مطلق کذب کبیره باشد تقییدش به این‌که کذب علی الله و رسوله من الکبائر این عرفی نیست؛ ظهور قید در احترازیت است.

[سؤال: ... جواب:] اگر بگویند کذب کبیره است، الکذب کبیرة، یک جای دیگر بگویند الکذب علی الله و رسوله کبیرة، عرف احساس تقیید می‌‌کند، ‌ظهور قید در احترازیت است. ... باید وارد بحث‌های اصولی بشویم که ظهور وصف در مفهوم فی الجملة است که ما این را در اصول بحث کردیم. واقعا عرفی صحبت نمی‌کنید شما. یک جا بیایند بگویند دروغ از گناهان کبیره است، ‌یک جای دیگر بگویند دروغ بر خدا و پیامبر از گناهان کبیره است، ‌عرف می‌‌گوید پس مطلق دروغ از گناهان کبیره نیست و الا پس چرا قید زد گفت دروغ بر خدا و پیغمبر از گناهان کبیره است.

و لذا ما معتقدیم دلیلی بر کبیره بودن مطلق کذب نداریم.

**کبیره بودن کذب خلاف مرتکز است**

شاید کبیره بودن مطلق کذب هم خلاف مرتکز باشد. حالا کذب علی الله و رسوله بله، یک دروغی که موجب مفسده مهمه‌ای بشود بله، انما یفتری الکذب الذین لایؤمنون بالله. اما دروغ‌های معمولی که مردم شب و روز به همدیگر دروغ می‌‌گویند، ‌زن به شوهر، شوهر به همسر، پدر به پسر، پسر به پدر، این‌ها گناه هست اما این‌که گناه کبیره باشد این خلاف مرتکز است. اگر کسی را مجبور کنند بگویند یا نگاه شهوت‌آمیز به زن نامحرم بکن، لمس کن بدن نامحرم را، حالا ایشان مثال زد تقبیل نامحرم یا دروغ بگو، ‌بگوید دروغ از گناهان کبیره است ولی ما دلیل نداریم که نظر بشهوة به اجنبیه یک بار از گناهان کبیره باشد. پس دروغ را رها می‌‌کنم، ‌لذتی هم که ندارد. نه، ‌این خلاف مرتکز است که بگوییم مطلق دروغ را باید از آن اجتناب کنیم چون گناه کبیره است.

[سؤال: ... جواب:] حالا تقبیل بشهوة بعید نیست از کبائر باشد. من قبّل غلاما بشهوة الجمه الله بلجام من النار که بالاخره تقبیل امرأة بشهوة این هم بعید نیست که بالاخره این هم همین وعده عذاب بر آن داده بشود عرفا. اما حالا همه تقبیل‌ها که بشهوة نیست. خداحافظی می‌‌کند با زن‌عمویش می‌‌خواهد برود سفر کربلا. یا نظر بشهوة که در او تقبیل نیست. این‌که ما می‌‌گوییم کذب مطلقا از کبائر است و اگر امر دائر شد بین ارتکاب کذب عادی یا ارتکاب این محرماتی که دلیل بر کبیره بودن آن نیست ما باید از کذب عادی اجتناب کنیم، ‌نه، ‌این خلاف ارتکاز است.

**مختار: خصوص مورد کذب علی الله و الرسول و مورد افتراء، کبیره هستند**

فتبین کذبی که علی الله و رسوله باشد یا کذبی که مهم باشد در عرف متشرعی که مصداق یفتری الکذب باشد، این از کبائر است و دلیل بر کبیره بودن مطلق کذب نداریم.

کلام واقع می‌‌شود در جهت رابعه که ان‌شاءالله بعد از تعطیلات بحث می‌‌کنیم راجع به این‌که آیا توریه مصداق کذب است یا اگر مصداق کذب نیست، مانند کذب حرام است یا نه کذب است و نه حرام است کما افتی به المشهور. این را ان‌شاءالله در جلسات آینده بررسی می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

**جهت چهارم: توریه**

**جلسه 5-58**

**چهار‌شنبه - 23/08/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

**مشهور: توریه کذب نیست و به عنوان اولی جایز است مطلقا**

بحث در حرمت کذب به اینجا رسید که عرض کردیم که مشهور قائل شدند به این‌که توریه کذب نیست و حرام نیست. و کذب عبارت از این است که مراد استعمالی متکلم خلاف واقع باشد اما اگر مراد استعمالی متکلم مطابق با واقع است و لکن مخاطب از ظاهر این کلام معنای دیگری می‌‌فهمد که آن معنای مخالف با واقع هست، مثلا اگر شما به فرزندتان بگویید در که می‌‌زنند می‌‌گویند بابات هست؟ بگو بابام اینجا نیست و مقصودت هم این باشد که بابام این جایی که من نشستم نیست و لو آن آقا فکر می‌‌کند یعنی بابایم در این شهر نیست. این می‌‌شود توریه. مشهور گفتند اشکال ندارد.

در روایت مستطرفات السرائر هم نقل می‌‌کند از کتاب عبدالله بن بکیر[[1]](#footnote-1) که از امام سؤال کرد که الرجل یقول لجاریته قولی لیس هو ههنا، امام علیه السلام فرمود لابأس لیس بکذب. یا به قول یکی از بزرگان نقل می‌‌کند که یکی از اعلام که مراجعات مالی داشت، می‌‌گفتند آقا! به ما کمک کن، تسبیح در دستش بود می‌‌انداخت زمین می‌‌گفت دستم خالی است، ‌یدی خالیة، ‌آن آقا فکر می‌‌کرد که می‌‌خواهد بگوید پول ندارم، ‌او هم مقصودش این بود که کف دستم خالی است، تسبیحم هم در دست بود انداختم زمین، صدق می‌‌کند یدی خالیة.

این نظر مشهور است که می‌‌گویند توریه جایز است به عنوان اولی. اما اگر مصداق غش در معامله باشد یا سبب اضرار به مؤمن بشود، آن عنوان آخری است که بخاطر آن عنوان آخر حرام است. به عنوان اولی توریه فرمودند جایز است.

و لکن در مقابل این نظر مشهور بزرگانی منکر این نظر شدند:

**محقق حلی: توریه فقط در فرض ضرورت جایز است**

محقق حلی یک تعبیری دارد در شرایع، فرمود و لو اضطر الی الاجابة بنعم فقال نعم و عنی الابل قصدا للتخلص لم یأثم. اگر یک شخصی از شما سؤال کند، شما به جای این‌که می‌‌خواهی بگویی نه، ولی می‌‌بینی ناچاری بگویی نعم، تاییدش کنی، بگو نعم ولی مقصودت از نعم شتر باشد، این گناه نیست. تعبیر محقق حلی در شرائع این است که و لو اضطر الی الاجابة بنعم فقال نعم و عنی الابل قصد للتخلص لم یاثم.

شهید ثانی در مسالک فرموده از این تقیید به اضطرار می‌‌فهمیم که توریه در غیر موارد ضرورت جایز نیست. ولی خود شهید ثانی در مسالک فرموده به نظر ما توریه مطلقا جایز است و لو در حال اختیار. و ینبغی قصره علی وجه المصلحة، ‌سزاوار است بگوییم فقط در موارد مصلحت توریه بکنیم اما این‌که بگوییم در خصوص فرض ضرورت توریه جایز است، نه‌، وجهی ندارد.

ولی مهم این است که ظاهر کلام محقق حلی اختصاص جواز توریه است به فرض ضرورت.

**محقق قمی: کذب مخالفت ظاهر کلام با واقع است نه مخالفت مراد استعمالی متکلم و لذا توریه از مصادیق کذب است**

محقق قمی در قوانین ایشان هم فرموده التوریة کذب. کی می‌‌گوید که توریه کذب نیست؟ کذب مخالفت ظاهر کلام است با واقع نه مخالفت مراد استعمالی متکلم با واقع. به عرف اگر رجوع کنید، می‌‌بینید که اگر شما خلاف واقع سخن بگویید، به شما می‌‌گویند چرا دروغ گفتی، هر چی هم بگویی من توریه کردم می‌‌گوید من حالیم نیست این حرفت دروغ است. تو در خانه نشستی بعد به فرزندت می‌‌گویی که در که زدند بگو بابام اینجا نیست؟ خب مردم چی می‌‌فهمند از این حرفت؟ مردم می‌‌فهمند که یعنی بابام خانه نیست، بابام در این شهر نیست. وقتی که به شما می‌‌گویند به ما کمک کنی تسبیح در دستت را می‌‌اندازی زمین، ‌بعد می‌‌گویی به خدا قسم دستم خالی است، ‌داری دروغ می‌‌گویی دیگه، ‌جیبت پر از پول است. دستم خالی است مردم چی می‌‌فهمند؟ مردم نمی‌فهمند که کف دستم خالی است. عرف به این می‌‌گوید دروغ.

**صاحب جواهر: توریه فقط در فرض ضرورت جایز است. البته ملاک، ظهور است نه فهم عرفی مسامحی**

صاحب جواهر هم فرموده به نظر من فقط در فرض ضرورت توریه جایز است. اولش این‌جوری دارد صاحب جواهر، می‌‌گوید الاقوی الاقتصار فی الجائز منها مطلقا علی ما لایقتضی صدق الکذب معه عرفا. بله یک وقتی هست که کلام من ظهور ندارد در خلاف ظاهر، مخاطب دقیق نیست، یعنی اگر این کلام من را بدهند به عرف دقیق، ‌عرف دقیق می‌‌گوید ببین فلانی چه جور صحبت کرد؟ دقیق مطابق با واقع صحبت کرد و لکن چون مخاطب دقیق نبود، ‌عوام بود متوجه نشد، این اشکال ندارد، ‌این کذب نیست. چون ظاهر کلام مخالف واقع نیست، توهم سامع خلاف واقع هست.

مثال می‌‌زند ایشان، می‌‌گوید که مرحوم شهید ثانی در مسالک نقل کرده که بعض از سلف صالح وقتی یک کسی صدایش می‌‌زد این هم دوست نداشت برود با او ملاقات کند، به خانمش مثلا می‌‌گفت که به او بگو اطلبه فی المسجد، نمی‌گفت لیس هو ههنا، می‌‌گفت اطلبه فی المسجد، برو مسجد دنبالش بگرد. صاحب جواهر می‌‌گوید این اشکال ندارد چرا؟ برای این‌که این‌ ظهور ندارد در این‌که در خانه نیست، خب برو مسجد دنبالش بگرد، ‌اطلبه فی المسجد.

[سؤال: ... جواب:] ببینید این مثال ممکن است شما بفرمایید اطلبه فی المسجد ظاهرش این است که یعنی محتمل است پیش من که سخن می‌‌گویم که در مسجد باشد و لذا می‌‌گویم اطلبه فی المسجد. حالا مثال را خیلی روش تمرکز نکنید، ‌گاهی واقعا این‌طور است انسان به نحوی صحبت می‌‌کند مردم برداشت سطحی می‌‌کنند. خود ما متوجهیم مردم برداشت سطحی می‌‌کنند اما می‌‌گوییم به ما چه؟ به ما چه که مردم برداشت سطحی می‌‌کنند، ‌ما این مطلب‌مان هیچ تاییدی در آن برداشت سطحی مردم ندارد.

**موارد اجمال از بحث خارج است**

[سؤال: ... جواب:] بعضی از موارد که اجمال است، مثل این‌که به ابن جوزی که نمی‌خواست مردم نه شیعه بودنش را بفهمند نه سنی بودنش را، معلوم هم نبود شیعه است یا سنی، هم شیعه نشسته بود پای مجلسش هم سنی، می‌‌گفتند کم عدد الخلفاء عندک؟ می‌‌گفت اربعة اربعة اربعة. شیعه‌ها می‌‌گفتند دوازده تا شد دیگه، ‌اهل سنت هم می‌‌گفتند چهار تا است، ‌تکرار کرد تا خوب شیرفهم بشوید. نه، ‌این‌که اصلا خارج از بحث است. یا احتمالا به همین ابن جوزی گفتند که افضل اصحاب پیامبر کی بود؟ گفت من بنته فی بیته. ضمیر به کی می‌‌خورد؟ من بنت النبی فی بیته که امیرالمؤمنین است یا من بنت ذلک الشخص فی بنت النبی که می‌‌شود ابوبکر. نه، این اشکال ندارد. گفتند عقیل وقتی معاویه اصرار کرد، ‌حالا اگر صحیح باشد این خبر، که برو بالای منبر ‌علی را لعن کن، و العیاذ بالله! رفت بالای منبر گفت امرنی معاویة ان العن علیا، ألا فالعنوه. ضمیر معلوم بود به کی بر می‌‌گردد، اما مردم توهم می‌‌کردند که بخاطر آن سبق ذهنی و این‌ها که ضمیر به علی بر می‌‌گردد. صاحب جواهر می‌‌گوید این عیب ندارد، ‌این اصلا کذب نیست، این اصلا توریه نیست، ‌این در حقیقت برداشت سطحی مردم است که مطابق با ظهور کلام نیست و این متکلم می‌‌خواهد جوری سخن بگوید که مردم برداشت سطحی بکنند از سخن او. این اشکال ندارد.

[سؤال: ... جواب:] انصافا لیس هیهنا ظهور عرفیش این است که این در خانه نیست. ظهور عرفی یدی خالیة در این است که من پول ندارم. و لذا شما می‌‌توانید اخذ به اقرارش بکنید، اگر گفت یدی خالیة بگویید این آقا پول ندارد و اخذ بکنید به این اقرار. اینجا ظهور است.

پس صاحب جواهر می‌‌گوید گاهی ظهور نیست، برداشت سطحی مخاطب است بخاطر سطحی بودن و تخیل قرائن، او اشکال ندارد اما یک وقت نه، واقعا ظهور کلام است، ‌ظهور کلام مخالف واقع است، مراد استعمالی متکلم چیز دیگری است‌، این توریه است و این فقط در حال اضطرار جایز است، ‌لاتجوز الا عند الضرورة، ‌فقط در حال ضرورت جایز است. اما آنی که نه، برداشت سطحی مخاطب است او اصلا اشکال ندارد، در حال اختیار هم اشکال ندارد.

باز مثال می‌‌زند صاحب جواهر. می‌‌گوید در روایت داریم امام علیه السلام یک شخصی آمد عرض کرد هل رأیت فلانا، ‌شما فلانی را ندیدید؟ حضرت از آن مکان برخواستند رفتند جای دیگری نشستند، فرمودند لم أره من حین انا جالس هنا، از وقتی که من اینجا نشستم او را ندیدم. واقعا ظهور این خطاب در این نیست که از وقتی که من در این مکان هستم اعم از این مجلس فعلی یا آن مجلس سابق من او را ندیدم، ‌همچون ظهوری ندارد. منتها مخاطب سطحی است، ‌توجه نمی‌کند به مضمون کلام امام. امام از جای‌شان بلند شدند رفتند جای دیگر نشستند، ‌فرمودند لم أره من حین انا جالس هنا، ‌واقعا ظهور ندارد در خلاف واقع. این اصلا نه توریه است نه اشکال دارد.

**یکی از مصادیق توریه، موارد نص کلام است که یا اراده معنای خلاف می‌کند یا اصلا قصد حکایت ندارد**

توریه این است که خلاف ظاهر کلام را اراده کنید. گاهی هم، ‌دقت کنید! اصلا خلاف نص کلام هست توریه. اصلا نص کلام یک چیزی است ولی می‌‌گوید من اصلا قصد حکایت نکردم. تلفنی به او زنگ می‌‌زنند می‌‌گویند می‌‌خواستیم خدمت‌تان برسیم، می‌‌گوید من امروز قم نیستم، بعد می‌‌گویند تو که قم هستی چطور می‌‌گویی من امروز قم نیستم؟ می‌‌گوید که من قصد حکایت نکردم، مگه کذب عبارت از این نیست که انسان قصد حکایت کند از واقع؟ من اصلا قصد حکایت نکردم، ‌لقلقه لسان بود. یعنی گاهی نص کلام را یا می‌‌گوید قصد حکایت نکردم یا اصلا یک توجیهی می‌‌کند که خلاف نص کلام است.

**امام علیه السلام در روایت محمد بن مسلم معنایی را اراده کرد که خلاف نص کلام بود**

در یک روایتی، البته این روایت سندش ضعیف است ولی یکی از ادله جواز توریه است، مطرح شده، ‌روایت جالبی است. می‌‌گوید که محمد بن مسلم داخل شد نزد امام صادق علیه السلام، ‌ابوحنیفه هم آنجا نشسته بود. عرض کرد یابن رسول الله! جعلت فداک! رأیت رؤیا عجیبة فقال لی یابن مسلم هاتها فان العالم بها جالس، ‌رؤیایت را بگو، ‌حضرت با طعنه فرمود عالم به تعبیر رؤیا حضور دارند، و أومأ بیده الی ابی حنیفة قال فقلت رأیت کانّی دخلت داری، ‌خواب دیدم که وارد منزل شدم، و اذاً اهلی قد خرجت علیّ فکسرتْ جوزا کثیرا و نثرتْه علیّ، ‌خانمم آمد گردوی زیادی را شکاند و پخش کرد روی سر من، فتعجبتُ من هذه الرؤیا، از خواب بیدار شدم این چه خوابی است که من دیدم، فقال ابوحنیفة انت رجل تخاصم، تو یک شخصی هستی که اختلاف داری با بعضی‌ها، و تجادل لئاما فی المواریث اهلک، در مورد ارث خانواده‌ات با بعضی‌ها اختلاف داری، ‌فبعد نصب شدید تنال حاجتک منها ان‌شاءالله، ‌بعد از تلاش زیاد به خواسته‌ات می‌‌رسی و آن ارثی که مورد نزاع بین تو و بین افراد لئیم هست از آن‌ها پس می‌‌گیری، فقال ابوعبدالله علیه السلام اصبت والله یا اباحنیفة، ‌بعد ابوحنیفه برخواست و رفت، ‌محمد بن مسلم می‌‌گوید جعلت فداک! انی کرهت تعبیر هذا الناصب، این ناصبی، ‌ناصبی بالمعنی الاعم یعنی این کسی که مخالف اهل بیت هست، ‌تعجب کردم از این تعبیر خوابش، این چه تعبیر خواب بود که کرد؟ فقال یابن مسلم! لایسؤک الله! فما یواطئ تعبیرهم تعبیرنا، ‌ناراحت نباش، من این‌طور تعبیر نمی‌کنم این خواب را، این تعبیر خواب او درست نبود، ‌فقلت جعل فداک! فقولک اصبت والله! شما پس چرا به او فرمودی اصبت والله؟ قال نعم حلفت انه اصاب الخطأ، اصبت و الله الخطأ، یعنی درست زدی به خال خطأ، ‌صددرصد درست خطا کردی.

مهم همین جمله است که اصبت والله، نص است در این‌که تو درست می‌‌گویی ولی همین نص یک معنایی امام در نظر می‌‌گیرد که اصلا این لفظ تاب آن معنا را ندارد، تاب عرفی آن معنا را ندارد. ظاهر معنایش این است که یک معنای خلاف ظاهری هست که این لفظ تاب آن معنا را و تحمل آن معنا را دارد. اما این نص است یعنی عرفا این کلام تاب آن معنا را که امام در نظر گرفت ندارد. این یک مثال. مثال دیگر این است که کسی بگوید من اصلا قصد اخبار را نداشتم. این هم می‌‌شود.

حالا ادامه روایت هم جالب است بخوانیم. فقلت له فما تأویلها یابن رسول الله؟ شما تعبیر کنید! قال یابن مسلم! انک تتمتع بامرأة فتعلم بها اهلک، ‌تو می‌‌روی زن صیغه می‌‌کنی، خانمت متوجه می‌‌شود، ‌فتمزّق علیک ثیابا جددا، این لباس‌های تازه‌ای که خریدی پاره پاره می‌‌کند از عصبانیت، ‌فقال ابن مسلم فوالله ما کان بین تعبیره و تصحیح الرؤیا الا صبیحة الجمعة، یک هفته بیشتر طول نکشید، ‌صبح جمعه که شد، در خانه نشسته بودم، ‌انا جالس بالباب اذ مرت بی جاریة فاعجبتنی، ‌یک دختر جوانی رد شد، ‌خوشم آمد، فأمرت غلامی فردها، فرستادم غلامم که تقاضای ازدواج موقت کردم، او هم قبول کرد، ‌فتمتعت بها‌ فاحسّت بی و بها اهلی، خانمم که واقعا شیرزن بوده ‌متوجه شد، ‌فدخلت علینا البیت فبادرت الجاریة نحو الباب، آن دختر خانم که فرار کرد، و بقیت انا فمزقّت علیّ‌ ثیابا جددا کنت البسها فی الاعیاد.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره این تعبیر قد اصبت تاب عرفی این معنای قد اصبت الخطا را ندارد.

[سؤال: ... جواب:] سند این روایت ضعیف است. این روایت را در کافی جلد 8 صفحه 293 نقل کرده. در سندش ابی جعفر صائغ هست که ضعیف است.

**یکی از مصادیق توریه،‌ توریه در فعل است**

یک نکته هم عرض کنم. توریه اختصاص به قول هم ندارد؛ گاهی توریه در فعل است. توریه در فعل هم مثل این می‌‌ماند که انسان رفتارش جوری باشد مثلا پول گیرش آمده اما جوری برخورد می‌‌کند که مردم فکر کنند که پول از دست داده، یا مدام آه می‌‌کشد در مجلس، هر کی می‌‌بیند می‌‌گوید این چقدر گرفتار است یا لباس‌های پاره و کهنه می‌‌پوشد که چشمت نزنند، اگر بدانند این چقدر پول‌، دلار و سکه دخیره کرده که چشمش نزنند، لباس مندرس می‌‌پوشد، این‌ها می‌‌شود توریه.

**شهید صدر: کذب متقوم به این است که ظاهر کلام خلاف واقع باشد و لذا توریه کذب است**

حالا در بین معاصرین هم حساب کنیم. در بین معاصرین آنی که فتوی داده صریحا به حرمت توریه بعض تلامذه آقای صدر هست در کتاب منهاج الصالحین جلد 2 صفحه 36، لافرق فی الحرمة بین التوریة و الکذب و متی جازت التوریة جاز الکذب. احتمالا این مطلب را ایشان از استادش مرحوم آقای صدر گرفته. مرحوم آقای صدر در بحوث فی علم الاصول جلد 3 صفحه 286 فرموده که نبنی فقهیا علی حرمة‌ التوریة و کونها کذبا. الکذب متقوم بکشف شیء خلاف الواقع، ‌کذب این است که کلامی بگوییم که ظاهر در خلاف واقع است و لو مراد استعمالی‌مان مطابق با واقع باشد. بعد فرموده که ما ملتزم می‌‌شویم فقهیا به حرمت توریه الا فی حالة ‌النادرة ‌لامجال للتعرض لها الان. ولی در فقه خود مرحوم آقای صدر در حاشیه منهاج الصالحین جلد 2 صفحه 16 با کلام آقای حکیم موافقت کرده. آقای حکیم گفته که جایز است توریه، ‌صفحه 15 گفته توریه جایز است، ‌آقای صدر هم حاشیه نزده. حالا چه جوری در اصول گفته نبنی فقهیا علی حرمة‌ التوریة؟

**آقای زنجانی: توریه گرچه کذب نیست و لکن ملاک حرمت کذب را دارد. لذا روایات مجوزه، بر فرض ضرورت عرفیه حمل می‌شود**

آقای زنجانی هم فرمودند و لو توریه کذب نیست اما همان ملاک حرمت کذب عرفا در توریه هست. مردم وقتی می‌‌شنوند که کذب حرام است، ‌دروغگو دشمن خداست، آن وقت یک کسی را ترسیم کنید در ذهن‌تان، ‌همان کارها را می‌‌کند، ‌همان دروغ‌ها را می‌‌گوید، ‌با توریه‌هایی که باید واقعا دوره ببیند آدم تا بتواند همچون توریه‌هایی در ذهنش بیاید.

آن وقت ایشان فرمودند این روایات را که عمده‌اش روایت مستطرفات سرائر که سندش را ایشان قبول دارد که می‌‌گفت قولی لیس هو هیهنا قال لابأس بکذب ایشان می‌‌گوید ما این را باید حمل کنیم بر فرض ضرورت عرفیه چون اگر بخواهیم بگوییم اختیارا جایز است، این خلاف مرتکز عقلائی است که بابا! اسلام آمده تحریم کرده دروغ را برای چی؟ برای این‌که یک جامعه سالمی داشته باشیم، مردم به همدیگر دروغ نگویند، ‌مردم همدیگر را به خلاف واقع نیندازند. خب توریه هم که همان نقش دروغ را دارد، مردم چکار دارند تو در دلت چه نیت کردی. از نظر ارتباطات بین مردم توریه با دروغ هیچ فرق نمی‌کند و لذا مفسده کذب در توریه هم هست. و آن روایتی که مجوز توریه هست بخاطر این ارتکاز عرفی باید حمل بشود به موارد ضرورت عرفیه.

**بررسی روایات**

مهم این است که ما این روایات را بررسی کنیم.

**روایت محمد بن مسلم ضمن ضعف سند، دلالت بر جواز مطلق توریه نمی‌کند چون امام علیه السلام شاید در مقام تقیه بودند**

روایت محمد بن مسلم را خواندیم. روایت محمد بن مسلم اولا سندش ضعیف است. ثانیا دلالت بر جواز توریه مطلقا نمی‌کند، ‌قضیة خارجیة. حالا امام فرمود من مقصودم از اصبت قد اصبت الخطأ بوده، ‌شاید حضرت از ابوحنیفة تقیه می‌‌کرد. ابوحنیفه درست است که خودش منزوی بود اما استاد قاضی القضات بود، ‌بالاخره استاد مشاهیر بود، فقیه اهل عراق بود، ‌نفوذ معنوی داشت در بین مردم عراق و شاگردان موجهی داشت که بعدا به قدرت بالایی رسیدند. خب امام شاید از او تقیه کردند. این دلیل بر جواز توریه مطلقا نیست.

**روایت مستطرفات سرائر، صحیحه است**

روایت دوم هم که خواندیم روایت مستطرفات سرائر است که خواندیم: فی کتاب عبدالله بن بکیر که الرجل یقول لجاریته قولی لیس هو هیهنا امام فرمود لابأس به لیس بکذب. این روایت را مشهور سندش را قبول ندارند می‌‌گویند ابن ادریس مرسل نقل کرده این احادیث را در مستطرفات سرائر. ولی آقای زنجانی می‌‌فرمایند که نیاز به سند ندارد وقتی که ابن ادریس از کتاب اصحاب نقل می‌‌کند مثل این است که شیخ طوسی از کتاب اصحاب نقل می‌‌کند. این سند‌هایی هم که اگر ذکر بکنند سندهای تشریفاتی است، ‌چندان مهم نیست، ‌بودش و نبودش هیچ فرق نمی‌کند. سند تشریفاتی است. واقعا اگر سند ذکر می‌‌کرد معنایش این نبود که من با این سند نسخه را نقل می‌‌کنم، ‌سند تشریفاتی بود از باب این‌که به او گفته بودند ما به تو اجازه نقل احادیث را به تو می‌‌دهم، ‌احادیث اصحاب را می‌‌توانی نقل کنی، ‌او هم همان سند کلی را تطبیق کرد بر همین کتابی که در بازار پیدا کرده بود. این‌جور نبود که این کتاب را یدا بید از اساتیدش گرفته باشد.

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

عرض کردم یک راه دیگری هست، ‌این را قبلا عرض کردم و آن این است که در بحار در اجازات علماء‌ یک 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 روایاتی که و کتبی که در فهرست شیخ طوسی ذکر شده که یکی از آن‌ها همین کتاب عبدالله بن بکیر است. خب پس ابن ادریس سند دارد به همه کتب که در فهرست ذکر شده. ابن ادریس از پسر شیخ طوسی از شیخ طوسی.

حالا می‌‌ماند دلالتش که دلالتش را ان‌شاءالله در جلسه بعد بررسی می‌‌کنیم.

**روایت احتجاج: نفی کذب از قول خلاف واقع حضرت ابراهیم و حضرت یوسف در قرآن**

اشاره به روایت سوم هم بکنم که این روایات را اجمالا اشاره کرده باشیم. روایت سوم روایتی است که در احتجاج نقل می‌‌کند. در احتجاج می‌‌گوید که 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 فعله کبیرهم هذا ان کانوا ینطقون. ان کانوا ینطقون را شرط فعله کبیرهم هذا در نظر گرفت حضرت ابراهیم، ‌فرمود بت بزرگ بت‌های کوچک را نابود کرده است اگر این‌ها سخن بگویند. قضیه شرطیه است دیگه، ‌و لکن حیث لا ینطقون فلم یفعله کبیرهم. اما مردم چی فکر می‌‌کردند؟ مردم فکر کردند که حضرت ابراهیم می‌‌گوید بل فعله کبیرهم، ‌تمام شد، فاسئلوهم ان کانوا ینطقون، مردم فکر کردند ان کانوا ینطقون شرط فاسئلوهم است، ‌اما حضرت ابراهیم این فاسئلوهم را جمله معترضه قرار داد، ‌بل فعله کبیرهم، ‌پرانتز: فاسئلوهم، پرانتز بسته، ان کانوا ینطقون، یعنی بل فعله هذا ان کانوا ینطقون.

[سؤال: ... جواب:] مثل لایدخلون الجنة‌ حتی یلج الجمل فی سم الخیاط، این کذب است؟ تعلیق بر محال معنایش این است که این هم محال است. وقتی می‌‌گوید بهشت نمی‌روند مگر وقتی که شتر از سوراخ سوزن رد بشود یعنی چطور شتر از سوراخ سوزن رد نمی‌شود این‌ها هم بهشت نمی‌روند. این هم معنایش این است که چه جور این‌ها حرف نمی‌زنند پس بت بزرگ هم این کار را نکرده، ‌فعله کبیرهم هذا ان کانوا ینطقون.

بعد سؤال کرد از حضرت که حضرت یوسف که داشت ایتها العیر انکم لسارقون چی می‌‌شود؟ حضرت فرمود مراد حضرت یوسف این بود که انکم لسارقون یوسف من ابیه. و لذا بعدش گفتند ماذا تفقدون گفت نفقد صواع الملک نگفت سرقتم صواع الملک، آنجا گفت نفقد صواع الملک. صواع ملک نیست، ‌راست هم گفتند، ‌صواع ملک نبود. اما راجع به انکم لسارقون آن‌ها فکر کردند که یعنی انکم لسارقون صواع الملک ولی مقصود حضرت یوسف این بود که انکم لسارقون یوسف من ابیه. این می‌‌شود توریه.

[سؤال: ... جواب:] کی یادشان داد؟ به جدت هیچکس این راه‌ها را بلد نبود الا حضرت یوسف.

باز هم سؤال کردند فنظر نظرة فی النجوم فقال انی سقیم، ‌حضرت فرمود ما کان ابراهیم سقیما، ‌بابا! اصلا حضرت ابراهیم مریض نبود و ما کذب، ‌دروغ هم نگفت. مقصودش این بود که انی سقیم فی دینی، ‌سقیم فی دینی یعنی مرتاب فی دینی، ‌در طلب دین خودم هستم. مردم از انی سقیم چی می‌‌فهمند؟ گفتند فردا با ما بیا برویم بیرون شهر، فقال انی سقیم، ‌مریض نبود، ‌فردا بلند شد رفت بت‌ها را شکاند، ‌و انی سقیم فی دینی یعنی من دنبال دین خودم هستم، انی مرتاب فی دینی و ما کذب. این می‌‌شود توریه کرد. توریه پس کذب نیست.

این هم استدلال به روایت سوم.

تامل بفرمایید تا هفته آینده ان‌شاءالله.

**جلسه 6-59**

**چهار‌شنبه - 30/08/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

**مشهور: توریه کذب نیست، مفسده کذب را هم ندارد و لذا حلال است**

بحث راجع به حرمت توریه بود که مشهور قائل شدند به این‌که توریه چون کذب نیست و مفسده کذب هم معلوم نیست در توریه باشد، ‌چون معلوم نیست مفسده کذب اغراء به جهل فقط باشد، شاید مفسده کذب این است که انسان مقصودش مخالف واقع باشد، ‌در توریه که مقصود مخالف واقع نیست و لذا ما احراز نکردیم توریه مفسده کذب را داشته باشد و لذا مقتضای قاعده این است که بگوییم توریه حلال است.

و این مطلبی است که مرحوم شیخ انصاری هم در مکاسب بیان کرده. مثال هم می‌‌زند، می‌‌گوید شما به یک آقایی می‌‌گوید علم الله ما قلته، ‌او فکر می‌‌کند که ما مای نافیه است و شما می‌‌خواهید انکار کنید این مطلبی را که به شما نسبت داده شده، به شما نسبت دادند یک مطلبی را و آن نسبت هم درست است، شما هم این مطلب را واقعا گفتید اما صلاح نمی‌دانید اعتراف کنید، می‌‌گویید علم الله ما قلته، ‌حالا لحن‌تان بالاخره باید جوری باشد که او مای نافیه بفهمد دیگه، ولی شما مقصودتان این است که علم الله ما قلته، ‌مای موصوله مقصودتان است، می‌‌خواهید بگویید آنچه من گفتم خدا آن را می‌‌داند. معلوم است دیگه، آنچه شما گفتید خدا آن را می‌‌داند اما او مای نافیه می‌‌فهمد، فکر می‌‌کند شما می‌‌خواهید بگوید علم الله، ‌ما قلته، خدا می‌‌داند من این حرف را نزدم. او هم می‌‌گوید عجب! عجب! چه شایعاتی راجع به شما منتشر شده بود، ‌خوب شد، ‌ما می‌‌رویم تکذیب می‌‌کنیم. شما هم می‌‌گویید موفق باشید. مرحوم شیخ انصاری فرموده که چه اشکالی دارد؟

یک روایتی هم هست مرحوم شیخ در مبسوط ذکر می‌‌کند. می‌‌گوید عده‌ای در راه می‌‌رفتند، دشمنان حمله کردند یکی را می‌‌خواستند دستگیر کنند یا بکشند، تنها راه این بود که یکی از آن افراد کاروان‌ که سرشناس بود بگوید هذا اخی، این برادر من است. خب برادر همچون انسان سرشناسی را که نمی‌شود دستگیر کرد یا کشت. مجبور شد به آن‌ها بگوید هذا اخی، آن‌ها هم رهایش کردند. آمدند محضر پیامبر اکرم، ‌پیامبر فرمود که خوب گفتید، ‌المسلم اخ المسلم. با این‌که آن‌ها دنبال المسلم اخ المسلم نبودند که، آن‌ها دنبال این بودند که ثابت بشود این آقا برادر نسبی این فرد سرشناس هست. در این روایت پیغمبر تایید کرد کار این شخص را، ‌نفرمود که چرا دروغ گفتی، تو که می‌‌گویی هذا اخی او که برادر تو نبود.

ما برای این‌که این مطلب کامل بشود، اجازه بدهید مطلبی را که خود شیخ طوسی در مبسوط ذکر کرده و این روایت را به مناسب او مطرح کرده بیان کنیم، خالی از فایده نیست.

**شیخ طوسی: فی الجملة حیل جایز است بلاخلاف**

مرحوم شیخ طوسی در مبسوط گفته: فصل فی باب الحیل. خب شما می‌‌دانید در فقه ما حیل داریم: حیل ربا، ‌حیل کذب، ‌حیل ازدواج، ‌مطرح است. حیل ربا که خب همه بلدند. حیل کذب هم که همین توریه است و انحاء توریه. حیل ازدواج هم که برخی فقهاء قائل بودند، می‌‌گفتند که این زن‌هایی که متعه می‌‌شوند، مدت‌شان تمام می‌‌شود، باید عده نگه بدارند، یک راه حل هست و آن این است که دومرتبه با همین آقا یک عقد موقت یک ساعته ببندند بدون دخول، این عقد موقت یک ساعته را که بستند بدون دخول، مدتش تمام شد یا مدت بخشیده شد، آن عده عقد موقت قبلی هم به باد فناء می‌‌رود. این معروف به حیله شیخ علی است. این را در جواهر مطرح کرده و قبول کرده. حالا این‌ها همه محل بحث است.

حیله در باب زکات، حیله در باب خمس. حیله در باب زکات که منصوص هم هست این است که قبل از این‌که ماه دوازدهم برسد بر این مالی که زکات به آن تعلق می‌‌گیرد بعد از حولان حول، مثلا این چهل گوسفند را یک لحظه بگوید به خانمش این چهل گوسفند را به شما بخشیدم، او هم قبول کند و قبض کند، ‌بعد از این‌که قبول کرد و قبض کرد این خانم بگوید که من دومرتبه این چهل گوسفند را به شما هبه می‌‌کنم. این آقا دیگه آن نصاب قبلی زکاتش از بین می‌‌رود چون حولان حولش مشکل پیدا کرد. باز هم دومرتبه تا می‌‌خواهد ماه دوازدهم بشود بعد از این به خانمش می‌‌گوید حاج خانم! کجایی دنبالت می‌‌گردم یک بار دیگر این چهل گوسفند را به شما هبه کنم. باز همین‌طور زکات نمی‌دهد. البته در روایت داریم این کار حلال هست اما محروم می‌‌شود از برکت زکات.

در خمس هم بحث هست که کسی مالش را هبه کند به همسرش البته به شرط این‌که شأنش باشد این کار، ‌زایدش بر شأنش نباشد خب صرف در مؤنه کرده و لو به داعی فرار از خمس.

این‌ها در فقه مطرح است.

**شیخ طوسی: توریه جایز است بخاطر آیات (در مورد قضایای حضرت ابراهیم و حضرت ایوب) و روایات**

مرحوم شیخ طوسی در مبسوط می‌‌گوید فصل فی باب الحیل الحیل جائزة فی الجملة‌ بلاخلاف الا بعض الشذاذ، بعض افراد شاذ آمدند می‌‌گویند ما با حیله مخالفیم فانه منع منه اصلا و انما اجزنا لقوله تعالی فی قصة ابراهیم بل فعله کبیرهم هذا فاسئلوهم ان کانوا ینطقون، ‌خب این حیله است دیگر. ان کانوا ینطقون را مردم فکر می‌‌کردند شرط فاسئلوهم است در حالی که در نیت حضرت ابراهیم شرطِ بل فعله کبیرهم هذا بوده. بل فعله کبیرهم هذا ان کانوا ینطقون. اگر این‌ها سخن می‌‌گویند پس بت بزرگ این‌ها را از بین برده و چون این‌ها سخن نمی‌گویند پس کار بت بزرگ نیست. در دل حضرت ابراهیم این‌جوری بود ولی آن‌ها فکر می‌‌کردند که حضرت دارد خبر می‌‌دهد، بل فعله کبیرهم هذا، ‌فاسئلوهم ان کانوا ینطقون، ان کانوا ینطقون را فکر می‌‌کردند به فاسئلوهم می‌‌خورد.

یا ایشان می‌‌گوید خود خدا هم از این کارها بلد است و خذ بیدک ضغثا فاضرب به و لاتحنت. خب حضرت ایوب قسم خورد که من تازیانه می‌‌زنم به همسرم بخاطر آن کاری که حضرت ایوب مناسب ندید، حالا بعضی‌ها می‌‌گویند برای این‌که خرج‌شان را تامین کند مویش را برید و فروخت برای تامین خرج‌شان یا شکایت کرد از این وضع زندگی‌شان ‌که این چه وضعی است، خدا چرا ما را گرفتار کرده. قرآن می‌‌گوید که ما به ایوب که شفاء دادیم گفتیم خذ بیدک ضغثا و اضرب به و لاتحنث، مجموعه‌ای از تازیانه‌ها را با هم بگیر، ‌خیلی آروم بزن به بدن همسرت، مثل نوازش. گفت من مثلا ده ضربه شلاق می‌‌زنم، ‌ده تا شلاق را با هم بگذار، آن هم جوری بگیر که خیلی آسیب نزند به همسرت، ‌بزن که حنث نباشد. ایوب وقتی که نذر می‌‌کرد یا قسم می‌‌خورد که و الله لاضربنها عشرة اسواط، این را قصد کرده بود که خدا به او یاد داد؟‌ این را که قصد نکرده بود.

بعد مرحوم شیخ طوسی این روایت را نقل می‌‌کند که سوید بن حنظله می‌‌گوید که با وائل بن حجر آمدیم شرفیاب محضر پیامبر بشویم. دشمنان، وائل را گرفتند، ‌هیچکس حاضر نشد بگوید که این وائل مربوط به ما است. آن دشمنان با افراد بی عشیره کار داشتند، ‌افرادی که عشیره داشتند حساب برای‌شان باز می‌‌کردند و متعرض نمی‌شدند چون اگر با افراد عشیره درگیر می‌‌شدند یعنی با کل عشیره درگیر می‌‌شدند، ‌برای‌شان هزینه داشت. و لذا گفتند این وائل که جزء عشیره این‌ها نیست، ‌نه برادر این‌ها است و نه فامیل نزدیک این‌ها است، می‌‌گیریمش و می‌‌بریمش. می‌‌گوید که ولی هیچکس حاضر نشد بگوید این برادر ماست، ‌من گفتم حلفت بالله انه اخی. فخلی عنه العدو، دشمن هم حساب باز کرد که این برادر شیخ عشیره است یا برادر یکی از سران عشیره است. فذکرت ذلک للنبی فقال صدقت ‌المسلم اخ المسلم.

بعد مرحوم شیخ فرموده که هر کسی قسم بخورد، و الله ما فعلت ذلک، و واقعا این کار را کرده، ‌به همسرش می‌‌گوید و الله ما تزوجت علیکِ، ‌مرحوم شیخ می‌‌گوید نیت کرده و الله ما تزوجت علیک علی ظهر الکعبة یا و الله ما تزوجت علیک بالصین، در چین من این کار را نکردم، ‌کار بارّا، این دروغ نگفته.

**شیخ طوسی: حیله‌ای که متضمن فعل حرام باشد، جایز نیست. مثل حیله‌های که ابوحنیفه انجام می‌داد و همچنین قضیه اصحاب سبت**

بعد ایشان می‌‌گوید البته ما حیله‌ای را حلال می‌‌دانیم که از عنوان حرام خارج بکند فعل را داخل عنوان حلال بکند. اما آنی که مرتکب حرام می‌‌شود، با کار حرام می‌‌خواهد احتیال بکند نه، ‌ما او را تایید نمی‌کنیم ولی برخی افراد ناآگاه همین را هم تجویز کردند. بعد مثال می‌‌زند. می‌‌گوید ابن مبارک از ابوحنیفة نقل کرده: ان امرأة شکت الیه زوجها که یک زنی آمد پیش ابوحنیفه گفت خیلی شوهرم بدرفتار است، ‌خیلی شوهرم اذیتم می‌‌کند، ‌چه کار کنم؟ ابوحنیفه دید شوهرش که طلاق نمی‌دهد این را، ‌دید چه کار کند، این زن هم می‌‌خواهد جدا بشود، گفت ارتدی، یک آن مرتد بشو، ‌کافر بشو ازدواج‌تان باطل می‌‌شود، ‌ارتدی فیزول النکاح. باز می‌‌گوید نقل شده از ابوحنیفه که به یک مردی گفت خوشت نمی‌آید از این همسرت؟ طلاق هم نمی‌خواهی بدهی، ‌برو مادرزنت را با شهوت ببوس، قبّل امها بشهوة، وقتی مادرزنت را با شهوت بوسیدی این زنت می‌‌شود بنت امرأة قبّلتها بشهوة، ‌حرام ابدی می‌‌شود بر تو، ‌فان نکاح زوجتک ینفسخ.

بعد ایشان می‌‌گوید این‌ها را ما قبول نداریم چون خدا عقاب کرده کسانی را که از راه‌های حرام می‌‌خواهند احتیال بکنند. اصحاب سبت مسخ شدند بخاطر همین کار. اصحاب سبت از راه حرام وارد شدند، خدا به این‌ها گفت روز شنبه صید نکنید، این‌ها گفتند که ما روز شنبه که می‌‌شود می‌‌بینیم این ماهی‌ها می‌آیند جلوی چشم ما، مدام سان می‌‌بینند، فرداش که می‌‌شود تا آخر هفته اصلا از ماهی خبری نیست، اذ تأتی حیتانهم یوم سبتهم شرعا و یوم لایسبتون لاتاتیهم، ‌گفتند این‌که نمی‌شود، ‌چه بکنیم، یک حوضچه‌هایی درست کردند، شب شنبه که می‌‌شد درب این حوضچه‌ها را باز می‌‌گذاشتند، ‌این ماهی‌ها می‌‌رفتند در این حوضچه‌ها، غروب شنبه که می‌‌شد این ماهی‌ها در حوضچه می‌‌ماندند، روز یکشنبه می‌‌آمدند کل این ماهی‌ها که در این حوضچه‌ها بودند می‌‌گرفتند بعد می‌‌گفتند ما روز شنبه صید نکردیم، ‌روز یکشنبه صید کردیم. خدا این‌ها را عقاب کرد چرا؟ برای این‌که این‌ها از راه حرام این کار را کردند، ‌فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم کونوا قردة خاسئین.

ممکن است شما بگویید چه حرامی مرتکب شده بودند این‌ها؟‌ هذا اول الکلام. این‌ها می‌‌گفتند همین کاری که آقایان با حیله ربا انجام می‌‌دهند ما هم شبیه آن کار را می‌‌کنیم، ‌چه حرامی؟ ما در روز شنبه صید نمی‌کنیم که. ما حوضچه ساختیم، حرام است؟ نه. ما شب شنبه درب حوضچه‌ها را باز می‌‌کنیم، حرام است؟ نه. ماهی‌ها می‌‌روند در این حوضچه‌ها، ‌حرام است؟ نه. شنبه‌شب درب حوضچه‌ها را می‌‌بندیم، ‌حرام است؟ نه. روز یکشنبه هم می‌‌رویم شکار می‌‌کنیم، ‌او هم که مجاز است.

اشکالی که به مرحوم شیخ می‌‌شود این است که از کجا فرض کردید این احتیال از راه‌های حرام بوده؟ نه شاید اصلا شارع می‌‌گوید مقاصد شریعت را چرا در نظر نمی‌گیرید؟ صرف این‌که عنوان حرام را تبدیل کردید به عنوان حلال از نظر شکلی بدون در نظر گرفتن مقاصد شریعت، ‌خود این نادرست است. این اشکالی است که چه بسا افرادی مطرح می‌‌کنند.

لابد جواب مرحوم شیخ طوسی همان جوابی است که استاد ما مرحوم آقای تبریزی می‌‌دادند می‌‌فرمودند نه، ‌ما حیل ربا را تجویز می‌‌کنیم، ‌از عنوان حرام به عنوان حلال داخل شدن را مجاز می‌‌شماریم و لو هدف رسیدن به همان نتائج حرام باشد، ‌مقاصد شریعت هم جزء استحسان چیز دیگری نیست. ‌قریب به این مضمون مطالب استاد را نقل می‌‌کنم.

**اشکال به مثال اصحاب سبت: کار آن‌ها مصداق صید بود**

بعد [استاد] می‌‌فرمودند و اما قضیه اصحاب سبت، اصلا کار آن‌ها مصداق صید بود. اصلا صید یعنی همین. صید یعنی از فضای آزاد و باز این ماهی‌ها را بیاوریم در یک قضای بسته که در کنترل ما باشد. شما اگر یک توری بیندازید در دریا که ماهی‌ها بیایند در این تور و لو در این تور فضا باز است و می‌‌توانند بگردند ولی در احاطه شما هستند، ‌همین که داخل تور می‌‌شوند این‌ها، صید است. همین صید است.

[سؤال: ... جواب:] شب قبل سبب را ایجاد کرد ولی این ماهی‌ها کی آمدند داخل این حوضچه‌ها؟ روز شنبه. موقعی که این ماهی‌ها روز شنبه آمدند در حوضچه آن موقع صید محقق شد. مثل این‌که شما تور را ممکن است از دو روز قبل ببرید در دریا، این ماهیگیر‌ها می‌‌روند چند روز تور را می‌‌اندازند در دریا، بعد از چند روز می‌‌روند این تور را در می‌‌آورند پر ماهی شده. موقعی که این ماهی‌ها می‌آیند در این تور، ‌صید محقق شده و لو سببش سابق است. ... غروب شنبه که این‌ها می‌‌خواستند بروند برگردند در دریا ناگهان مواجه می‌‌شدند با درب بسته حوضچه. پس شما در روز شنبه این‌ها را داخل در یک فضای محدودی کردید که کنترل دارید روی آن و این صید است.

**انحراف اعتقادی بنی‌اسرائل این بود که بدون اساس شبهه مفهومیه ایجاد می‌کردند**

[سؤال: ... جواب:] این می‌‌شود انحراف اعتقادی که بنی‌اسرائل توجیه می‌‌کردند، ‌یحرفون الکلم عن مواضعه، می‌‌گفتند این صید نیست. و لکن بزرگان و اذ قال لم تعظون قوما الله مهلکهم او معذبهم عذابا شدیدا قالوا معذرة الی ربهم و لعلهم یرجعون. جماعتی بودند این‌ها را نصیحت می‌‌کردند می‌‌گفتند نکنید این کار را، ‌همین کار شما صید است. یک عده بی تفاوتی بودند می‌‌گفتند چه کار دارید، ‌ول‌شان کنید، ‌لم تعظون قوما الله مهلکم او معذبهم عذابا شدیدا، اما ناصحین می‌‌گفتند معذرة الی ربهم، ما وظیفه‌مان این است که نهی از منکر بکنیم و لعلهم یرجعون، ناامید هم نیستیم، ‌ممکن است از این‌ها چند نفری پیدا بشوند توبه کنند.

**بنی‌اسرائیل جاهل قاصر نبودند در قضیه اصحاب سبت**

[سؤال: ... جواب:] نگفتند که مقاصد شریعت است، شاید گفتند چون صید نیست. جواب ایشان را دارم می‌‌دهم که ایشان فرمودند که بنی‌اسرائل اشتباه کردند فکر کردند این صید نیست، جاهل قاصر بودند. نه، بر فرض اشتباه کردند فکر کردند این صید نیست ولی در مقابل نهی بزرگان چرا ایستادگی کردند؟ بالاخره قرآن می‌‌گوید این‌ها مقصر بودند، این‌ها منحرف بودند، ‌قوما الله مهلکهم او معذبهم عذابا شدیدا فلما عتوا عما نهوا عنه، این‌ها طغیان کردند و عصیان کردند نهی الهی را. خب این ممکن است به این خاطر باشد که صید شامل این می‌‌شده که بعید هم نیست که صید شامل این بشود.

باز مرحوم شیخ روایت ذکر می‌‌کند که لعن الله الیهود حرمت علیهم الشحوم فابعوها و اکلوا اثمانها. به بنی‌اسرائیل گفتند خوردن شحم حرام است، ‌این‌ها هم حیله کردند، ‌گفتند می‌‌فروشیم ‌پولش را می‌‌گیریم خرج می‌‌کنیم، فباعوها و اکلوا اثمانها. این هم حیله شده چون ان الله اذا حرم شیئا حرم ثمنه.

این محصل فرمایش شیخ طوسی در مبسوط است. که ایشان از قائلین به جواز توریه است و این شواهدی را که ذکر کرده فرموده در جواز توریه ما مرتکب هیچ حرامی نمی‌شویم، ‌احتیال است، عنوان حرام را مرتکب نمی‌شویم، ‌چه اشکالی دارد؟

**مختار: کذب مخالفت ظاهر کلام با واقع است نه مخالفت مراد استعمالی متکلم و لذا توریه از مصادیق کذب است**

انصاف این است همان‌طور که محقق قمی فرموده، آقای صدر هم در اصول در بحث عام و خاص مطرح کرد و برخی از بزرگان دیگر گفتند. عرف در عنوان کذب کار به مراد نفسانی متکلم ندارد، ‌ظاهر کلام را نگاه می‌‌کند. اگر کسی ظاهر کلامش مخالف واقع باشد عرف به او می‌‌گوید دروغ گفتی اگر ملتفت باشد به این‌که ظاهر کلامش خلاف واقع است و از عمد آن را بگوید. می‌آیند سراغ شما می‌‌گویند شما پشت سر من این حرف را زدی؟ می‌‌گویی علم الله ما قلته. آن بیچاره هم عذرخواهی می‌‌کند ببخشید آقا، ‌شرمنده‌ام واقعا خودم را نمی‌بخشم که بدبین شدم به شما، ‌شما هم می‌‌گویید ان‌شاءالله خدا گناهان همه را ببخشد. بعد که بفهمد که نوار صوتی شما را ببرند پیشش که شما گفتی. می‌‌گوید شما چه گفتی؟ می‌‌گویی علم الله ما قلته، ‌مای موصله مرادم بود، ‌یا لم اقله، ‌بعد می‌‌گویی لم اقله فی الصین، ‌لم اقله علی ظهر الکعبة. می‌‌گوید عجب دروغگو حرفه‌ای هستی، ‌دروغ می‌‌گویی از آن دروغ‌های ناب. اصلا در دنیا دروغ و راست که دیگه در ایران نیست فقط، در دنیا اصلا این توریه در مقابل دروغ تلقی نمی‌شود که. اصلا در دنیا همچون چیزی داریم که توریه کردند؟

گاهی طرف عرض کردیم به قول صاحب جواهر جوری سخن می‌‌گوید که به عرف عام وقتی توضیح بدهی می‌‌گوید بله این حرفش خلاف واقع نیست و لو دیگران دچار اشتباه بشوند. مثلا می‌‌گوید من اینگونه سخن نگفتم، ‌چرا؟ برای این‌که ممکن است پس و پیش کرده آن ناقل سخنان را ولی روح سخنان و مضمون سخنان همان است، صلاح نمی‌داند تایید کند، می‌‌گوید من این‌طور صحبت نکردم. طرف فکر می‌‌کند که این‌طور صحبت نکردم یعنی اصلا صحبت من مضمونش هم با این سخنانی که از من نقل کردند سازگار نیست در حالی که مقصودش این است که به این نحو که اول این را بگویم بعد آن را بگویم نبود، ‌به نحو دیگری همین مضمون را گفتم، این اصلا کذب نیست. این همان چیزی است که فوقش می‌‌گویند عجب آدم زرنگی هستید یا اگر بد باشند با او، می‌‌گویند ‌عجب آدم کذایی هستی. ‌گاهی نه ظاهر کلام خلاف واقع است. آخه یعنی چی و الله ما تزوجت علیک بعد در دلش می‌‌گوید ما تزوجت علیک فی الصین، ‌ما تزوجت علیک فی ظهر الکعبة.

همانی که در روایت داریم به یک کسی گفتند فلانی را دیدید؟ در روایت هست از امام پرسیدند فلانی را دیدید؟ حضرت از جایی که نشسته بودند برخاستند رفتند در یک جای دیگری نشستند فرمودند از وقتی که من اینجا هستم او را ندیدم. منذ جلست ههنا لم أره. خب این‌که امام از اینجا بلند می‌‌شود می‌‌رود آنجا می‌‌نشیند و می‌‌فرماید طبق این روایت منذ جلست ههنا لم اره ظاهر این کلام خلاف واقع نیست. ولی او دقت نمی‌کند. این نه کذب است نه توریه است و نه اشکال دارد. بله گاهی غش در معامله ممکن است بشود او بحث دیگری است، ‌فرد فریب بخورد. اما نه کذب است و نه توریه و اینجا هم که بحث غش در معامله نبود.

و اما این‌که بگوید پدرم اینجا نیست و ظاهرش این است که در این پشت درب نیست و او فکر می‌‌کند که در خانه نیست این توریه است، ‌این عرفا کذب است. این‌که بگوید پدرم اینجا نیست، ظاهرش یعنی پشت در نیست؟ یا اینجا نیست اصلا بالاتر از خانه، ‌یعنی قم نیست؟

[سؤال: ... جواب:] مناقشه در مثال نکنید. مناقشه‌تان هم درست نیست. برای این‌که وقتی می‌‌گوید پدرم اینجا نیست ظهور عرفیش چیه؟ و لذا حجت است. حجت شرعیه است، ‌واقعا آدم دقیق هم می‌‌گوید ظاهر کلام این آقا این بود که پدرم اینجا نیست پس معلوم می‌‌شود پدرش سفر است نه این‌که آدم دقیق فکر کند بگوید نه، ‌کلام ظهور ندارد در این‌که پدرم در قم نیست. این فرق می‌‌کند با این‌که بگوید با آن خانمش و الله ما تزوجت علیک بعد مرحوم شیخ طوسی گفت نیت کند علی ظهر الکعبة.

[سؤال: ... جواب:] در دلش قصد کرده، و الله ما تزوجت علیک فی ظهر الکعبة. ... شما وقتی می‌‌گویی اکرم العالم مقصودش اکرم العالم العادل است، ‌با مقید منفصل ذکر می‌‌کنی توریه است. ... بر فرض مجاز گفته، قرینه ذکر نکرده می‌‌شود توریه دیگه. اما عرف عام این را دروغ می‌‌داند.

**توریه بر فرض کذب نباشد اما مفاسد کذب را دارد**

و اگر هم دروغ نباشد عرف غیر مشوب به ابحاث علمی می‌‌گوید اسلام برای چی دروغ گفتن را حرام کرده؟ فقط برای این‌که ما فی الضمیرت مخالف واقع نباشد یا این‌که ارتباط مردم با همدیگر ارتباط سالمی باشد‌، بر اساس دروغ نباشد. خب کسی که توریه می‌‌کند همان ارتباط ناسالمی که در دروغ هست به وجود می‌‌آورد دیگه. یک مردی است شب و روزش شده توریه، خب اگر دروغگو بود خیلی بهتر از این بود. همان مفاسد دروغ اینجا هست.

یک سری از این حیل را ما قبول نداریم:

**حیل ربا که نتیجه معامله نتیجه ربا باشد، مشمول ادله حرمت ربا است**

حیل ربا: آنی که نتیجه معامله نتیجه ربا باشد ما می‌‌گوییم ادله حرمت ربا ظاهرش این است که آن‌ها ممنوع است یعنی مثلا شما یک ملیون قرض می‌‌دهی، شش ماه دیگه یک ملیون و دویست می‌‌گیری، این ربا است. حالا اگر بگویی من این یک ملیون را می‌‌فروشم به یک ملیون و دویست شش ماه دیگه، بر فرض این به عنوان بیع در مقابل قرض مطرح باشد ولی یک معامله‌ای است که تنتج نتیجة القرض الربوی. از نظر عرفی آن دلیلی که می‌‌گوید مثلا قرض به شرط اجاره قرض ربوی است، فهمیده می‌‌شود اجاره به شرط قرض هم عرفا همان منع را دارد چه گفت که خواجه علی چه علی خواجه، چه اجاره به شرط قرض چه قرض به شرط اجاره، ‌عرف فرق نمی‌گذارد. این بحثش بماند در جای خودش. بر فرض در آنجا دلیل تعبدی گفته حیله ربا جایز است، اما در اینجا که دلیل واضحی نداریم در جواز توریه غیر از این روایاتی که از نظر مشهور ضعیف السند است.

**خمس یک مالیات تعبدی است که مصلحت آن را درک نمی‌کنیم و لذا حیله در خمس جایز است**

در زکات روایت داریم. در خمس هم ما مصلحت خمس را که درک نمی‌کنیم. یک مالیات تعبدی است. هر کسی که در مؤنه‌اش صرف نکرد باید خمس بدهد. من اگر خمس لازم نبود بدهم، اصلا رژیم می‌‌گرفتم که پول کم خرج کنم بماند. به من گفتند پولت بماند خمس دارد. گفتم خمس دارد؟ پس چرا من رژیم بگیریم خمس را بدهم بقیه بخورند؟ هر شب چلوکباب و چلومرغ و زاید بر شأنم هم نیست، صرف در مؤنه کردم، ‌خب صرف در مؤنه خمس ندارد. کی می‌‌گوید این مفسده دارد.

اما آن حیله در ازدواج را ما قبول نداریم. دلیل عده در ازدواج را اطلاقش می‌‌گوییم اینجا را با آن بیانی که در جای خودش عرض کردیم.

**قسم حضرت ایوب منعقد نشده بود**

و بعضی از این مواردی که مرحوم شیخ طوسی در مبسوط مطرح کرد اصلا حیله نیست. و اضرب به و لاتحنث، ‌آن موقعی که قسم خورد که قسم نخورد این کار را بکند، ‌قسم خورد مثلا ده تازیانه عرفی بزند نه این‌که ده تازیانه را روی هم بگذارد آرام بزند روی بدن همسرش بدون این‌که او چندان آزار ببیند. همچون قصدی نکرده بود. او اصلا قسمش منعقد نشده بود، بابا! دیگه به خدا که نمی‌خواهیم دینداری یاد بدهیم، ‌خدا گفته این کار را بکن، خدا گفته این قسم وفا ندارد. بله، ‌برای این‌که عادت نشود، ‌مردم عادت نکنند همین‌جوری توجیه کنند، یاد ندهد به مردم توجیه‌‌گری را خواست از این راه وارد بشود که و اضرب به و لاتحنث.

یا آن مثال که آن آقا گفت هذا اخی بعد آمد پیغمبر فرمود صدقت، خب آنی که گفت هذا اخی قصدش این بود که هذا اخی المؤمن، او قصدش این بود که دروغ بگوید، ‌او که نگفت هذا اخی المؤمن. او باید می‌‌گفت هذا اخی برای این‌که دفع شر ظالم باید می‌‌کرد. پیغمبر فرمود صدقت یعنی صدقت بالحکومة و الا او دروغ گفته بود. صدقت یعنی با یک توجیهی صحیح است منتها باید قرینه ذکر می‌‌کردی قرینه ذکر نکردی. سندش هم که ضعیف است که. از کی به روایات ضعیف السند استدلال می‌‌کنند؟

**روایاتی که در ذیل قضایای حضرت ابراهیم و حضرت یوسف آمده بر فرض ضعیف نباشد،‌ فوقش دلالت بر این می‌کند که کلام آن‌ها کذب نبود نه این‌که توریه همه جا جایز است**

عمده روایات توریه یکی آن روایاتی بود که در احتجاج بود که سندش ضعیف بود. حضرت ابراهیم این‌جور گفت و ما کذب، حضرت یوسف این‌جور گفت و ما کذب، حضرت ابراهیم فاسئلوهم ان کانوا ینطقون و ما کذب.حالا اگر سندش تمام بود می‌‌گفتم توریه کذب نیست ولی واقعا از نظر دلالت حساب کنیم، آنجا که باید برای اصلاح مردم این را می‌‌گفت، ‌جایز بود ولی در قضیه یوسف غیر از توجیه ماورایی نمی‌شود توجیه کرد. ‌یک انسان بی‌گناه را متهم می‌‌کنید می‌‌گویید مقصودمان انکم لسارقون یوسف من ابیه؟ صواع را می‌‌گذارید در بار بنیامین بعد می‌‌گویید انکم لسارقون؟ آخه توریه در تهمت زدن که نداریم که. این‌ها تزاحم بوده. ما هم که نمی‌خواهیم به انبیاء الهی دین‌داری یاد بدهیم. یا تزاحم بوده یا بالاخره یک مصلحتی بوده، تجویز شده که حضرت یوسف این کار را بکند. نمی‌شود این‌ها را قیاس کرد به کار بقیه. بله اگر سند این روایت درست بود می‌‌گفتیم و ما کذب چون توریه کرده کذب نیست ولی حرام بوده آن کار. با توریه مردم را بدنام کردن، ‌متهم کردن، انکم لسارقون، من بیایم به دوستم بگویم‌ ای دزد، بعد بگویم من مقصودم این بود که این دزد محبت، محبت فلانی را تو دزدیدی به خودت. این‌که نمی‌شود که.

[سؤال: عمل مشهور جابر ضعف سند است. جواب:] استناد به این روایات که مشهور نکردند. مشهور چه بسا علی القاعدة گفتند، چون گفتند توریه کذب که نیست، ‌مفسده کذب را هم ندارد، پس حلال است. و الا این روایات ضعیف السند است.

**روایت صحیحه مستطرفات سرائر، نفی ادعایی در مورد روایت و مشابه‌ آن است. ضمن این‌که مشهور این روایت را ضعیفه می‌دانند**

عمده روایت این روایت مستطرفات سرائر است که ان الرجل قولی لیس هو ههنا، به این کسی که درب را می‌‌زند بگو مولایم اینجا نیست مقصودش این است که یعنی پشت درب نیست‌، این جای خالی نیست ولی او فکر می‌‌کند که خانه نیست، حضرت فرمود لابأس و لیس بکذب. این روایت بناء بر این‌که سندش خوب باشد که ما سعی کردیم بگوییم سندش خوب است، این روایت دلیل بر این است که توریه کذب نیست. و لکن بعد از این‌که عرف توریه را کذب می‌‌داند یک توجیه دیگر دارد این روایت. بگوییم نفی ادعایی است، این مورد و مشابه این مورد را تجویز کردند. حالا این جایی که چندان معنای مقصود خلاف ظاهر شدید نیست. فرق می‌‌کند با آن مثالی که و الله ما تزوجت علیک بالصین، علی ظهر الکعبة.

علاوه بر این‌که مستطرفات سرائر را مشهور قبول ندارند و مشکلات سندش هست و لو ما سعی کردیم تصحیح کنیم سند را ولی این مانع نمی‌شود که ما حداقل احتیاط بکنیم در غیر موارد ضرورت توریه را تجویز نکنیم. انصافا دفاع از جواز توریه خیلی مشکل است در برابر کسانی که در حوزه نیستند. شما اصلا به فرزندتان هر چی می‌‌گویید خلاف واقع در بیاید، بگویید توریه کردم، ‌آن وقت این بچه چی می‌‌شود؟

فالاحوط وجوبا ترک التوریة الا فی موارد الضرورة.

کلام واقع می‌‌شود در این‌که آیا خلف وعده مصداق دروغ هست یا نیست، این هم بحث مهمی است. حرمت خلف وعد را هم در ضمنش بحث می‌‌کنیم ان‌شاءالله هفته آینده.

**جهت پنجم: خلف وعده**

**جلسه 7-60**

**چهار‌شنبه - 07/09/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

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

**وعده اخباری اگر از اول بناء بر عمل ندارد، دروغ است و اگر شک دارد، نفس وعده دادن مصداق قول به غیر علم است و اگر بر خلاف وعده‌اش عمل کند دروغ است.**

وعده بر دو قسم است: گاهی وعده جنبه اخبار دارد، ‌گاهی جنبه التزام دارد. یک وقت شما خبر می‌‌دهید که من فردا منزل هستم، اگر می‌‌خواهید تشریف بیاورید منزل ما مانعی نیست. اخبار است. یک وقت نه، انشاء می‌‌کنید یعنی ملتزم می‌‌شوید قول می‌‌دهید که فردا منزل بمانید. اگر وعد اخباری باشد یک وقت از اول بناء ندارد عمل کند به وعدش، می‌‌گوید من فردا در منزل می‌‌مانم اما بناء دارد که فردا سفر برود، ‌این روشن است که این دروغ است و عمومات حرمت کذب شاملش می‌‌شود. یا اگر شک دارد که فردا می‌‌ماند یا نمی‌ماند در منزل، این قول به غیر علم است که می‌‌گوید فردا می‌‌مانم و اگر واقعا نماند کشف می‌‌شود که کذب هم بوده.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم یک فرض این است که می‌‌داند فردا در منزل نمی‌ماند این قطعا اخبار کاذب هست. دوم شک دارد فردا می‌‌ماند یا نمی‌ماند، ‌تا شک دارد مصداق قول به غیر علم است و قول به غیر علم حرام هست و لو عقلا. اگر فردا نماند در منزل، ‌کشف می‌‌شود که آن اخبار دیروزش کذب بوده چون اخبار مخالف واقع مع الشک هم مصداق کذب است. شما الان بیایید یک خبر مشکوک بدهید و واقعا خلاف واقع باشد، ‌همان وقتی که خبر می‌‌دهید اگر شک دارید و اتفاقا خلاف واقع باشد می‌‌گویند دروغ گفت. دروغ گفتن منحصر نیست به جایی که بدانید خلاف واقع است. شما شک دارید که فلانی مثلا نماز می‌‌خواند یا نمی‌خواند، ‌بگویید فلانی نماز نمی‌خواند، ‌او هم اهل نماز است، می‌‌گوید چرا دروغ می‌‌گویی؟ من نماز می‌‌خوانم. ... بالاخره اخبار مخالف واقع مع الشک این مصداق کذب است.

**مرحوم خوئی: ایجاد کذب حرام است نه جعل الکلام السابق کاذبا. و لذا در وعد اخباری اگر برایش بداء حاصل شد اشکالی ندارد**

فرض سوم این است که نه، معتقد بود الان‌ که خبر می‌‌دهد فردا در منزل می‌‌ماند، معتقد بود فردا منزل می‌‌ماند و لکن بعدا بداء‌ حاصل شد برایش، تصمیم گرفت برود سفر. وعد هم وعد اخباری است، بحث است که این وعد اخباری به نرفتن این شخص به سفر بشود صادق و با رفتنش به سفر بشود کاذب، ‌آیا از این جهت اشکال شرعی دارد یا ندارد؟‌

آقای خوئی فرمودند نه، ‌چه اشکال شرعی دارد؟ ‌آنی که حرام است ایجاد کذب است نه جعل الکلام السابق کاذبا. و الا اگر جعل الکلام السابق کاذبا حرام باشد که خیلی مشکلات دارد. مثلا شما به یک آقایی می‌‌گویید که زید فردا منزل ما است، ‌فکر کردید زید فردا مهمان است بعد دیدید که برنامه نبوده که زید فردا منزل شما باشد، زنگ می‌‌زنید به زید، ‌آقای زید! تو را به خدا فردا بیا منزل ما! او هم می‌‌گوید برای چی؟ می‌‌گویید آخه من یک خبری دادم‌، گفتم زید فردا منزل ما است، فکر می‌‌کردم فردا منزل ما هستید، ‌اگر شما نیایید آن خبر دیروز من دروغ می‌‌شود، من وظیفه دارم اگر بتوانم کاری کنم که خبر دیروز من دروغ نشود حتما این کار را انجام دهم، ‌پس خواهش می‌‌کنم شما بیایید منزل ما. فقهیا محتمل نیست این مطلب که بر من لازم باشد که کاری بکنم که خبر دیروزم کذب نشود.

[سؤال: ... جواب:] در فرض شک از اول نباید این خبر را بگویید. ... اگر فی علم الله مخالف واقع هم باشد از اول کذب است. ما حرف‌مان این است که اگر مثلا معتقد بودید که روز جمعه در منزل هستید بعد تصمیم گرفتید بیرون بروید، ‌اگر بیرون بروید کلام‌تان را کذب مخبری کردید. ما فعلا تعبیر آقای خوئی را گفتیم که آقای خوئی می‌‌گوید جعل الکلام السابق کاذبا این حرام نیست.

مثال می‌‌زند، می‌‌گوید مثل نماز، تکلم به کلام آدمی در نماز مبطل است، اما جعل الکلام السابق کلام آدمی، ‌این هم مبطل است؟ وسط قرائت یا ذکر قطع می‌‌کنید، الحمد لله رب العالمین می‌‌خواهید بگویید می‌‌گویید: ال، ‌تصمیم می‌‌گیرید قطع کنید نه این‌که از اول که می‌‌خواستید بگویید، ال می‌‌خواستید بگویید، ‌ادامه نمی‌خواستید بدهید، ‌او مبطل است. و لاالضالین می‌‌خواهید بگویید، بگویید: و لا الض، ‌اگر از اول می‌‌خواهید این‌جور بگویید این مبطل نماز است، اما اگر نه، ‌از اول بناء‌ داشتید تا آخرش بروید وسط کار پشیمان شدید آقای خوئی می‌‌گویند اشکال ندارد.

البته این مورد اختلاف است. ‌بعضی‌ها مثل آقای زنجانی می‌‌گویند چه فرق می‌‌کند، ‌این تکلم به کلام آدمی است چه از اول بناء داشتی بگویی و لاالض چه اولش درست پیش آمدی، وسط کار تصمیم گرفتی ترمز را بکشی، ادامه ندهی، تکلم به کلام آدمی است. حالا آقای خوئی می‌‌فرمایند نه‌، ظاهر من تکلم اعاد الصلاة این است که احداث تکلم به کلام آدمی بشود نه جعل الکلام السابق کلام آدمی.

ما می‌‌خواهیم یک مقدار واضح‌تر عرض کنیم چون واقع این بحث، بحث مشکلی است. در نماز شبهه هست، ‌بالاخره این فرمایش آقای زنجانی هم خالی از وجه نیست که شما وقتی می‌‌گویید و لا الض، ‌این یک آیه قرآن نیست، این ذکر الله نیست، ‌قرائت قرآن نیست، مصداق من تکلم اعاد الصلاة می‌‌شود. البته شبهه انصراف من تکلم اعاد الصلاة از این قطع کلمه در اثناء، شبهه قوی است ولی ما نمی‌خواهیم تمرکز کنیم روی یک چیزی که نیاز به بحث دارد، می‌‌خواهیم یک مطلب روشن‌تری بگوییم غائله را ختم کنیم.

**کذب دو شرط دارد: یکی مخالفت با واقع، دوم عدم اعتقاد متکلم به موافقت این خبر با واقع. و لذا کذب مخبری حرام است نه کذب خبری**

آقا! اصلا آنی که حرام است کذب مخبری است نه کذب خبری. کسی که فکر می‌‌کند راست می‌‌گوید و لو واقعا خلاف واقع باشد عرف نمی‌گوید‌ آی دروغگو! دروغ گفتی. یک مرجع تقلید معتقد شده که در فلان شهر زلزله آمده، اشتباه به او گزارش دادند، ‌بعد می‌آید می‌‌گوید در فلان شهر زلزله شده، روایت هم می‌‌خواند. می‌‌گویید آقا!‌ نه، ‌آنجا زلزله نشده. [این شکل حرف‌زدن] درست است، این کذب خبری است یعنی خبر مخالف واقع است. اما اگر بیاید بگویید آقا! خواهشا دروغ نگویید، حالا اگر خود آن آقا به شما چیزی نگویید اما اطرافیان آقا که نمی‌گذرند از شما. آخه این چه حرفیست شما می‌‌زنید، ‌به آقا می‌‌گویید خواهشا دروغ نگویید؟ ‌آقا دروغ می‌‌گوید؟ اصلا انصراف دروغ گفتن، ‌نه خبر دروغ، ‌دروغ گفتن که کذب مخبری است یعنی خبری بگویید که اعتقاد به مطابقت آن با واقع نداشته باشید. و لذا به نظر ما و لو مطابق با واقع نباشد اما چون شما معتقدید مطابق با واقع است نمی‌گویند کذبتَ. کذب دو شرط دارد: یک: خلاف واقع باشد، دو: اعتقاد نداشته باشد متکلم به آن‌ که این خبر موافق واقع هست.

**اگر قصد سفر دارد ولی بگوید نمی‌روم، بعد هم اتفاقا سفر نرود، گرچه این کلامش دروغ نیست اما مصداق قول به غیر علم است**

[سؤال: ... جواب:] ما گفتیم اگر شک دارد که روز جمعه می‌‌رود سفر یا نمی‌رود، خبر بدهد که روز جمعه در خانه می‌‌مانم و روز جمعه هم خانه نماند دروغ است، اما اگر روز جمعه خانه بماند دروغ نیست. اگر قصد دارد برود سفر ولی بگوید نمی‌روم، ‌بعد هم اتفاقا نرود سفر، نخیر این هم دروغ نگفته چون خبرش مخالف واقع نیست. اما مرتکب حرام شده چون قول به غیر علم وقتی حرام بود قول به ما یعلم بعدمه به طریق اولی خلاف است. حق الله علی العباد ان یکفوا عما لایعلمون، لاتقل ما لاتعلم. ... بحث در این است که آیا وعد اخباری اگر وفا نکند، ‌شما می‌‌گویید اگر وفا بکند چیست، ما می‌‌گوییم اگر وفا نکند در دو فرض کذب است: فرض اول این‌که بداند وفا نمی‌کند ولی خبر بدهد، فرض دوم این‌که شک دارد وفا می‌‌کند یا نه و بعدا هم وفا نکند. در این دو فرض کذب است و عمومات حرمت کذب شامل می‌‌شود.

**در وعد انشائی اگر به وعده‌اش عمل نکند، کاذب الوعد هست اما کاذب به قول مطلق (که موضوع حرمت است) نیست چون وعد انشائی اصلا از مقوله اخبار نیست**

اما وعد انشائی: وعد انشائی یعنی قول دادن، متعهد شدن. او اصلا مقوله اخبار نیست؛ الخبر یحتمل الصدق و الکذب. من قول می‌‌دهم که این هفته در خانه باشم ولی بناء هم دارم به قولم عمل نکنم، این چرا مصداق کذب باشد؟ مثل این التزام‌هایی که افراد در عقد، ‌گرم هستند، ‌در عقد ازدواج زن به شوهرش قول می‌‌دهد، ‌شوهر به همسرش قول می‌‌دهد، ‌من نمی‌گذارم تو سختی بکشی، ‌قول می‌‌دهد، ‌قول می‌‌دهم که یک زندگی رؤیایی برایت درست کنم. حتی اگر بناء هم ندارد عمل کند.

[سؤال: ... جواب:] کذب به قول مطلق نه. کذب فی وعده، کذب فی الوعد، ‌به قول مقید کذب فی الوعد صادق است. اما کذب به قول مطلق که ظهور دارد در کذب اخباری نخیر. بله، کاذب الوعد است، کاذب الوعد در مقابل صادق الوعد بودن، ‌عرفا مصداق عمومات کذب نیست؛ عمومات کذب انصراف دارد به همان کذب مطلق. این کذب مطلق نیست، ‌کذب مقید است، ‌کذب فی الوعد.

[سؤال: ... جواب:] اخبار نمی‌دهد به التزام، ‌انشاء می‌‌کند التزام را. بله، این‌که در قرآن می‌‌گوید اذا جاءک المنافقون قالوا نشهد انک لرسول الله و الله یشهد انک لرسوله و لکن المنافقین هم الکاذبون، کاذبون فی قولهم انا نشهد، نشهد اخبار است، نشهد یعنی ما منتحلیم، ما خبر می‌‌دهیم از انتحال اسلام در حالی که این‌ها منتحل اسلام نیستند. خبر می‌‌دهد از انتحال اسلام، ‌انتحال و پیوستن به پیامبر [در حالی که] ‌انتحال به پیامبر نداشتند. اخبار از انتحال بود. ... هر کجا اخبار بر خلاف واقع باشد کذب است اما اگر نه، اخبار نیست، ‌انشاء التزام است، ‌من متعهد می‌‌شوم که این کار را بکنم، ‌[به او می‌‌گویند] دروغ می‌‌گویی؟ ... یک وقت می‌‌گوید من تو را به سفر خواهم برد این اخبار است، ‌یک وقت می‌‌گوید من متعهد می‌‌شوم که هیچگاه به شما سختی ندهم، ‌متعهد می‌‌شوم، می‌‌گوید متعهد شدم دیگه. بعد می‌‌گوید متعهد شدی، ‌تو که بناء نداشتی عمل کنی چرا گفتی متعهد شدم؟ می‌‌گوید مگه دروغ گفتم؟ خب متعهد شدم، ‌اگر متعهد نمی‌شد که عقد باطل بود چون ازدواج مبنی بر تعهد بود، ‌خب من متعهد شدم ازدواج صحیح بشود. اگر متعهد نمی‌شدم دروغ بود، ‌متعهد شدم. می‌‌گویی چرا به تعهدت عمل نکردی، می‌‌گویم کم له من نظیر، اینقدر ما تعهد دادیم به خدا و خلق که عمل نکردیم، ‌حالا یک تعهد هم به تو دادیم عمل نکردیم. اما نمی‌گوید دروغ گفتی. مگه من چه گفتم؟ من گفتم متعهد می‌‌شوم، ‌خب متعهد شدم دیگه. و لااقل از شبهه انصراف حرمت کذب از این مورد هست. بله، ‌کاذب الوعد می‌‌گویند، کاذب به قول مقید مثل ماء مضاف در مقابل صادق الوعد.

و اذکر فی الکتاب اسماعیل انه کان صادق الوعد. در روایت دارد که قول داد بماند تا یک شخصی برگردد بیاید، یک سال آنجا ماند تا او برگردد. یک نکته جمله معترضه بگویم: حالا این یک سال در بعض روایات هست، ‌در بعض روایات هست سه روز، ببینید! یک سال هم باید تناسبی داشته باشد، ‌مثلا در مکه بوده این آقا قول داده من می‌‌روم مثلا ایران، وسائلم را می‌‌فروشم، ‌می‌آیم اینجا بعد با هم می‌‌رویم سفر، ‌خب یک چیزهایی است که تناسب دارد که یک سال بخاطر این قول بمانی. اما بعضی از چیزها اصلا تناسب ندارد. مثل این‌که ساعت هشت با یکی قرار گذاشتی در خیابان صفاییه، او نیامده، ساعت دو بعدازظهر آمده می‌‌بیند شما آنجا ایستادی، ‌این را نمی‌گویند صادق الوعد. جوری برخورد نکنیم که غیرعقلائی بشود.

[سؤال: ... جواب:] استعمال اعم از حقیقت است. اولا عدتک لزوجتک ممکن است اخباری باشد، ‌اگر هم انشائی باشد استعمال اعم از حقیقت است. و ثانیا هم سندش ضعیف است که بعدا خواهیم گفت.

از این بحث بگذریم. بنابراین نتیجه گرفتیم که بین حرمت کذب و بین خلف وعد عموم من وجه است. این‌جور نیست که هر خلف وعدی مصداق کذب محرم باشد.

**مفاد روایات معتبره واضح الدلالة بر وجوب وفاء به وعد است**

اما اصل وجوب وفاء به وعده، چه انشائی آن چه اخباری آن: استدلال شده بر آن به آیات و روایات. اما روایات: شکی نیست، ‌روایات معتبره واضح الدلالة بر وجوب به وفاء به وعد. من به عنوان نمونه بخوانم: صحیحه هشام قال سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول: عدة المؤمن اخاه نذر لاکفارة له، حکم نذر را دارد وعده به مؤمن، ‌فقط کفاره حنث نذر در او نیست، یعنی حرمت حنث هست ولی کفاره حنث نیست، ‌فمن اخلف فبخلف الله بدأ و لمقته تعرض و ذلک قوله یا ایها الذین آمنوا لم تقولون ما لاتفعلون کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاتفعلون. خلف وعده را مصداق کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاتفعلون گرفته. تعبیر کرده که فمن اخلف فبخلف الله بدأ، نافرمانی خدا کرده و لمقته تعرض [یعنی] تعرض لسخط الله.

[سؤال: ... جواب:] سند، اعلائی است. کلینی از علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن هشام بن سالم قال سمعت اباعبدالله علیه السلام.

روایت دوم این هم صحیحه است، صحیحه شعیب العقرقوفی: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: من کان یؤمن بالله و الیوم الآخر فلیف اذا وعد، کسی که ایمان به خدا و قیامت دارد باید وفاء به وعده کند یعنی اگر وفاء‌ به وعده نکند این معلوم می‌‌شود که ایمان به خدا و یوم آخر ندارد.

[سؤال: ... جواب:] این ظاهرش ملازمه است. شما می‌‌گویید آدم غیرتمند زنش را بدحجاب بیرون نمی‌آورد یعنی چی؟‌ یعنی آنی که زنش را بدحجاب بیرون می‌‌آورد غیرتمند نیست. معنایش این است دیگه. کسی که ایمان به خدا و روز قیامت دارد باید وفاء بکند به وعده‌اش، یعنی اگر وفاء به وعده نکند ایمان به خدا و روز قیامت ندارد.

ثانیا من کان یؤمن بالله و الیوم الآخر، ایمان به خدا واجب است، آمِنوا بالله، ایمان به خدا و روز آخرت واجب است و هر کس مصداق این واجب است واجب است بر او وفاء به وعده‌اش، فلیف اذا وعد. باز اگر می‌‌گفت من کان یؤمن بالله و الیوم الآخر یفی بما وعد، ممکن بود بگویید اخبار از علامات مؤمن است.

[سؤال: ... جواب:] کافر نیست ولی مرتبه لازم ایمان را ندارد.

موثقه سماعة 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. مفهومش این است که اگر این‌جور نباشد، ‌یعنی خلف وعده کند، عدالت ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ما هیچکس را ندیدیم مناقشه کند در دلالت این روایات. این روایت اخیره هم ظاهرش این است که مجموعی نیست و الا می‌‌گفت من عامل الناس فلم یظلمهم و قرأ فی کل یوم جزءً من القرآن و شب‌های جمعه هم دعای کمیل خواند، ‌صبح‌های جمعه هم دعای ندبه خواند، بعد می‌‌گوید این را برای چی گفتی؟ می‌‌گوید مجموع من حیث المجموع بود. این خلاف ظاهر است، ‌ظاهر این است که چیزهایی را می‌‌گوید که اگر نبود مختل می‌‌شد این جزاء. ... ظهر عدله یعنی عادل است دیگه.

[سؤال: ... جواب:] حرمت غیبته، آن شدت حرمت غیبت باشد یا بالاخره از تفکیک در حجیت است، ‌از او رفع ید می‌‌کنیم چون حرمت غیبت منحصر به عادل نیست ولی از بقیه فقرات چرا رفع ید کنیم. اصلا این موثقه سماعه را دیدی ندیدی، آن دو تا روایت قبلی که مشکل ندارد.

**مرحوم خوئی: مفاد آیه "لم تقولون ما لاتفعلون" (لولا استشهاد روایات به این آيه) خلف وعده نیست بلکه مفادش دو موردِ کذب و امر کردن تارک معروف به معروف است**

این روایات. اما آیات: دو تا آیه است: یکی آیه شریفه سوره صف: یا ایها الذین آمنوا لم تقولون ما لاتفعلون کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاتفعلون.

آقای خوئی فرموده که این آیه که دلالت بر حرمت خلف وعده نمی‌کند. این آیه می‌‌گوید چرا سخنی می‌‌گویید که عمل نمی‌کنید نه این‌که چرا عمل نمی‌کنید به سخنی که می‌‌گویید. این‌ها با هم فرق می‌‌کند. یک وقت می‌‌گویند آقا! چرا سخنی می‌‌گویید که عمل نمی‌کنید. یعنی سخن گفتنت راجع به چیزی که عمل نمی‌کنی درست نیست. یک وقت می‌‌گویند چرا عمل نمی‌کنی به سخنی که گفتی. خلف وعد این دومی است. لمَ لاتعمل بما قلت نه لمَ تقول ما لاتعمل. لم تقول ما لاتعمل را آقای خوئی گفته در دو جا مصداق دارد یکی جایی که خودشان امر به معروف می‌‌کنند خودشان تارک معروف هستند‌، نهی از منکر می‌‌کنند خودشان مرتکب منکر هستند. یکی هم کسانی که خبر می‌‌دهند از چیزهایی که علم دارند به کذبش.

البته ظاهر آقای خوئی این است که قبول دارد، روایات استشهاد کرده به این آیه بر حرمت خلف وعد، ‌لولا استشهاد روایات گفته و الا همین صحیحه هشام استشهاد کرد به همین آیه. در نهج البلاغة در عهد مالک اشتر، ‌آقایانی که در سند نهج البلاغة تشکیک می‌‌کنید در عهد مالک اشتر نمی‌شود تشکیک کنید چون شیخ طوسی در فهرست سند صحیح دارد به عهد مالک اشتر. 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.

[سؤال: ... جواب:] عهد معروف بوده. ... این تعبیر ظاهرا اختلاف ندارد:

این تعبیر این است: و ایاک و المنّ علی رعیتک باحسانک. مالک اشتر! بپرهیز از این‌که احسان به مردم بکنی و بر آن‌ها منت بگذاری، أو ان تعدهم فتتبع موعدک بخلفک، ‌و بپرهیز از این‌که به مردم وعده بدهی خلف وعده کنی، فان المن یفسد الاحسان و الخلف یوجب المقت عند الله و الناس قال الله تعالی کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاتفعلون.

[سؤال: ... جواب:] این آیه هم مخصوص حاکم است؟ آیه که تطبیق شد بر این مورد، آیه هم اختصاص به حاکم دارد؟ کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاتعلمون.

**اشکال اول: آیه مطلق است و بر خلف وعده هم عرفا تطبیق می‌شود**

و انصافا اشکال آقای خوئی وارد نیست. یک بیان عرفی است. به کسی که خلف وعده می‌‌کند هم می‌‌گویند آقا! چرا حرفی می‌‌زنی که عمل نمی‌کنی؟ خدا بدش می‌آید از این‌که حرفی بزنی که عمل نمی‌کنی. عرفا بر خلف وعده هم تطبیق می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] حالا اینجا چی؟ حالا دروغگو ما احراز نکردیم عرف بگوید به خلف وعده دروغ به قول مطلق اما این آیه که می‌‌گوید چرا چیزی می‌‌گویی که عمل نمی‌کنی. به بچه قول می‌‌دهی می‌‌روم بیرون می‌آیم برایت شکلات می‌‌خرم، می‌‌گوید بابا! چرا حرفی می‌‌زنی که عمل نمی‌کنی؟

و لذا به نظر ما آیه شامل می‌‌شود.

**اشکال دوم: مفاد آیه حرمت مطلق کذب نیست، بلکه خصوص وعد اخباری است**

اما اینی که آقای خوئی فرمود دو مورد دارد این آیه، ‌ما نفهمیدیم. مورد اول که گفت اخبار به چیزهایی که دروغ است، خب آیه راجع به اخبار از چیزی است که عمل نمی‌کند. مگر این‌که بگویید او وعد اخباری را می‌‌خواهد بگوید و الا آیه راجع به هر دروغی که نیست.

**اشکال سوم: وجوب اتیان به معروف مستقل است از وجوب امر به معروف**

و اما آن مورد دوم که ایشان فرمود امر به معروف می‌‌کنند ولی خودشان ترک معروف می‌‌کنند، بعد فرمود این خیلی بد است، ‌این ترغیب به ترک معروف است.

به قول آن بنده خدا می‌‌گفت یک آقایی آمد به ما گفت من هر چی به پسرم می‌‌گویم نماز بخوان قبول نمی‌کند، ‌شما نصیحتش کنید. آن آقا گفت چی می‌‌گوید، هیچی می‌‌گوید خودت اول نماز بخوان بعد بخوانم.

آقای خوئی فرموده کسی که ترک معروف می‌‌کند اما امر به معروف می‌‌کند این بدتر از ترغیب مردم است به ترک معروف. اگر به مردم می‌‌گفت نماز نخوانید اینقدر تاثیر نداشت. کسی که نهی از منکر می‌‌کند ولی خودش مرتکب منکر می‌‌شود این بدتر از این است که مردم را ترغیب کند به منکر. واقعا این چه فرمایشی است؟‌ سؤال: من اگر خودم غیبت می‌‌کنم نعوذبالله، ‌دیگران غیبت می‌‌کنند نباید نهی از منکر بکنم چون خودم مبتلا به غیبت هستم نباید بگویم غیبت نکنید؟ دو تا وظیفه مستقل است.

[سؤال: ... جواب] زشت است که چرا خودت غیبت می‌‌کنی. بسیار خوب، ‌پس من هم غیبت می‌‌کنم و هم نهی از منکر نمی‌کنم، بعد ببینم خوشت می‌آید؟! ... آقا! وظیفه است. زشتیش این است که چرا خودت مرتکب خلاف می‌‌شوی و الا نه این‌که چرا نهی از منکر می‌‌کنی. من نهی از منکر نکنم؟ نهی از منکر که می‌‌گویید واجب است، ‌حالا من نسبت به آن غیبت دلم خنک می‌‌شود وقتی که غیبت می‌‌کنم نعوذبالله.

مرحوم آمیرزا علی احمدی میانجی می‌‌گفت یک آقایی غیبت می‌‌کرد، ‌بعد می‌‌گفتند آقا! غیبت نکن. می‌‌گفت شما فقهاء می‌‌گویید حفظ نفس واجب است، من اگر غیبت نکنم دق می‌‌کنم، ‌حفظ نفس می‌‌خواهم بکنم.

خودش غیبت می‌‌کند می‌‌گوید دیگه آلوده‌ایم، ولی خب الان طرف دارد غیبت می‌‌کند من به همین راحتی نهی از منکر را ترک کنم؟

بعدش هم این‌که آقای خوئی فرمود که کسی که خودش ترک معروف می‌‌کند ولی دیگران را امر به معروف می‌‌کند این یک نوع ترغیب مردم است به ترک معروف. چه ترغیبی است به ترک معروف؟! اتفاقا گفت ادب از کی آموختی، ‌از بی‌ادبان. چه تاثیری دارد در شما که من خودم نعوذبالله غیبت کنم بعد هم به شما بگویم غیبت نکن؟ شما می‌‌گویی نه، ‌بگذار بیشتر غیبت کنم چون این آقا خودش مرتکب غیبت می‌‌شود؟ کی این‌جوری است؟ فوقش تاثیر ندارد این نهی نه این‌که تاثیر منفی دارد. اگر هم تاثیر منفی دارد آن عملکرد بد است که تاثیر منفی دارد نه این نصیحت‌کردن.

شما در شرائط وجوب امر به معروف و نهی از منکر چرا در رساله‌هایتان نمی‌نویسید یکی از شرائط وجوب آن این است که خود شخص عامل به معروف باشد و تارک منکر باشد؟ احتمال تاثیر باید داشته باشد. خیلی‌ها اولا خبر ندارند که شما تارک معروفید ولی امر به معروف می‌‌کنید. حالا آنی هم که خبر دارد ممکن است با این سخن شما دلش [نرم شود]. چون شما سخن خودتان‌ که نیست، سخن اولیاء خدا را می‌‌گویید، مثل نوار ضبط صوت، شاید اثر بکند. ممکن است خودتان هم بگویید آقا! من هم آلوده‌ام مثل تو، ولی هم به خودم نصیحت می‌‌کنم هم به خودم، ما دیگه پیر شدیم، دیگه نصیحت‌پذیری‌مان کمتر شده، تو که جوانی مواظب باش آلوده به غیبت و دروغ و این‌ها نشو. این اتفاقا شاید اثر بیشتر بکند. مثل یک معتاد بگوید من دیگه معتادم سخت است بر من ترک اعتیاد اما جوان! تو سعی کن معتاد نشی، ‌والا می‌‌شوی مثل من. پس این‌طور نیست که آقای خوئی فرمود کسی که ترک معروف بکند این بدتر از این است که ترغیب به معروف بکند.

[سؤال: ... جواب:] من به نظرم آیه مطلق است هم وعد اخباری را می‌‌گیرد که خلفش حرام است هم وعد انشائی. ... متفاهم عرفی از لم تقولون ما لاتفعلون کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاتفعلون، همین است که قولت با فعلت مطابق باشد.

**بر فرض مورد آیه خصوص جهاد باشد، اما مورد، مقید اطلاق نیست.**

مرحوم آقای طباطبایی در المیزان گفته این آیه موردش جهاد است. افرادی بودند قبل از شروع جنگ شعار می‌‌دادند، شعار حماسی می‌‌دادند، بعد تا امر به جهاد نازل می‌‌شد متواری می‌‌شدند. قرآن می‌‌گوید لم تقولون ما لاتفعلون، این همه شعار جهاد و دفاع و این‌ها دادید، تا وقتش رسید متواری شدید؟ بعد در ادامه آیات جهاد را مطرح کرده، 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.

این فرمایش ایشان فوقش مورد آیه را بیان می‌‌کند، ‌مورد آیه که مقید اطلاق آیه نیست. و لذا به نظر ما این آیه دلالتش خوب است.

**دلالت آیه "اوفوا بالعهد" بر وجوب عمل به وعد انشائی تمام است**

اوفوا بالعهد هم راجع به وعد انشائی دلالتش خوب است. وعد انشائی که تعهد باشد. تعهد سپرد، تعهد یعنی ملتزم شد، وعد انشائی التزام است دیگه.

پس دلالت آيات و روایات بر حرمت خلف وعد تام است ولی چرا فقهاء فتوی ندادند. مشهور معاصرین خیلی‌ها احتیاط کردند: ‌آقای سیستانی، آقای وحید، آقای زنجانی احتیاط واجب کردند که خلف وعده نشود البته با تفاصیلی که بعدا ان‌شاءالله خواهیم گفت.

**جلسه 8-61**

**چهار‌شنبه - 14/09/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که خلف وعد چه خلف وعد اخباری، ‌چه خلف وعد انشائی حرام هست یا حرام نیست؟

ما عرض کردیم گاهی وعده جنبه اخبار دارد، خبر می‌‌دهد از این‌که من فردا منزل شما خواهم آمد یا به شما قرض خواهم داد، التزامی ندارد. گاهی نه، ‌وعده انشائی و التزامی است، ‌قول می‌‌دهم که فردا به شما قرض بدهم. وعده اخباری داخل در بحث صدق و کذب می‌‌شد، اما وعده انشائی داخل در صدق و کذب نمی‌شد اما به مناسبت چند روایت مطرح کردیم که کسی که خلف وعده بکند گناه کرده. آیه قرآن هم که بود که لم تقولون ما لاتفعلون کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاتفعلون یا اوفوا بالعهد که شامل وعد انشائی می‌‌شود چون در وعد انشائی شخص متلزم و متعهد می‌‌شود به یک فعل.

[سؤال: ... جواب:] روایات خلف وعد اطلاق دارد. آن روایتی که می‌‌گفت کسی که وعده بدهد و خلف وعده کند، فبمقت الله بدأ و لسخطه تعرض، ‌اطلاق دارد. ولی اوفوا بالعهد شامل وعده اخباری نمی‌شود چون وعد اخباری متضمن تعهد نیست فقط وعد انشائی را می‌‌گیرد.

**با این‌که مقتضای صناعت وجوب وفاء به وعده اخباری است اما اگر واجب بود بین فقهاء‌ و متشرعه منتشر و مشهور می‌شد**

مقتضای صناعت قول به وجوب وفاء به وعده است. اما چه شده است که مشهور قائل به وجوب نشدند؟ متشرعه هم برای‌شان واضح نیست وجوب وفاء به وعده. شما ببینید! دروغ همه می‌‌گویند حرام است، ‌بچه‌ها هم می‌‌گویند دروغگو دشمن خداست، اما کسی نگفته خلف وعده‌کن دشمن خداست. فوقش می‌آیند می‌‌گویند این وعده‌هایش اعتبار ندارد، وعده الکی می‌‌دهد، اما دشمن خدا نمی‌کنند کسی را که خلف وعده بکند. و متشرعه خودشان را ملزم نمی‌دانند به وفاء به وعده. اول که آمدند قم احساس غریبی می‌‌کردند، ‌به همدیگر گفتند، ‌حالا باجناغ هستند، ‌رفیق هستند‌، گفتند هفته‌ای یک جلسه‌ای قول بدهید روزهای مثلا تعطیل داشته باشیم، حالا خانوادگی که در شهر غریب به ما سخت نگذرد. یکی دو جلسه هم برگزار شد، ‌بعد دیدند هزینه‌اش سنگین است، یک هفته این دعوت نکرد، ‌یک هفته او دعوت نکرد، همه چیز بهم خورد. یک وقت تراضی است، خب اشکال ندارد چون حق موعودله هست، ‌اگر موعودله خودش راضی بشود به خلف وعده توسط وعده‌کننده که اشکال ندارد. ولی اگر نه، ‌ناراضی هستند بقیه، یک نفر در این‌ها خیلی اقتصادی است، می‌‌گوید می‌‌خواهد برنامه را بهم بزند، ‌خودش هم سور خورده، ‌همه جا رفته، ‌نوبت خودش که شده، ‌دیگه می‌‌خواهد بهم بزند. احساس گناه نمی‌کنند متشرعه. یک احساس زرنگی و نامردی ممکن است بکنند اما احساس گناه نمی‌کنند. این واقعا همین‌طور است.

آقای خوئی فرموده این دلیل خامس ما است. ما غیر از ادله اربعه یک دلیل خامس هم داریم، ‌تعبیر می‌‌کند نسمیه بالدلیل الخامس و آن این است که لو کان لبان. اگر وفاء به وعده واجب بود، ‌خلف وعده حرام بود، ‌لبان و انتشر و اشتهر.

[سؤال: ... جواب:] روایات هست اما بین فقهاء مشهور نشد وجوب وفاء ‌به وعد‌، بین متشرعه مشهور نشد.

انصافا این اشکال، ‌قوی است. و وعده‌های اخباری که در او التزام و تعهد نیست، ‌انسان یا مطمئن می‌‌شود به این‌که واجب نیست یا حداقل این به مثابه قرینه لبیه است که ظهور پیدا نکند این روایات در شمول نسبت به وعده اخباری.

**وفاء به وعده‌های انشائی قدرمتیقن از روایاتی است که قابل حمل بر کراهت نیست. بنابراین احتیاط واجب وجوب وفاء به این وعده‌ها می‌باشد**

اما وعده‌های انشائی التزامی: متعهد می‌‌شوم، ملتزم می‌‌شوم شما وقتی خانه بخری به شما قرض بدهم، ‌او بیچاره هم می‌‌رود خانه می‌‌خرد، ‌بعد می‌آید آقا! خانه خریدیم‌، می‌‌گوید مبارک است ان‌شاءالله. می‌‌گوید یک مقدار پول نیاز داریم، می‌‌گوید خدا ان‌شاءالله می‌‌رساند. می‌‌گوید آخه شما قول دادی به ما قرض بدهی، می‌‌گوید خب حالا آن موقع فکر می‌‌کردم جور است قول دادم، ‌الان جور نیست. خب چرا ما ملتزم نشویم به وجوب وفاء‌ به وعده‌های التزامی. حداقل این است که مثل بسیاری از مراجع معاصر که احتیاط واجب کردند احتیاط واجب بشود. آخه این تعبیرهای فبمقت الله بدأ و لسخطه تعرض، ‌کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاتفعلون، ‌گذشتن از این‌ها کار آسانی نیست. حالا این را حمل کنیم بر وعده‌های انشائی که مصداق اوفوا بالعهد است، ‌بگوییم شامل وعده‌های اخباری نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] ‌وعده‌های اخباری قول و التزامی نمی‌دهد به طرف، خبر می‌‌دهد در آینده این کار را برای شما می‌‌کنم. آنجا التزام قوی است بر عدم وجوب. وعده انشائی این قدرمتیقن از این روایات است. اوفوا بالعهد، ‌آیه شامل وعده التزامی و تعهدی می‌‌شود. فبمقت الله بدأ‌ و لسخطه تعرض، قال الله تعالی کبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاتفعلون بگوییم مکروه است خلف وعد؟‌ با این لسان می‌‌سازد؟

**وعده اخباری، اخبار از فعلی است در آینده که به نفع شخص مخاطب است**

[سؤال: ... جواب:] به شما می‌‌گویند این هفته قم هستی بیاییم منزل‌تان؟ می‌‌گویی قم هستیم تشریف بیاورید. داری خبر می‌‌دهی که ما قم هستیم. اخبار از فعلی در آینده که به نفع آن شخص مخاطب هست، ‌به این می‌‌گویند وعد اخباری. ... وَعَدَه دیگه. خدا که می‌‌گوید من عمل صالحا ندخله جنات تجری من تحتها الانهار، ‌خب این اخبار است دیگه، ‌خدا همین را می‌‌گوید که ان الله لایخلف المیعاد. اخبار نیست؟ خدا وقتی می‌‌گوید من عملا صالحا ندخله جنات یعنی مردم! متعهد می‌‌شوم؟‌ مرد است و قولش؟‌ این است؟‌ اخبار است منتها همین اخبار مصداق ان الله لایخلف المیعاد است. ... وعد انشائی تعهد است، متعهد می‌‌شوم. می‌‌گوید آقا! من خانه بخرم قول می‌‌دهی به من قرض بدهی؟ می‌‌گوید قول می‌‌دهم. خب این تعهد است. خانه خرید او قرض نمی‌دهد. اخباری:‌ می‌‌گوید تو خانه بخر من به تو قرض می‌‌دهم. انشاء التزام نمی‌کند، نمی‌گوید متلزم می‌‌شوم، نمی‌گوید که من به تو یک تعهدی می‌‌دهم. تعهد یک اعطاء حق می‌‌کند به طرف مقابل، ‌یعنی من برای تو ملتزم می‌‌شوم به این کار، یک نوع حقی را به طرف مقابل می‌‌دهد. اما وعد اخباری صرفا اخبار است، می‌‌گوید من به تو قول ندادم، ‌فکر کردم قم هستم، ‌شما پرسیدی جمعه قم هستی بیاییم خانه‌ات؟ من هم فکر نمی‌کردم که این جمعه کار داشته باشم خارج قم، گفتم بله قم هستم، ‌قولی به شما ندادم، ‌تعهدی به شما نسپردم. این می‌‌شود وعد اخباری.

[سؤال: ... جواب:] می‌‌گوید فردا می‌آیی مغازه؟ می‌‌خواهد بیاید مغازه‌اش جنس بخرد. فردا می‌آیی؟ می‌‌گوید می‌آیم. من متعهد نشدم به شما که بیایم اما خبر دادم که فردا می‌آیم. حالا فردا کار پیش آمد نیامدم، می‌‌گوید عجب آدم بدقولی هستی؟‌ کدام بدقول، ‌من که التزامی به شما ندادم. می‌‌توانستی شما از من بپرسی که این همسایه‌ات فردا می‌آید؟ او هم ممکن بود خبر داشتم بگویم می‌آید، ‌حالا از خودم سؤال کردی، خودت فردا می‌آیی؟ گفتم می‌آیم. قولی ندادم خبر دادم. این می‌‌شود وعد اخباری. اما وعد انشائی یعنی قول می‌‌دهد، ‌تعهد می‌‌دهد.

و لذا همان‌طور که آقای سیستانی دارند، ‌آقای زنجانی دارند، ‌آقای وحید دارند، الاحوط وجوبا حرمة‌ خلف الوعد. منتها ما می‌‌گوییم حرمة‌ خلف الوعد الانشائی. وعد اخباری این خیلی ارتکاز واضح متشرعی است که حق‌آور نیست.

[سؤال: ... جواب:] وعد اخباری اگر من فکر بکنم که عمل خواهم کرد بعد عمل نکنم، ‌این حرام نیست از حیث کذب. ... بالاخره ارتکاز قوی است در وعد اخباری که آقا! من یک حرفی زدم فکر می‌‌کردم انجام خواهد شد. شما از من سؤال کردی من خبر دادم، ‌من قولی به شما ندادم، ‌ارتکاز عقلائی هم بر عدم وجوب وفاء ‌است، من قولی به شما ندادم. و لذا انصراف دارد این روایات به وعد انشائی.

[سؤال: ... جواب:] هر اخباری که مضمونش فعل این شخص هست به نفع مخاطب، ‌اسمش وعد اخباری است. حالا اگر مضمونش فعل آخری بود، من می‌‌گفتم شما منزل بخر، مطمئن باش این دوست مشترک ما به تو قرض خواهد داد، این اخبار است ولی چون فعل من نیست نمی‌گویند وعد. ولی هیچ فرقی نمی‌کند با این‌که من بگویم شما خانه بخر، ‌من به تو قرض می‌‌دهم بدون این‌که بخواهم ملتزم بشوم. ... حالا ظهور وعد در انشاء ممکن است باشد یک بحث دیگر است. ظهور وعد در انشاء همه جا نیست. می‌‌گوید فردا می‌آیی درس؟ می‌‌گوید می‌آیم. دارد خبر می‌‌دهد که درس می‌آیم. بله به نفع این آقا هم هست که این شخص فردا درس می‌آید چون می‌آید اشکالاتش را از او می‌‌پرسد یا پول نیاورده، ‌کرایه ماشین نیاورده می‌آید کرایه ماشینش را از این می‌‌گیرد اما این قول نداده صرفا اخبار کرده که فردا می‌آیم درس.

[سؤال: ... جواب:] حالا هرکجا ظهورش در التزام و تعهد باشد ما قبول داریم اما همه جا ظهور در التزام و تعهد ندارد.

[سؤال: ... جواب:] این‌که آثار حقوقی ندارد که شکایت نمی‌تواند بکند پیش قاضی که ایشان به من قول داد به من قرض بدهد نداد، ببریدش زندان، نه، این همچون اثر حقوقی ندارد. اما فقهاء حتی قائل به وجوب هم نشدند که واجب است وفاء به این عهد. اصلا در کلمات‌شان مطرح است. به عنوان واجبات ذکر نکردند در حالی که درصدد بیان واجبات بودند. و خود فقهاء هم مطرح کردند نگاه کنید، ‌اصلا لم یرد فی السنة‌ الفقهاء ‌وجوب الوفاء بالوعد. ... واضح بود واجب است وفاء ‌به وعد، ‌نگفتند ولی حرمت کذب را گفتند! وجوب صله رحم را گفتند، آن‌ها واضح بود گفتند، ‌وجوب وفاء به وعد واضح بود نگفتند بعدا یواش یواش اصلا نسیا منسیا شد!

**جاعل در عقد جعاله می‌تواند قبل از عمل اجیر از وعده خود منصرف شود، اما این‌که بعد از عمل اجیر نمی‌تواند منصرف شود بخاطر احترام عمل مسلمان است نه بخاطر حرمت کذب**

[سؤال: ... جواب:] قبل از این‌که او عمل بکند پشیمان شدی، گفت من ردّ‌ علیّ‌ سیارتی فله کذا، بعد شب رفت خوابید دید عجب جُعلی تعیین کرده، ‌نصف پول ماشین را باید بدهد به این کسی که ماشینش را پیدا کند. اعلامیه داد که ما پشیمان شدیم من رد علی سیارتی فله کذا باطل شد، اشکال دارد؟ وعده داده بود دیگه. یا حتی به شخص خاصی، بگوید شما اگر ماشین من را برگردانی به شما اینقدر پول می‌‌دهم، او هم بنده خدا آماده شد از فردا برود دنبال ماشین این را پیدا کند، ‌او هم زنگ زد به او که نمی‌خواهی بروی، ‌من پشیمان شدم، می‌‌خواهی برو برو اما پولی در کار نیست. خلف وعد است دیگر. ... اما تعهدی نسپرده بود که برنگرد از این حرف. اما وقتی او رفت رد سیاره کرد او دیگه از وعده خارج می‌‌شود، ‌عمل انسان محترم است و وقتی شما طلب کردی عمل محترمی را که ارزش مالی دارد، ‌او مستحق اجرت است، ‌اگر اجرت تعیین کردی و لو به عنوان مستحق، ‌او مستحق جعل است و این متضمن شکایت حقوقی خواهد بود که او شکایت از شما می‌‌تواند بکند که این آقا جعل را به من نداد. بعد از عمل آن شخص که دیگه از وعده خارج می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] یعنی شما وقتی که به من قول می‌‌دهی اگر خانه بخرم به من ده ملیون وام بدهی، ‌بعد پشیمان می‌‌شوی، مصداق من وعد فاخلف فبمقت الله بدأ و لسخطه تعرض نیستی؟‌ بالاخره خلف کردی وعد را دیگه. ملتزم شدی قرض بدهی یعنی ملتزم شدی بر التزام خودت و الا التزام نیست که من فعلا به تو می‌‌گویم قرض می‌‌دهم ولی هر لحظه ممکن است پشیمان بشوم، ‌حقم هم هست پشیمان بشوم، ‌این خلاف ظاهر وعد انشائی است.

از این بحث بگذریم.

**جهت ششم: مبالغه**

**اگر قرینه عرفیه بر مبالغه باشد، مبالغه دروغ نیست**

بحث دیگر راجع به مبالغه است که مرحوم شیخ فرموده مبالغه دروغ نیست. المبالغة لیست من الکذب و ان بلغت ما بلغت. می‌‌گوید که صدبار به تو گفتم این کار را نکن گوش ندادی، ‌او هم خیلی دقیق است، می‌‌گوید ببین من حساب کردم تو یازده بار گفتی، من نوشتم اینجا، چرا دروغ می‌‌گویی؟ می‌‌گوید صدبار مبالغه است دروغ نیست. اما باید قرینه عرفیه بر مبالغه باشد. و الا قرینه عرفیه بر مبالغه نباشد مبالغه هم دروغ است. شما از خبر درگذشت پدر دوست‌تان متاسف شُدید اما نه خیلی زیاد، ‌تاسف شَدید نه، پیام می‌‌دهید دوست گرامی! ما از درگذشت والد گرامی‌تان شدیدا متاسف شدید، ‌این چه قرینه بر مبالغه است؟ چرا دروغ می‌‌گویی، ‌بگو متاسف شدی، ‌شدیدا متاسف نشدی. حتی اگر متاسف نشدی بگویی متاسف شدم باید قرینه عرفیه باشد که این تعارفات هست بین مردم و الا اگر آنجا هم قرینه نباشد متاسف نشدی برای چی می‌‌گویی متاسف شدم؟

خدا رحمت کند مرحوم حاج آقا حسین قمی که اسوه‌ای بود در تحرز از کذب. می‌‌خواستند برای یکی از علماء نامه بنویسند که ما از خبر درگذشت همسرتان یا برادرتان متاسف شدیم، ‌ایشان گفت نه، ‌ننویسید، ‌من احساس نمی‌کنم متاسف شدم. یک مقدار فکر کرده بود گفته بود حالا بنویسید چون فکر چیزهایی را کردم یک مقدار متاسف شدم الان بنویسید.

پس مبالغه قرینه می‌‌خواهد. همین‌جوری ما تعارف به همدیگر رد و بدل می‌‌کنیم، ‌یک وقت قرینه عرفیه است بر تعارف، البته این‌که نزدیک منزل می‌‌رسی می‌‌گوید بفرمایید او اصلا مقسم صدق و کذب نیست‌، او انشاء است، او مهم نیست. ولی اگر حالت اخبار پیدا کند، خوشحال می‌‌شویم تشریف بیاورید‌ در حالی که خوشحال نمی‌شوید دروغ است. مگر عرض کنم آنقدر از این دروغ‌ها بگویند که دیگه قرینه بر هزلش ظاهر بشود. می‌‌شود اخبار مع القرینة علی الهزل. تعارف که جدی نیست یک نوع هزل است.اما قرینه نباشد دروغ است.

**ادات مبالغه باید عرفی باشد مانند صد بار. و لذا مثلا صد و چهار بار از ادات مبالغه نیست**

[سؤال: ... جواب:] بله دیگه صد بار ادات مبالغه است. سبعین مرة در لغت عربی ادات مبالغه است. اما اگر بگوید ثمانین مرة‌ ادات مبالغه نیست، ‌به جای صد بار بگوید صد و چهار بار ادات مبالغه نیست، می‌‌شود دروغ. و لذا اگر بگوید مشتاق دیدار فلانی هستی؟ می‌‌گوید کمی ولی وقتی به او می‌‌رسد می‌‌گوید ما اشفقنا الیک؟! چی ما اشفقنا الیک؟ چرا دروغ می‌‌گویی. مشتاق دیدار هست اما بگوید خیلی مشتاق دیدار شما هستم، ‌شما کی خیلی مشتاق دیدار هستی؟

[سؤال: ... جواب:] مبالغه‌ای که قرینه عرفیه بر مبالغه هست که در قرآن هم هست. مثلا ان تستغفر لهم سبعین مرة فلن یغفر الله لهم یا لو یعمر احدهم الف سنة. این مبالغه است یعنی می‌‌خواهند زیاد عمر کنند. بهرحال که مبالغه در استعمالات عربی زیاد است و در روایات هم من الان یک لفظ خاصی یادم نیست که دقیقا مبالغه باشد. حتما هست. ... آن تعلیق بر محال است برای این‌که بگوید واقع نمی‌شود. لن یدخلوا الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط، ‌تعلیق بر محال می‌‌کند که می‌‌خواهد بگوید واقع نمی‌شود. مبالغه در روایات هست. الغیبة اشد من الزنا حیثی است، گفته در زنا حق الله است توبه کنی بخشیده می‌‌شود اما غیبت حق الناس است باید مغتاب بالفتح راضی بشود. ولی در جاهای دیگر هست که مثلا درهم ربا اشد عند الله من سبعین زنیة‌ این یک نوع مبالغه است، ‌یعنی خیلی گناه بزرگی است. حالا برای همین من نمی‌خواستم مثال بزنم. هر مثالی بزنم می‌‌گویید شاید مبالغه نباشد. قاعده کلی این است که قرینه بر مبالغه بود دیگه دروغ نیست ولی بدون قرینه بر مبالغه می‌‌شود دروغ و حرام.

**"انا لانعلم منه الا خیرا" مبالغه نیست**

[سؤال: ... جواب:] حالا زیارت ناحیه مقدسه اگر صادر شده باشد، ‌این جمله که لابکین علیک بدل الدموع دما یعنی اگر اشکم خشک بشود، به جایش خون گریه می‌‌کنم. بد نیست، یک مثال بدی نیست برای مبالغه. انا لانعلم منه الا خیرا این مبالغه نیست. این را بعضی‌ها شبهه می‌‌کنند، ‌آقای زنجانی نمی‌گویند‌، کلا نمی‌گویند‌، شبهه می‌‌کنند. بعد هم فرق هم که نمی‌شود بین افراد گذاشت خود این سیاسی می‌‌شود، نمی‌گویند. ولی آن‌هایی که می‌‌گویند توجیه کردند، ‌هست در کلمات، می‌‌گوید انا لانعلم منه الا خیرا، ‌چون این موالی اهل بیت بود و احتمالا از گناهانش توبه کرده باشد و یا خدا قبل از مرگ بخشیده باشدش. غیر از خیر چیز دیگری نمی‌دانیم، ‌بقیه را نمی‌دانیم شاید بقیه را خدا بخشیده باشد. حالا این‌جور توجیه کردند.

**جهت هفتم: مسوغات کذب**

مطلب دیگر این است که مسوغات کذب را علماء‌ که ذکر کردند اهمش سه چیز است:

**مسوغ اول: اصلاح ذات البین**

یکی اصلاح ذات البین است. شکی نیست که کذب برای اصلاح ذات البین جایز است و لو سبب منحصر اصلاح ذات البین نباشد. راه‌های دیگری دارد اصلاح ذات البین‌، نه، احساس می‌‌کنی راحت‌تر است دروغ بگویی. با هم اختلاف دارند به این آقا می‌‌گویید فلانی چقدر ذکر خیر شما می‌‌کند، ‌هر بار دیدیمش گفت روم نمی‌شود بروم پیشش عذرخواهی کنم دستش را ببوسم‌ و الا می‌‌رفتم. این هم که می‌‌شنود اولش بد و بیراه می‌‌گوید می‌‌گوید بیخود کرده. بعد می‌‌روی سراغ او، می‌‌گویی فلانی همین الان پیشش بودم، ‌اینقدر ناراحت است از این‌که با شما رابطه‌اش بهم خورده، ‌اینقدر به شما ابراز علاقه می‌‌کند، ‌حیف است او اینقدر شما را دوست دارد شما از او دوری می‌‌کنی. خلاصه اینقدر این حرف‌ها را می‌‌زند که باورشان می‌‌شود می‌آیند با هم آشتی می‌‌کنند.

**گاهی اصلاح ذات البین از احد الطرفین است نه از شخص ثالث**

اصلاح ذات البین گاهی از شخص ثالث رخ می‌‌دهد، ‌گاهی نه، احد الطرفین اصلاح ذات البین می‌‌کند. حالا راه‌هایی دارد یک راهش این است که به طرف بگوید من به تو ظلم کردم با این‌که می‌‌داند که مظلوم است. اتفاقا در روایت داریم که امام علیه السلام می‌‌فرماید بد می‌‌کنند دو تا مؤمن که با هم اختلاف دارند، با هم آشتی نمی‌کنند. یکی ظالم است یکی مظلوم. ظالم بد می‌‌کند، روشن است، ‌مظلوم چرا بد می‌‌کند؟ روایت این‌جوری می‌‌گوید، ‌اتفاقا روایت سندش هم خوب است، ‌سندش را بخوانم: خصال از احمد بن زیاد بن جعفر همَدانی یا همْدانی، باید بررسی کرد، ‌همَدان ‌که مشخص است کجاست، همْدان‌ که یک قبیله‌ای هستند در یمن. احمد بن زیاد بن جعفر همدانی یا همدانی که صدوق زیاد از او نقل حدیث می‌‌کند، ‌در مشیخه‌اش هم ذکر کرده و رضی الله عنه هم می‌‌گوید، ‌اتفاقا در کمال الدین صفحه 269 می‌‌گوید کان رجلا ثقة دیّنا فاضلا. پس مشکلی ندارد. عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن محمد بن حمران. محمد بن حمران غیر از این‌که از مشایخ ابن عمیر است نجاشی توثیقش کرده. چون محمد بن حمران بن نهدی است. عن ابیه. او هم به نظر ثقه است. عن ابی جعفر علیه السلام قال ما من مؤمنین اهتجرا فوق ثلاث الا و برئت منهما فی الثالثة.

از روایات استفاده می‌‌شود که هجر مؤمن بیش از سه روز حرام است. لاهجر بعد ثلاث. روایت داریم. این روایت هم می‌‌گوید ما من مؤمنین اهتجرا فوق ثلاث الا و برئت منهما. امام می‌‌گوید من برئ هستم از این دو مؤمنی که از سه روز بیشتر قهر می‌‌کنند. آقای سیستانی هم احتیاط واجب دارد که قهر می‌‌کنید بیش از سه روز قهرتان طول نکشد.

[سؤال: ... جواب:] آقای خوئی استاد این فن است، ‌هرجا به این احکام می‌‌رسد می‌‌گوید لو کان لبان، ‌پس معلوم می‌‌شود این حکم الزامی نیست حمل بر استحباب می‌‌کند.

ما من مؤمنین اهتجرا فوق ثلاث الا و برئت منهما فی الثالثة قیل هذا حال الظالم، آن ظالم معلوم، ‌فما بال المظلوم؟ یکی‌شان مظلوم است. یک وقت دفاع می‌‌خواهد از خودش، یعنی اگر برود با او آشتی بکند برایش حرجی است یا مستلزم تعدی بیشتر است. یک زنی است اگر با شوهرش آشتی بکند شروع می‌‌کند کتک زدن، ‌این‌ها با هم قهر باشند بهتر است. ولی بحث دفاع نیست می‌‌گوید خوشم نمی‌آید می‌‌خواهم قهر باشم. اینجا امام می‌‌فرماید برئت منهما، ‌قیل هذا حال الظالم، فما بال الظالم؟ آن‌که ظلم شده دلش پر است نمی‌خواهد آشتی کند. فقال بال المظلوم لایصیر الی الظالم فیقول انا الظالم حتی یصطلحا. چرا این مظلوم نمی‌رود پیش ظالم بگوید من ظالم، من بد، بیا آشتی کنیم.

[سؤال: ... جواب:] اصلا کذب است دیگه.

**روایات تجویز دروغ در اصلاح ذات البین گرچه ضعیف هستند اما مستفیضند. دلالتش هم تجویز کذب است مطلقا و لو راه‌ دیگری برای اصلاح باشد**

روایات متعدده‌ای داریم که بعضش معتبره هم هست. می‌‌گوید المصلح لیس بکذاب. حاکم است. سند هم تام است. صحیحه معاویة بن عمار عن ابی عبدالله علیه السلام المصلح لیس بکذاب. روایات دیگر هم داریم.

[سؤال: ... جواب:] المصلح لیس بکذاب یعنی المصلح کاذب اما لیس بکذاب؟ آقا! المصلح لیس بکذاب یعنی حرام نیست کارش.

روایات دیگر داریم نوعا سندش ضعیف است. یا علی! ثلاث یحسن فیهن الکذب المکیدة فی الحرب. الحرب خدعة. در آن روایت هست که حضرت علی یک جنگجویی آمد، ‌به او فرمود که شما آدم شجاع، نیازی هست که محافظ برای خودت بیاوری؟ او هم نگاه کرد پشت سرش ببیند مگه محافظ دارد، در نقل این‌جور هست که حضرت با شمشیر به او زد. در روایت هست که به پیامبر که عرض کرد پیامبر فرمود الحرب خدعة. این روایت می‌‌گوید ثلاث یحسن فیه الکذب المکیدة فی الحرب و عدتک زوجتک که این را خواهیم رسید و الاصلاح بین الناس. ولی نوعا این سند این روایات ضعیف است. حالا با کثرت روایات ممکن است شما اطمینان به صدور پیدا کنید. ولی آن روایتی که سندش خوب بود یکی همین بود که المصلح لیس بکذاب یکی هم آن روایتی که ما بال المظلوم که قبلا خواندیم.

این بحث ندارد. اگر دو نفر اختلاف دارند، اصلاح بین این‌ها، شما فرض کنید پدر و مادرتان با هم اختلاف پیدا کردند خدایی ناکرده، یک دروغ برو از مادر به پدر بگو. حالا او گفت برو به بابات بگو نامرد، عذر می‌‌خواهم‌، مثال زدیم، جسارت نباشد. شما می‌آیید به پدرتان می‌‌گویید مادر چقدر ناراحت است از این‌که با شما اختلاف پیدا کرده، مدام می‌‌گوید دوست دارم ببینمش، خیلی مرد خوبی است، یک دروغ از اینجا به آنجا می‌‌روید تحویل می‌‌دهید‌، یک دروغ از این ور به آن طرف، می‌‌شود اصلاح ذات البین.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق دارد. کذب لاصلاح ذات البین جایز است مطلقا نه از باب تزاحم و لو بتوانید توریه کنید، و لو راه دیگری داشته باشد برای اصلاح.

**مسوغ دوم: وعده به زوجه**

مجوز دوم کذب، مرحوم شیخ فرموده ورد فی اخبار کثیرة جواز الوعد الکاذب مع الزوجة بل مطلق الوعد، و لو اولاد، و لو پدر و مادر، و لو برادر و خواهر و الله العالم. چرا و الله العالم؟ چون سه تا روایت است، ‌هر سه تا سندش ضعیف است. تازه دو تا هم ممکن است یک روایت باشد با دو سند. بخوانم سریع این سه تا روایت را:

روایت اول همان 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 باز سندش ضعیف است، ‌در خصال هست، ‌دارد 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. حالا بنده خدا دل خوش است یک خبر می‌‌دهد، ‌نه آقا! درست نیست، چه کار داری تو ذوقش می‌‌زنی. این و تکذیبک الرجل عن الخبر ظاهرش این است. من معنای دیگری فعلا نمی‌فهمم. این دو روایت.

روایت سوم این روایت است: صفوان عن ابی مخلد السراج عن عیسی بن حسّان. حالا ابی مخلد سراج را می‌‌گوییم از مشایخ صفوان است به زور آن مبنای ما وفاقا للسید السیستانی و السید الزنجانی که مشایخ ما روی عنه الصفوان ثقة که شیخ طوسی در عدة گفته، ‌درست بکنیم. همه هم قبول ندارند، ‌امام و آقای خوئی قبول ندارند، می‌‌گویند مشایخ صفوان هم مثل بقیه است. حالا به نظر ما قابل تصحیح است. ولی این عیسی بن حسان دیگه این جزء مشایخ صفوان نیست‌، با واسطه صفوان از او نقل کرده. روی عنه الصفوان شاملش نمی‌شود. و لذا این سند ضعیف است. آن وقت در این روایت دارد:‌ أو رجل، می‌‌خواهد بگوید کل کذب مسئول عنه یوما الا کذبا فی ثلاثة، ‌سومیش این است: رجل وعد اهله شیئا و هو لایرید ان یتم لهم. اینجا دارد وعد اهله، اهله اعم از زوجه است. به پسرش به دخترش، مدام می‌‌گوید که خوب درس بخوان برات دوچرخه می‌‌خرم، ‌او هم بیچاره درس می‌‌خواند، ‌این هم دوچرخه که سهل است، ‌هیچی براش نمی‌خرد.

**بخاطر ضعف سند روایات، وعده به زوجه از مسوغات نیست**

این روایات سندش ضعیف است. اگر سندش خوب بود، می‌‌گفتیم چه وعد اخباری، ‌چه وعد انشائی، ‌با زوجه یا با اهل خلفش حرام نیست، استثناء‌ می‌شد. و لو وعد اخباری، بدانی خلاف می‌‌کنی، بدانی تقلب می‌‌کنی اشکال ندارد. ولی چون سند روایت ضعیف است متلزم نمی‌شویم. اگر سندش خوب بود می‌‌گفتیم یحرم الا مع الزوجة.

[سؤال: ... جواب:] حداقل وعد اخباری مع البناء علی التخلف که کذب است، ‌او که همه باید بگویند حرام است. بابا دارد می‌‌گوید لاکذب الا فی عدتک زوجتک، کذب حرام است مگر در کذب در وعده با زوجه، این حرام نیست.

الحمدلله سند این روایات ضعیف است و الا زن‌ها می‌‌شوریدند علیه ما.

اما سومین مجوز کذب ان‌شاءالله هفته آینده.

**مسوغ سوم: موارد ضرورت**

**جلسه 9-62**

**چهار‌شنبه - 21/09/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به مستثنیات دروغ بود.

رسیدیم به مستثنای سوم از دروغ که دورغ در موارد ضرورت هست.

راجع به دروغ در موارد ضرورت ظاهر عبارت مرحوم شیخ انصاری این است که مراد ایشان از ضرورت اعم از ضرر و ضرورت و تزاحم است. از لابلای کلمات ایشان فهمیده می‌‌شود که می‌‌گویند کذب جایز است عند الضرورة، مرادشان این است که یا ضرورت عرفیه باشد که عرف بگوید ناچارم، نمی‌توانم دروغ نگویم که دلیل جوازش رفع ما اضطروا الیه است یا برای دفع ضرر از خودش یا از مؤمن آخر که روایاتی داریم که أمرّ بالعشّار، آن کسی که عشر می‌‌گرفت، ‌اگر مالی همراهم بود عشر آن را می‌‌گرفت، ‌حالا یا به عنوان زکات یا به عنوان مالیات، ‌سؤال می‌‌کند که من اگر قسم دروغ بخورم که من چیزی همراهم نیست دیگه نمی‌گردد، حضرت فرمود (در روایات این هست، به حسب نقل روایات که بعدا می‌‌خوانیم) دروغ بگو و قسم دروغ بخور فانه احلی من الزبد، ‌از سرشیر هم شیرین‌تر هست. بعد می‌‌گوید که برای رفیقم هم می‌‌توانم همین کار را بکنم؟ حضرت فرمود اشکال ندارد، یک قسم دروغ هم بخاطر رفاقت بخور. این‌که ضرورت نیست، دفع ضرر از خودش یا از مؤمن دیگر است.

گاهی باب تزاحم است. تزاحم می‌‌شود بین دروغ و یک حرام دیگر. اگر آن حرام دیگر تزاحم پیدا کرد با دروغ، ‌مرجحات باب تزاحم را حساب کنند مساوی بودند جایز می‌‌شود کذب. آن حرام دیگر اشد حرمة بود، ‌متعین می‌‌شود کذب.

یک فرض هم مورد حرج هست. گاهی اگر دروغ نگوید مشقت شدیده دارد بر او. در یک شرائطی گیر کرده، حالا رفته فرض کنید ازدواج موقت کرده، ‌خانمش شک کرده، می‌‌گوید قسم بخور که من زن نگرفتم، حالا گاهی از باب ضرورت جایز می‌‌شود، ‌گاهی از باب دفع ضرر، گاهی از باب حرج. می‌‌گوید زندگیم را سیاه می‌‌کند اگر من قسم دروغ نخورم.

**در موارد ضرورت عرفیه، عقل حکم به جواز کذب نمی‌کند چون در این موارد، اختیار سلب نمی‌شود. علاوه بر این‌که خلاف امتنان در حدیث رفع هم هست**

مرحوم شیخ انصاری بطور کلی گفته دلیل بر جواز کذب در موارد ضرورت‌، عقل و اجماع و کتاب و سنت است. و این خیلی عجیب است. اگر حتی مقصود مرحوم شیخ از ضرورت همان ضرورت به معنای اخص بود که با رفع ما اضطروا الیه می‌‌خواهیم حلال کنیم، او هم بود باز دلیل عقل نبود. گاهی انسان اگر دروغ نگوید کشته می‌‌شود، ‌اینجا بعید نیست عقل مجوز کذب را صادر کند اما ضرورت‌های عرفیه که عرف می‌‌گوید ناچارم، مثل ضرورت اکل میته چه جور عرف می‌‌گوید ناچارم قرآن می‌‌گوید جایز است، آن‌جور ضرورت را شرع باید بگوید یا عقلاء بگویند جایز است شرع هم امضاء کند، عقل چه کاره است بگوید جایز است؟ عقل اصلا حکم نمی‌کند. عقل بگوید شارع به تو گفت کذب حرام است، ‌فرض این است که شارع گفته کذب حرام است، عقل بگوید تو ناچاری دروغ بگویی، من بگویم دروغ بگو؟ آقای عقل! این ناچاری ناچاری عرفی است نه ناچاری تکوینی که مسلوب الاختیار بکند من را. عقل چطور حکم می‌‌کند؟ و الا رفع عن امتی امتنان معنا ندارد. رفع عن امتی ما اضطروا الیه یعنی ما می‌‌توانستیم رفع نکنیم حکم را در مورد اضطرار ولی امتنان بر امت من گذاشته شد این حکم رفع شد.

[سؤال: ... جواب:] در تزاحم بله، در تزاحم اهم و مهم است و حکم عقل است. نه، ‌ضرورت‌های عرفیه را عرض کردم.

اجماع هم که دلیل تعبدی نیست، ‌مستند به کتاب و سنت است. پس باید برویم سراغ کتاب و سنت.

[سؤال: ... جواب:] ضرورت‌های عرفیه. ببینید! حرج یک مشقت شدیده زاید بر متعارف است. یک مقدار که سختی خیلی زیاد شد عرف می‌‌گوید نمی‌توانم. اگر به شما بگویند آب وضوء باید تهیه کنی، این‌که بخواهی دو سه فرسخ پیاده بروی، ‌آب وضوء تهیه کنی، این حرج است اما اگر بگویند یک چاه در یک زمین سخت، ‌بیست متر چاه بکن تا به آب برسی، می‌‌گویی نمی‌توانم، اصلا نمی‌گویی خیلی برایم سخت است، می‌‌گویی نمی‌توانم. چون خیلی اوج گرفت شد مشقت، ‌به حدی رسید که عرف می‌‌گوید نمی‌توانم. لایکلف الله الا وسعها، رفع ما لایطیقون، برای همین موارد است. منتها رفع ما لایطیقون معمولا در واجبات بعید نیست بکار برود، واجباتی که طاقت انجامش را ندارید رفع شده. رفع ما اضطروا الیه در محرمات بکار می‌‌رود که تحریمی که مورد اضطرار است شما مرتکب بشوید رفع شده است از شما.

ما برای بررسی کتاب و سنت راجع به این مسوغ سوم کذب بهتر است که هر چهار فرض را بحث کنیم: حرج، ‌ضرر، تزاحم، ‌ضرورت عرفیه.

**جواز کذب در موارد حرج**

**حرج مساوق با عجز عرفی نیست**

راجع به حرج که عرض کردیم مساوق با عدم قدرت عرفیه نیست. در منتقی الاصول در جلد 4 انتهاء بحث انسداد اشتباه شده، ‌حرج را به معنای عجز عرفی معنا کردند. نه، ‌حرج به معنای عجز عرفی نیست. جالب این است که حرج را به معنای عجز عرفی گرفتند بعد گفتند ما دلیل نداریم بر این‌که حرج رفع کند تکالیف را (چون در ادله نفی حرج مناقشه می‌‌کنند). خب اگر حرج یعنی عجز عرفی، دیگه لایکلف الله نفسا الا وسعها که مشکل ندارد که. اگر حرج به معنای عجز عرفی نبود، ‌مشقت شدیده بود، خب می‌‌گویید در دلیلش ما مناقشه می‌‌کنیم، ‌در آیات و روایات ایشان مناقشه می‌‌کند اما اگر حرج به معنای عجز عرفی باشد دیگه مناقشه ندارد، خب لایکلف الله نفسا الا وسعها.

[پس] حرج مساوق با عجز عرفی و ضرورت عرفیه نیست [بلکه] مشقت شدیده‌ای [است] که لایتحمله العقلاء عادة.

**مرحوم امام: حرج یعنی مطلق مشقتی که زاید بر مشقت اصل امتثال تکلیف است. روایات و لغت هم دال بر همین بیان است**

امام یک تعبیری دارند راجع به حرج می‌‌گویند حرج مطلق مشقت است چون لغت معنا کرده الحرج هو العسر، هو الضیق، ‌حرج یعنی تنگی. نگفتند الضیق الذی لایتحمل. کجا گفتند الحرج هو الضیق الذی لایتحمل؟ صحاح، ‌قاموس گفتند الحرج هو الضیق. المنجد گفته حرج الشیء أی ضاق. نهایه ابن اثیر می‌‌گوید الحرج هو الضیق. در صحیحه زراره دارد ما یرید الله لیجعل علیکم فی الدین من حرج و الحرج الضیق. دیگه صحیحه زراره دارد می‌‌گوید الحرج الضیق. در قرب الأسناد هم معتبره مسعدة بن زیاد از امام صادق علیه السلام نقل می‌‌کند ما جعل علیکم فی الدین من حرج، بعد دارد یقول من ضیق. موثقه ابن بصیر هم دارد ان الدین لیس بمضیّق فان الله یقول ما جعل علیکم فی الدین من حرج. و لذا امام فرموده اصلا حرج یعنی ضیق، ‌سختی. کجا گفتند سختی که عادتا قابل تحمل نیست؟ این را از خودتان درآوردید.

[البته] انصراف دارد سختی به سختی زاید بر اصل امتثال تکلیف. خب روزه یک سختی دارد برای نوع مردم، لاحرج که او را نمی‌خواهد رفع کند. آن سختی زاید بر مقدار متعارف از امر به امتثال صوم، ‌او می‌‌شود حرج. مثلا در جواب سلام، ‌جواب سلام چقدر سختی دارد؟ او می‌‌گوید سلام علیکم شما می‌‌گویید علیکم السلام‌، چقدر سختی دارد؟ ولی گاهی طرف به شما بدی کرده، می‌‌گویی خدایا! من خیلی باید مبارزه با نفس اماره بکنم تا جواب سلام این آقا را بدهم. آقایان گفتند که اگر واقعا به حد حرج می‌‌رسد، ‌یعنی می‌‌شود به لاحرج تمسک کرد برای این‌که جواب سلام او واجب نباشد. اما می‌‌گویند حرج و مشقتی که عادتا قابل تحمل نیست. امام می‌‌فرماید نه، همین مقدار سختی مازاد بر اصل سختی سلام را جواب دادن، جواب سلام را دادن چقدر سختی دارد، ‌مازاد بر او اگر سختی بیشتری بود او می‌‌شود حرج. جواب سلام خیلی سختیش کم است، حالا اگر یک جا بیشتر از این مقدار سختی داشت می‌‌شود حرج. پس حرج می‌‌شود العسر و الضیق الزاید عن اصل الامتثال.

**اشکال: سختی باید زاید بر مقدار معتدبه متعارف باشد. و مقدار معتدبه یعنی آن سختی که نوعا مردم در راه تحصیل غرض‌های لزومی‌شان تحمل نمی‌کنند**

انصافا این فرمایش ایشان عرفی نیست. درست است ما قبول داریم، ‌تعبیر المشقة التی لاتتحمل عادة تعبیر واضحی نیست، باید این را توضیح داد. اما این‌که ایشان فرموند سختی زاید بر اصل امتثال تکلیف، خب چه مقدار زاید باشد؟‌ زاید به مقدار معتدّبه. این یک مطلب. نه زاید که آقا! همه روزه می‌‌گیرند در تابستان، ‌سخت است، به اندازه ده درجه سخت است، برای من به اندازه دوازده درجه سخت است، چون فرض کنید این آقا خیلی علاقه دارد به غذا خوردن، خلاصه عذاب الیم است به او بگویند غذا نخور. بیش از حد متعارف سخت است، این‌که نمی‌شود که. این‌که امام فرموند سختی زاید بر امتثال اصل تکلیف، خب سختی زاید بر مقدار امتثال اصل تکلیف به چه مقدار؟ باید به مقدار معتدبه باشد. مقدار معتدبه یعنی آن سختی که نوعا مردم در راه تحصیل غرض‌های لزومی‌شان تحمل نمی‌کنند. غرض‌های غیر لزومی که مردم اصلا یک کمی سختی می‌‌بیند می‌‌گوید ولش کن. می‌‌خواهد برد شب‌نشینی، ‌یک مقدار باران می‌آید می‌‌گوید ولش کن. نه، ‌اغراض لزومیه، می‌‌خواهد برای فرزندش دارو بخرد، غرض لزومی است، این سختی‌آی که به حدی برسد که نوع مردم برای تحصیل اغراض لزومیه‌شان تحمل نمی‌کنند. ظاهرا حرج این است.

**قول لغویین حجت نیست بلکه تقریب به ذهن است**

لغویین هم که گفتند الحرج هو الضیق، ‌قول لغویین که حجت نیست. این‌ها دارند تقریب به ذهن می‌‌کنند مثل سعدانه نبتٌ.

**روایات مقید به قرینه لبیه است که مراد از حرج مطلق سختی نیست**

خب روایت هم که می‌‌گوید الحرج الضیق، ‌قرینه لبیه هست، ‌مطلق ضیق؟ مطلق سختی؟ قرآن‌ که می‌‌گوید ما یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر، می‌‌خواهد آسان بر شما گرفته بشود، نمی‌خواهد سخت بر شما گرفته بشود، ‌مطلق سختی؟ این قرینه لبیه دارد که مطلق سختی را که نمی‌گوید که. این روایت هم که می‌‌گوید الحرج الضیق قرینه لبیه دارد، مطلق ضیق را که نمی‌گوید، سختی معتدبه [را می‌‌گوید]. سختی معتدبه چیه؟ سختی‌ی که عقلاء برای تحصیل اغراض لزومیه متعارف‌شان متحمل آن سختی نمی‌شوند.

[سؤال: ... جواب:] یکی به شما سلام می‌‌کند برای شما یک مقدار سخت است جوابش را بدهید، اختلاف مشرب با شما دارد، جواب سلامش بدهید یا خودتان دوست ندارید یا بعضی‌ها انتزاع‌های بدی می‌‌کنند، ‌بگویید برایم سخت است جواب نمی‌دهم، ‌این اصلا خلاف مرتکز متشرعه نیست؟ سختی هم زاید بر مقدار اصل واجب است. اصل واجب که رد سلام است که اصلا سختی ندارد که. ... ضیق است، ‌در تنگنا قرار می‌‌گیرد دیگه. این‌هایی که می‌‌روند خارج، این سفراء نوعا سؤال می‌‌کنند، می‌‌رود خارج، زن می‌آید دستش را می‌‌آورد جلو، خب این دستش رو جلو نیاورد سختی است دیگه. ... نه، اصل تکلیف نیست که. شما الان با دخترخاله‌تان حرام است دست بدهید اگر دست ندهید حرجی است؟ کجا اصل تکلیف است. مگه همه سفیرند؟ مگه همه می‌‌روند اروپا و آسیا میانه و آسیای دور؟ ... ایشان می‌‌گویند اصل حرمت مصافحه با اجنبیه، ‌نوعش حرجی است. این‌طور نیست که. ‌هر سختی إما جزما او احتمالا نمی‌شود گفت حرجی است. بحث کردیم این‌ها قرینه لبیه دارد. قرینه عرفیه ارتکازیه.

[سؤال: ... جواب:] آقا! قرینه متصله است. مگه قرینه منفصله است که تمسک کنید به مازاد بر قدرمتیقن از اطلاقات. قرینه متصله است. انصراف دارد حرج و لااقل احتمال انصرافش هست به آن سختی معتدبه، نه صرف سختی مازاد بر اصل امتثال تکلیف. و الا عرض کردم امتثال تکلیف به این‌که لاتصافح الاجنبیة چقدر سخت است؟ اصلا سخت نیست ولی خب گاهی سخت می‌‌شود. آن زن غیر مسلمان دستش را دراز کرده، خب بگوییم مطلقا جایز است چون بالاخره بر ما سخت است و لو ضیق نفسانی بر ما دارد، لازم نیست که ضیق خارجی باشد که ما را تحویل نگیرند، ‌نه، همین که ما احساس رنجش می‌‌کنیم از این‌که چرا این‌جور شد، رنج می‌‌بریم، ضیق نفسی، ‌بگوییم حلال می‌‌شود؟ پس حرج مطلق ضیق نیست.

[سؤال: ... جواب:] وضوء گرفتن با آب سرد کی می‌‌گوید واجب نیست مگر این‌که خوف ضرر داشته باشی. اگر خوف ضرر نداشته باشی، وضوء گرفتن با آب سرد در زمستان سخت است، ‌سختیش هم مازاد بر اصل وضوء است، بگوییم وجوب وضوء برداشته می‌‌شود؟ چه سختی؟ چقدر سختی دارد؟‌ خب آدم آب سرد می‌‌زند به صورتش، یک مقدار احساس سرما می‌‌کند، ‌بعد از چند دقیقه می‌آید داخل کنار بخاری همچین گرم می‌‌شود. ... غسل به آب سرد هم اگر خوف ضرر است، ‌لاضرر و دلیل خاص در باب وضوء و غسل که خوف ضرر وجوب را بر می‌‌دارد. اگر واقعا نه، در حد ضیق است و سختی است نه سختی که لایتحمله العقلاء عادة فی تحصیل اغرضهم اللزومیة المتعارفة، به چه دلیل بیاییم بگوییم لاحرج این را بر می‌‌دارد؟ یک مقدار سخت است دیگه. مگه خدا و دین خدا همه‌اش باید آسان بگیرد؟ ... حج یک مقدار سختی دارد ولی حالا برای من یک مقدار سختیش بیشتر شد، مردم که حج می‌‌روند از قبل ثبت‌نام کردند می‌‌روند حج ولی من چون ثبت‌نام نکردم باید بروم این طرف، ‌آن طرف دنبال فیش، بگردم فیش آزاد پیدا کنم، بحث آن هزینه‌اش نیست، ‌هزینه‌اش مشکل ندارد فرض کنید، سختی تهیه فیش، ‌بگوییم سختی مازاد بر متعارف است، ‌دیگه وجوب حج برداشته می‌‌شود؟ در راه اغراض لزومیه‌تان ‌که در زندگی هم شما همین‌جور برخورد می‌‌کنید؟‌ یک مقدار سخت شد ول می‌‌کنید؟

[سؤال: ... جواب:] این موضوع نیست، ‌مفهوم است. مفهوم حرج را ما بحث می‌‌کنیم. موضوع، تشخیصش با مکلف است، اما مفهوم حرج ما می‌‌گوییم قدرمتیقن آن ضیق و سختی است که معتدبه باشد و معتدبه هم قدرمتیقنش این است که لایتحمله العقلاء در راه انجام و تحصیل اغراض لزومیه خودشان.

پس ما جعل علیکم فی الدین من حرج دلیل شد بر نفی حکم حرجی. می‌‌خواهیم ببینیم حرمت کذب اگر حرجی شد، ‌مثل همان مثالی که ازدواج موقت کرده، ‌شب دیر آمد، ‌خانمش گفت کجا بودی؟ اگر راستش را بگوید یا بگوید حالا یک جایی بودم، نمی‌شود یا باید بگوید جلسه داشتم یا باید بگوید جمکران بودم.

آقای زنجانی فرمودند اگر حرجی است کذب، حرج محرمات را رفع نمی‌کند، حرج فقط واجبات را رفع می‌‌کند. آقای خوانساری هم ظاهر کلام‌شان در جامع المدارک همین است که لاحرج فقط واجبات را بر می‌‌دارد. بعض از اعلام تلامذه مرحوم آقای صدر هم گفتند آقای صدر هم نظرش همین بود، خود این شاگرد بزرگوار هم نظرشان همین بود که لاحرج محرمات را بر نمی‌دارد.

چرا؟ دو بیان می‌‌شود گفت بر این‌که لاحرج محرمات را مثل کذب محرم را حلال نمی‌کند. و لذا آقای زنجانی می‌‌گویند باید به حد ضرورت برسد تا حرمت کذب برداشته بشود، ‌حد حرج رافع حرمت کذب نیست. دو بیان می‌‌شود ذکر کرد:

**بیان اول بر این‌که لاحرج، اساسا ناظر به محرمات نیست: مفاد "ما جعل علیکم من حرج" برداشتن از ذمه است و در محرمات، تحریم است نه گذاشتن حرام بر ذمه**

بیان اول یک بیان فنی است، ‌گفته می‌‌شود ما جعل علیکم من حرج، ‌یعنی در ذمه شما سختی را نگذاشت، یعنی کار سخت را بر ذمه شما ما نگذاشتیم. در محرمات که حرام را بر ذمه ما نمی‌گذارند؛ در محرمات ممنوع می‌‌کنند ما را از حرام.

[سؤال: ... جواب:] حرج که اسم حکم نیست، حرج اسم آن فعل است یا نتیجه فعل است. خود الزام که حرج نیست، ما جعل علیکم فی الدین من حرج یعنی ما جعل علیکم فی الدین من وضوء حرجی‌، ما جعل علیکم فی الدین من غسل حرجی. حرج یعنی کار سخت یا آن سختی که نتیجه کار سخت است. نفی جعل حرج در ذمه معنایش این است که روزه حرجی را ما جعل بر ذمه شما نکردیم اما محرمات که جعل بر ذمه نمی‌شود، محرمات را می‌‌گوید حرمت علیکم، ‌شما ممنوعید از این کار نه این‌که بر ذمه شما گذاشتم ترک دروغ را. ترک دروغ را که بر ذمه نمی‌گذارند، می‌‌گویند اجتنبوا. ... بحث این است که حرج منطبق بر چیست. حرج یا اسم است برای آن فعل یا نتیجة الفعل. حرج یا اسم وضوء حرجی است یا نتیجه وضوء حرجی آن سختی که بعدش احساس می‌‌کنید هست. یا وضوء حرج است یا به نظر ما نه، اصلا وضوء هم حرج نیست، ‌وضوء سبب حرج است، آن سختی که بعدش برای شما عارض می‌‌شود، ‌مدام می‌‌لرزید، مدام می‌‌لرزید، متضرر نشدید، نه، صبح سرحال می‌‌روید سر کار، ولی از شب تا غسل بخاطر آن غسل با آب سرد مدام لرزیدید. خب این لرزش حرج و سختی است. خدا او را بر دوش شما نگذاشت یعنی واجب نکرد بر شما کاری را که به آنجا منتهی بشود اما در محرمات که بر دوش نمی‌گذارند حرج را.

این تقریب که شاید تقریب آقای صدر همین باشد چون ما این‌جور در ذهن‌مان می‌‌آمد، ‌تایید کردند شاگردان ایشان این تقریب را، اگر این تقریب باشد دو جواب دارد:

**جواب اول: در روایات،‌ لاحرج بر محرمات تطبیق شده**

جواب اول این است که ما بر فرض از ما جعل علیکم فی الدین من حرج این را نفهمیدیم، ‌روایت داریم، روایت صحیحه داریم، صحیحه هیثم بن عروه تمیمی: سأل رجل اباعبدالله علیه السلام عن المحرم یرید اسباغ الوضوء فتسقط من لحیته الشعرة او الشعرتان، محرم حرام است کاری بکند که مویش کنده بشود، می‌‌گوید محرم می‌‌خواهد اسباغ وضوء بکند، ‌از ریشش یک یا دو مو کنده می‌‌شود، حضرت فرمود لیس بشیء ما جعل علیکم فی الدین من حرج، اشکال ندارد. حرجی است بخواهند بگویند این مقدار هم حرام است، حالا عمدا مو می‌‌کنی حرام است اما داری اسباغ وضوء می‌‌کنی که عادت داری یا بالاخره مقدمه علمیه است، بیایند هم اسباغ وضوء را ترغیب کنند یا به نحو احتیاط یا به نحو استحباب، از آن طرف هم بگویند مواظب باش مویت کنده نشود، خب این سخت است. ما جعل علیکم فی الدین من حرج.

[سؤال: ... جواب:] لیس بشیء‌ یعنی وضوء لیس بشیء؟! لیس بشیء یعنی آن سقوط شعر لیس بشیء، مهم نیست. سقوط شعر مهم نیست چون نهی از اسقاط شعر به این نحو حرجی است.

خب روایت این را تطبیق کرد بر محرم. بالاخره روایت و لو اگر ما بودیم شک می‌‌کردیم در تطبیق، امام تطبیق فرمود طبق این نقل. این‌که بیایند در حال احرام این جایی که اغراض عقلائی هست، مثلا لنگ را سفت می‌‌بندیم مو کنده می‌‌شود، ‌بگویند لنگ را سفت نبندی، می‌‌روی برای تجدید وضوء، می‌‌خواهی تطهیر بکنی، به شما می‌‌گویند مواظب باش موهای بدنت کنده نشود، صبح تا شب مواظب باش مواظب باش، بابا خسته شدیم. خب این حرج است دیگه. و لااقل این است که امام این را مصداق حرج دانست در این روایت.

[سؤال: ... جواب:] نگفت لیس علیه شیء، ‌گفت لیس بشیء. لیس بشیء یعنی مهم نیست. ببینید! اگر یک کسی بگوید که مثلا من از روی جهل به حکم (یا از روی علم و عمد ‌بعضی از محرمات احرام کفاره ندارد) فلان کار حرام را کردم در محرمات احرام، امام بخواهند بگویند کفاره ندارد بگویند لیس بشیء، این خلاف ظاهر است، لیس بشیء یعنی مهم نیست، اگر حرام است چطور مهم نیست؟ آن وقت باید بگویند لیس علیه کفارة. اینجا دارد می‌‌گوید لیس بشیء یعنی مهم نیست. و کفاره هم حرجی نیست، کفاره اسقاط شعر یک کف گندم است، مد من الطعام‌، حرجی نیست که. آنی که حرج است حرمت اسقاط شعر است.

**جواب دوم: همانگونه که گاهی مشقت نتیجه واجب است، گاهی هم نتیجه ترک حرام است**

ثانیا: ما جعل علیکم فی الدین من حرج چرا شامل محرمات نشود؟ حرج یعنی مشقت. گاهی وضوء منشأ مشقت است، گاهی ترک دروغ منشأ مشقت است. خدا بر شما آن مشقت را نگذاشت، ‌ما نمی‌گوییم مشقت عین واجب است، ‌مشقت نتیجة‌ الواجب است. خب این مشقت می‌‌تواند نتیجة ترک الحرام هم باشد. خدا بر دوش شما سختی نگذاشته، بر شما سختی قرار نداده، خب اگر می‌‌گفت توضأ بالماء البارد فی الشتاء، بر شما سختی قرار داده بود چون با این وضوء به سختی می‌‌افتید. اگر می‌‌گفت اجتنب عن الکذب فی حال الحرج، این هم بر شما سختی قرار داده چون گفته دروغ را ترک کن، ‌این منشأ می‌‌شود با ترک دروغ شما به سختی بیفتی. نمی‌خواهیم ما حرج را بر خود تحریم حرام منطبق کنیم تا بگویید در تحریم حرام جعل علی الذمة نمی‌شود حرام بلکه تحریم می‌‌شود، نه، حرج آن نتیجه است، یعنی با ترک حرام شما به مشقت می‌‌رسید. خدا نمی‌خواهد با ترک حرام شما دچار مشقت بشوید، مشقت را بر دوش شما نگذاشته، ‌مشقتی که ناشی باشد یا از فعل واجب یا از ترک حرام.

[سؤال: ... جواب:] آخه مشقت در واجب هم که بر عهده ما گذاشته نشده، واجب بر عهده ما گذاشته شده. در واجب هم واجب حرج نیست، واجب سبب حرج است. فرق واجب و حرام این است که واجب را بر ذمه می‌‌گذارند اما حرجی که مسبب از واجب است که بر ذمه گذاشته نمی‌شود. پس از این جهت فرقی نیست بین واجب و حرام. همان‌طوری که در واجب خود حرج بر ذمه گذاشته نمی‌شود، فعلی که سبب حرج است به ذمه گذاشته می‌‌شود ولی در عین حال گفتند ما جعل علیکم فی الدین من حرج، ‌در حرام هم ترک حرام سبب مشقت است عرفا. من چرا صبح و شبم سیاه شد، بخاطر این‌که گفتید دروغ نگو، ‌راستش را گفتیم مدت‌ها در خانه دعوا است. این می‌‌شود دیگه. ... سبب که در واجب هم مصداق حرج نیست. می‌‌گوید حرج بر ذمه شما قرار داده نشد چه سبب فعل واجب باشد چه سببش اجتناب از حرام باشد.

[سؤال: ... جواب:] انما جعل السبت، باید آنجا بگوییم وجوب اجتناب و الا شنبه را که بر آن‌ها قرار ندادیم، ‌وجوب اجتناب از صید [منظور است]. ... آنجا استعمال کنایی است دیگه، شنبه را که بر آن‌ها قرار ندادند. آنجا استعمال کنایی است یعنی اجتناب از صید را بر آن‌ها قرار دادیم.

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

اما بیان دوم: بیان دوم بیان آقای زنجانی است. می‌‌گویند اجتناب از محرمات عادتا حرجی است، اصلا اگر ممکن باشد، مرحوم آشیخ که فرمود عالم شدن چه مشکل، آدم شدن محال است. آن بیان معروف که عالم شدن چه آسان، آدم شدن چه مشکل، ایشان می‌‌فرمود عالم شدن چه مشکل آدم شدن محال است. حالا محال نیست ولی سخت است، خداییش سخت است. جوان! چشم‌چرانی نکن! استمناء نکن!، بازاری!‌ دروغ نگو!، شوهر! عصبانی شدی به همسرت توهین نکن!، پدر! دست روی فرزندت بلند نکن، جایز نیست، ‌برای چی می‌‌زنیش‌؟ حرام است، ‌عصبانی هستی از شخصی غیبت نکن! مدام نکن نکن نکن، ‌خب اصلا خیلی سخت است. علت این‌که می‌‌بینید ما راحت زندگی می‌‌کنیم ظاهرا خیلی مقید نیستیم و الا آدم مقید واقعا سخت است. این همه محرمات را اجتناب بکند. عصبانی می‌‌شود سکوت کند، تندی نکند، ‌رانندگی می‌‌کند، ‌حالا یک کسی اشتباه کرد از کنارش نامناسب رد شد، ‌داد می‌‌زند‌ای فلان، ‌مثلا یک تعبیر توهین‌آمیز بکار می‌‌برد، این حرام است. همه این‌ها را مراعات کنیم سخت است دیگه. نهی از منکر کردن در جایی که واجب است، ‌ملتزم باشیم که نهی از منکر بکنی، ‌التزام، ‌حالا یک جا همین‌جوری از باب تفنن یک نهی از منکری می‌‌کند در عمرش یک بار، او نه، ‌ملتزم باشی به نهی از منکر، ملتزم باشی به ترک غیبت، ‌ملتزم باشی به صله رحم، (قطع رحم حرام است)، التزام به اجتناب از محرمات حرجی است، ‌اسلام آمده بگوید اجتناب نکن از محرمات؟ این قرینه لبیه است که نظر دارد به واجبات.

این بیانی است که آقای زنجانی بکار بردند، ‌ببینیم این بیان درست است یا نه، ان‌شاءالله هفته آینده.

**جلسه 10-63**

**چهار‌شنبه - 29/09/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

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

اما کذب در موارد حرج: مشکل ندارد رفع حرمت کذب با لاحرج به شرط این‌که دو مطلب را ما تثبیت کنیم:

**رفع حرمت کذب با لاحرج متوقف است بر قبول قاعده لاحرج**

**بیان کلام منتقی الاصول در قاعده لاحرج**

**هیچکدام از ادله لاحرج مفادش نفی حکم حرجی نیست**

**برخی از ادله لاحرج مفادش نفی این است که شارع هدفش ایجاد حرج باشد. مانند "ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج" در آیه تیمم.**

مطلب اول این‌که قاعده لاحرج را قبول کنیم. چون در منتقی الاصول جلد 4 آخر بحث انسداد در همه ادله لاحرج اشکال کردند. فرمودند که این ادله هیچکدام مفادش نفی حکم حرجی نیست بلکه برخی از این‌ها مفادشان این است که هدف شارع از احکام خودش ایجاد حرج برای مردم نیست. ممکن است مردم به حرج بیفتند ولی هدف این نیست؛ لازمه رسیدن به کمال هست. مثل آیه شریفه در تیمم که بعد از امر به تیمم می‌‌فرماید ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطهرکم، خدا نمی‌خواهد شما به حرج بیفتید و لکن می‌‌خواهد شما طاهر بشوید. آیه صوم هم همین است: یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر و لتکملوا العدة، خدا هدفش این نیست که شما به سختی بیفتید. ممکن است به سختی بیفتید در باب صوم یا این‌که به مریض و مسافر می‌‌گوییم حتما باید در غیر ماه رمضان روزه را قضا کنید، ممکن است به سختی بیفتید ولی هدف ما این نیست که شما به سختی بیفتید. خواسته ما سختی شما نیست، ما می‌‌خواهیم شما اکمال عده بکنید، سی روز روزه بگیرید، لتکملوا العدة، تا به مرحله تقوی الهی برسید. علاوه بر این‌که این آیه یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر در مورد صوم است، اطلاق ندارد که لایرید بکم العسر مطلقا.

پس برخی از این ادله می‌‌خواهد بگوید خدا هدفش این نیست که شما به سختی بیفتید، و لو اتفاقا به سختی بیفتید ولی هدف بالاتر از این‌ها است. مثل این‌که فرزندتان را می‌‌برید بیمار هست، به او آمپول می‌‌زنید درد می‌‌کشد، می‌‌گویید پسرجان! من هدفم این نیست که شما سختی ببینی درد بکشی ولی چاره‌ای نیست، من می‌‌خواهم شما سالم باشی.

**مفاد برخی دیگر از ادله لاحرج این است که غالب احکام دین حرجی نیست. مانند "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" که بعد از توصیه به جهاد وارد شده است**

بخش دیگر از این ادله مفادش این است که مجموع من حیث المجموع احکام دین و لو به لحاظ غالب موارد سخت نیست. می‌‌گوید جاهدوا فی الله حق جهاده، بروید، بجنگید، خوب هم بجنگید، دیگه از این حرج بالاتر؟ از وجوب جهاد حکم حرجی بالاتر ما داریم؟ در کنارش فرموده هو اجتباکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج، اما بدانید ما دین‌مان دین سخت نیست. حالا اتفاقا یک وجوب جهادی هم داریم اما نوع دین را حساب کنید دین سختی نیست، ملة ابیکم ابراهیم. با همین نوازش‌ها وجوب جهاد را جا می‌‌اندازد. و الا چه معنایی دارد بگوید بروید بجنگید، هیچ حکم سختی ما در اسلام نداریم، خب همین حکم سخت است که الان گفتید.

**برخی از ادله لاحرج مفادش بیان حکمت جعل حکم است. مانند "ان الدین لیس بمضیق" برای بیان معتصم بودن آب کر**

بخش دیگر از ادله این است که فرمودند که بیان حکمت جعل یک سری احکام هست. مثلا در صحیحه ابی بصیر دارد که شخصی وارد یک غدیری می‌‌شود، آب کری هست، در او نجاست افتاده، حضرت در روایت فرمودند ان الدین لیس بمضیق، ‌دین دین سختی نیست، این آب کر است و شارع آن را محکوم به طهارت می‌‌داند، ان الدین لیس بمضیق، ما جعل علیکم فی الدین من حرج. نمی‌خواهد قاعده بدهد دست ما، ‌مدام قیچی کنیم احکام دین را، فلان حکم حرجی است رفع بشود، فلان حکم دیگر حرجی است رفع بشود. نخیر. بیان حکمت تشریع اعتصام ماء کر است که دائر مدار حرج فعلی هم نیست.

**روایت عبدالاعلی مولی آل سام (امام آیه "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" را بر وضوء جبیره‌ای تطبیق کردند) علاوه بر ضعف سند، متنش هم قابل التزام نیست**

بعد ایشان فرموده یک روایت داریم، او هم سندش گیر دارد هم متنش. او بدرد قاعده حرج می‌‌خورد لولا اشکال فی سنده و متنه. او روایت عبدالاعلی مولی آل سام است: عثرتُ (می‌‌گوید افتادم زمین) فانکسر ظفری (ناخن دستم شکست، موردش ناخن شست است) فجعلت علیه مرارا (باند بستم، ‌چه جور وضوء بگیرم، در روایت دارد) یعرف هذا و اشباهه فی کتاب الله امسح علی المرارة.‌ حکم این‌که از قرآن فهمیده می‌‌شود، وضوء جبیره بگیر.

ایشان فرمودند سندش که عبدالاعلی مولی آل سام است که توثیق ندارد. متنش هم قابل التزام نیست. شما را به وجدان‌تان کی از این آیه ما جعل علیکم فی الدین من حرج وجوب وضوء جبیره‌ای می‌‌فهمد‌؟

فثبت لاقاعدة نفی الحرج.

امام هم فرمود ما هم می‌‌گوییم فثبت لاقاعدة نفی الضرر. خوب است دیگه، از این کلام این دو بزرگوار یکی قاعده نفی حرج را نفی کرده یکی قاعده نفی ضرر را. امام هم فرموده قاعده لاضرر فقط تحریم اضرار به غیر است نه نفی حکم ضرری. دو تا قاعده‌ای که ما دل‌مان خوش بود به آن‌ها، یکیش را منتقی الاصول رد کرده، یکیش را هم تحقیق الاصول.

**اشکال: ادله لاحرج اطلاق دارد**

**آیه "و ما جعل علیکم فی الدین من حرج" می‌گوید احکامی مانند وجوب جهاد یک استثناء است**

حالا این اشکالی است که ما در جای خودش بحث کردیم. به نظر ما همان جاهدوا فی الله حق جهاده هو اجتباکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج دلیل خوبی است برای نفی حرج. اشکال ندارد در کنار آیه وجوب جهاد بگویند ما در دین بر شما سختی قرار ندادیم، خب حالا استثناء می‌‌شود وجوب جهاد، ‌یعنی در کنار واجب کردن جهاد می‌‌گوید ولی خیال‌تان راحت، ‌بقیه احکام ما در او حرج نیست، ‌حالا این استثناء است.

[سؤال: ... جواب:] موردش نیست؛ قرینش است. جاهدوا فی الله هم خیلی عمومیتش قوی است. ... در منتقی الاصول همین را گفتند، گفتند بخاطر جاهدوا فی الله حق جهاده ما یا می‌‌گوییم ما جعل علیکم فی الدین من حرج مجموع من حیث المجموع دین را می‌‌گوید در قیاس با شرائع سابقه سخت نیست، ‌بخاطر غالب موارد یکی همین که شما می‌‌فرمایید که این آیه هم می‌‌خواهد بگوید هدف ما این نیست که شما به سختی بیفتید، ‌چه کنیم، ‌چاره‌ای جز جهاد نیست، ‌ولی هدف ما سخت‌گیری بر شما نیست. که این انصافا خلاف ظاهر آیه است. ‌ما جعل علیکم فرق می‌‌کند با ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج. خدا نمی‌خواهد با این‌که مجبور شد برای رسیدن به یک اهدافی این کار را بکند اما ما جعل علیکم فی الدین من حرج، این ظاهرش این است که خدا این کار را نکرد نه این‌که خدا هدفش این نیست ولی ناچار شد این کار را بکند. ... این‌که بیایید بگویید مجموع من حیث المجموع ما جعل علیکم فی الدین من حرج، می‌‌گوید این چه مجموع من حیث المجموعی است که جهاد را واجب کردید.

گیرم شما دل‌چرکین باشید از استدلال به این آیه و استدلال به آیه یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر هم بگویید او هم ما دل‌چرکین هستیم، ‌شاید مختص به وجوب صوم است، شاید او هم می‌‌خواهد بگوید هدف ما نیست که شما به سختی بیفتید اما چرا روایات را رد می‌‌کنید.

**ظاهر "جاهدوا فی الله حق جهاده" جهاد با عدو است نه جهاد با نفس**

[سؤال: ... جواب:] ظاهر جاهدوا فی الله حق جهاده همان جهاد با عدو است نه جهاد با نفس. اتفاقا جاهدوا فی الله ظاهرش جهاد فی سبیل الله است که جهاد با عدو است. اگر این احتمال شما را هم مطرح کنیم که جاهدوا فی الله حق جهاده یعنی در راه خدا تلاش کنید، ‌بیایید در راه دین خدا تلاش کنید می‌‌بینید که دین خدا سخت نیست، همین دینی که سخت نیست در راه او تلاش کنید، اگر این باشد که اصلا اشکال برطرف می‌‌شود. ولی ما فرض کردیم جاهدوا ظاهرش یعنی قاتلوا‌، با این پیش‌فرض داریم عرض می‌‌کنیم.

**در روایات لاحرج را تطبیق کردند بر معتصم بودن آب کر و رفع حرمت اسقاط شعر محرمی که می‌خواهد اسباغ وضوء بکند**

روایات را چرا نادیده می‌‌گیرید؟ همان روایت ابی بصیر، ان الدین لیس بمضیق، آقا! دین سخت نیست. خب بعد مدام احکام سخت، به امام عرض می‌‌کنند این بود که فرمودید ان الدین لیس بمضیق؟ چه اشکالی دارد به دلیل خاص بگویند آب کر معتصم است، ‌ملاکش این است که چون دین خدا سخت نیست، ما جعل علیکم فی الدین من حرج، از این عرف می‌‌فهمد که پس احکام حرجیه هم در دین جعل نشده دیگه. تطبیق شده بر مورد ماء کر.

یا آن صحیحه هیثم بن عروه‌ای که ما نقل کردیم که الرجل یرید اسباغ الوضوء فتسقط منه الشعرة و الشعرتان قال لیس بشیء ما جعل علیکم فی الدین من حرج، تطبیق کرد قاعده لاحرج را در این تکلیف که بعد توضیح خواهیم داد.

**مفاد معتبره عبدالاعلی مولی آل سام هم تطبیق لاحرج بر وضوء جبیره‌ای نیست بلکه لاحرج بر نفی وجوب وضوء و تیمم اختیاری تطبیق شده**

راجع به آن روایت عبدالاعلی مولی آل سام، سندش به نظر ما خوب است. صفوان نقل می‌‌کند از عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام، از مشایخ صفوان است ایشان. اما دلالت و متنش هم به نظر ما خوب است. ببینید! ظاهرا حضرت یک حکم سلبی از این آیه استفاده کردند. لازم نیست با جان کندن وضوء اختیاری بگیرید چون روی انگشتش هم بود مراره، یعنی اگر تیمم هم می‌‌کرد تیمم اختیاری این بود که این باند را باز کند و خون ناخنش را برطرف کند حالا یا وضوء بگیرد یا تیمم بکند بالاخره هرکدام را می‌‌خواست انجام بدهد سخت بود. خب این‌که نماز نخواند که الصلاة لاتسقط بحال، ‌این روشن شاید بوده، امام فرمود یعرف هذا و اشباهه من کتاب الله، ‌لازم نیست به خودت سختی بدهی. بعد در ادامه فرمود من دارم می‌‌گویم امسح علی المرارة. امسح علی المرارة را لازم نیست از آیه ما جعل علیکم فی الدین من حرج فهمیده باشد امام یا بفرماید همه می‌‌فهمند این را. برای نفی وضوء اختیاری، ‌نفی تیمم اختیاری.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که این اصلا کشش ندارد ما جعل علیکم فی الدین من حرج برای اثبات وجوب وضوء جبیره‌ای. ... شما اول می‌‌گویید چون من یک حرف باطلی زدم باید این روایت را توجیه کنم؟ شما می‌‌گویید من لاحرج را حمل می‌‌کنم بر نفی مجموع من حیث المجموع بودن دین پس این روایت درست نیست، ‌خب شما حرف‌تان درست نیست که می‌‌گویید لاحرج یعنی مجموع من حیث المجموع دین حرجی نیست یعنی غالب احکام دین حرجی نیست، به لحاظ مقایسه با امم سابقه حساب می‌‌کنیم می‌‌بینیم حرجی نیست. خب او اشتباه است، ‌این روایت می‌‌گوید ما هیچ حکم حرجی نداریم به نحو استغراق.

به نظر ما قاعده لاحرج تمام است و مشکل ندارد.

**رفع حرمت کذب با لاحرج متوقف است بر شمول قاعده لاحرج برای محرمات**

اما مطلب دوم که باید تثبیت بشود این است که بگوییم قاعده لاحرج شامل محرمات هم می‌‌شود. عرض کردیم دو ایراد بود:

یکی این‌که ما جعل علیکم ظاهرش این است که فعل حرجی بر دوش ما نگذاشتیم و این در محرمات فعل بر دوش گذاشته نمی‌شود؛ زجر می‌‌شویم از محرمات.

دیدم آقای زنجانی هم به همین استدلال کردند.

**"حرج" عنوان فعل نیست بلکه نتیجه آن است. بنابراین دلیل نفی حرج شامل محرمات هم می‌شود**

که ما جواب دادیم، ‌الان هم روی جواب‌مان هستیم. عرض کردیم حرج عنوان فعل حرجی نیست، ‌حرج نتیجة‌ الفعل الموجب للحرج هست. و آن نتیجه را که بر عهده نمی‌گذارند. مثلا غسل حرجی، یعنی غسلی که موجب سختی است، ‌اما سختی چیست، سختی آن بدن‌لرزی است که بعد از غسل که با آب سرد کرد که مدام تا صبح می‌‌لرزد، ‌او حرج است. خدا می‌‌گوید ما بر شما نگذاشتیم سختی را در دین یعنی کاری نکردیم شما در دین به سختی بیفتید. ظهورش این است. کاری نکردیم نه با واجب کردن برخی از اشیاء نه با حرام کردن برخی اشیاء دیگر. اطلاق دارد.

**در صحیحه هیثم، امام لاحرج را بر حرمت اسقاط شعر تطبیق کرده است نه بر استحباب اسباغ وضوء**

علاوه بر این‌که صحیحه هیثم هم بود. آخه این‌که آقای زنجانی راجع به صحیحه هیثم فرمودند: در مسیر امتثال این مستحب مؤکد (اسباغ الوضوء) اگر بناء بود شارع حرام بکند اسقاط شعر را که مورد، این است دیگه، الرجل یرید اسباغ الوضوء‌ در حال احرام فتسقط منه الشعرة و الشعرتان‌ که حرام است بر محرم اسقاط شعر، آقای زنجانی فرمودند لاحرجی که امام فرمود لیس بشیء ما جعل علیکم فی الدین من حرج نمی‌خواهد بگوید محرمات اگر حرجی بود برداشته می‌‌شود، نه، ‌با فرض استحباب مؤکد اسباغ وضوء شارع دیگه حرام نکرده اسقاط شعر را. اگر اسقاط شعر حرام بود استحباب مؤکد اسباغ الوضوء می‌‌شد حرجی و چون اسباغ الوضوء مستحب مؤکد است حتی در حال احرام و خدا حکم حرجی جعل نکرده، کشف می‌‌کنیم پس اسقاط شعر در این حال حرام نیست. یعنی ایشان ما جعل علیکم فی الدین من حرج را باز زده به این استحباب مؤکد وضوء.

گفت گنه کرد در بلخ آهنگری به شوشتر گردن مسکری. خب اسباغ وضوء‌ اولا مستحب است، ‌مستحب که به حرج نمی‌اندازد انسان را و لو مستحب مؤکد. منشأ حرج این است که در این حال، ‌انسان داعی و لو نفسانی دارد بر اسباغ وضوء چون می‌‌خواهد به دلش بچسبد این وضوء. همه‌اش هم داعی استحبابی نیست، می‌‌خواهد کاملا مطمئن بشود که آب به همه اعضاء وضوء رسیده. در این حال اگر شارع بگوید اسقاط شعر بر تو حرام است، این حکم حرجی است. ظاهرش این است. نه این‌که استحباب مؤکد وضوء می‌‌شود حکم حرجی و چون او استحباب مؤکد هست، پس کشف می‌‌کنیم که این تحریم اسقاط شعر نیست نه این‌که بخواهد لاحرج را بر حرمت اسقاط شعر تطبیق کند. این واقعا غیر عرفی است، ‌واقعا غیر عرفی است.

[سؤال: ... جواب:] انسان اگر در حال احرام بخواهد اینقدر سخت به خودش بگیرد، اهتمام به این‌که اسقاط شعر نشود، عرض کردم فقط بحث وضوء نیست، در حال تنظیف بدن، ‌خب انسان عادت دارد، بالاخره در مقام تکلیف، به اقل واجب که اکتفاء نمی‌کند، می‌‌خواهد مطمئن‌تر بشود که کاملا تطهیر کرده بدنش را، کاملا تنظیف کرده بدنش را. لنگ می‌‌بندد، اگر یک کم شل ببندد می‌‌افتد، ‌یک مقدار سفت می‌‌بندد، آن‌هایی که موی بدن‌شان زیاد است هر وقت لنگ را باز می‌‌کنند می‌‌بینند پر از دانه‌های مو است. خب آدم مطمئن می‌‌شود که بالاخره این باعث ریختن مو می‌‌شود. اگر بناء باشد اسلام اینقدر سخت بگیرد در حال احرام، ‌لااقل و لو به نحو مجاز ادعایی، این حکم حرجی است. حالا اگر ما بودیم شاید نمی‌گفتیم حکم حرجی است، می‌‌گفتیم خب دقت بکن اما امام این را تطبیق کرد طبق این روایت؛ فرمود این حرجی است و لو از باب تجوز و مسامحه و توسعه در تطبیق. این‌که اشکال ندارد که. اما کبری را می‌‌فهمیم از این روایت.

به نظر ما این اشکال وارد نیست.

**اگر رفع محرمات با لاحرج موجب اندراس دین می‌شود، این شبهه در رفع واجبات هم می‌آید**

اما اشکال دوم این بود که آقا اگر بناء باشد محرمات با لاحرج برداشته بشود دین دیگه شل می‌‌شود. یک روز چشم‌چرانی برای جوان تجویز می‌‌شود، آقا! حرجی است، ‌سخت است این بیچاره چه کار کند با این مظاهر فسادی که در جامعه هست مدام می‌‌گویید نگاه نکن. خب نگاه کردن حرام است، استمناء‌ را حلال کنید! نمی‌دانم دست دادن به زن نامحرم را حرام کردید، از آن طرف این افرادی که در ارتباط با زنان غیر مسلمه هستند، او دستش را دراز می‌‌کند، این دست ندهد دچار حرجی نفسی یا حرج اجتماعی می‌‌شود.

مثل‌ آن نخست‌وزیر اسبق عراق با وزیر خارجه آمریکا دست داد، بعد به بیت مرجعیت حالا یا گفت یا پیغام داد که من دچار حرج شده بودم. به لاحرج تمسک کرده بود. ... نخست‌وزیر عراق آخوند نبود.

نمی‌خواهم حالا اعتراض بکنم، می‌‌خواهم بگویم یعنی گفته می‌‌شود که اگر این محرمات را با لاحرج بخواهیم حلال کنیم دیگه عملا احکام دین سست می‌‌شود.

جواب این است که الکلام الکلام در واجبات هم هست. امر به معروف نهی از منکر، احکام دیگر، واقعا التزام به واجبات سخت نیست؟ خب سخته.

**لاحرج، حرج معتدبه و مازاد بر اصل امتثال واجبات و محرمات را بر می‌دارد**

[سؤال: ... جواب:] بگویید نشان می‌‌دهد حرج و سختی معتدبه مازاد بر اصل امتثال تکالیف [منظور است]. امتثال تمام تکالیف را خدا از ما خواسته، امتثال تمام تکالیف قطعا سخت است، آدم شدن سخت است، اما اگر نه، یک جا استثنائا یک سختی معتدبه مازاد بر اصل امتثال تکالیف لازم می‌آید چرا لاحرج بر نمی‌دارد؟ گاهی سختی نفسانی است. یک مادری است جنینی دارد هنوز ولوج روح در او نشده نگویید ولوج شده لاحرج نمی‌تواند قتل نفس را تجویز کند. نه، ‌یک ماه است، بابا این مشکل دارد، مشکل جدی دارد، مشکل مغزی دارد، اصلا بعد هم که به دنیا اومد یک عمر باید این مادر سختی بکشد، خود بچه سختی می‌‌کشد. خیلی سخت است به هر عرفی بگوید می‌‌گوید واقعا خدا به دادت برسد. چرا ما جعل علیکم فی الدین من حرج حرمت اسقاط این جنین را برندارد؟ مگر هر جنینی این مشکل را دارد؟ مگر شما برای پدر و مادرتان این مشکل را داشتید؟ گاهی پیش می‌آید یک جنینی اطباء تشخیص می‌‌دهند که این مشکل جدی دارد. اصلا می‌‌گویند به دنیا هم بیاید هم خودش دچار عقب‌افتادگی ذهنی و اجتماعی و جسمی می‌‌شود و هم دردسر برای پدر و مادرش است. حالا پدر مهم نیست، تکلیف مادر است، ‌مادر می‌‌گوید من چه کار کنم باید یک عمر زجر بکشم. یا یک زنی گناه که نکرده صیغه شده، مشکل شرعی هم نداشته، یا دختر بوده پدر نداشته یا قبلا ازدواج کرده و ازدواجش ناموفق بوده، حالا با یک آقایی عقد موقت کرده، ‌اتفاقا ناخواسته حامله شده. می‌‌گوید من اگر بچه را سقط نکنم آبرویم در فامیل می‌‌رود. حالا بحث ضرر ممکن است بگویید ضرر عرضی است، ‌خب مشکل این است که در لاضرر هم امام مشکل ایجاد کرده، ‌به لاضرر نمی‌گذارد تمسک کنیم. بحث این است که حرج است دیگه، واقعا سخت است حرمت اسقاط جنین.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق دارد. شما فرق‌تان با فرمایش منتقی الاصول این است که ایشان اصل شخص یک حکم را حساب نکرد، نوع احکام را حساب کرد، شما شخص حکم را حساب می‌‌کنید به لحاظ نوع مردم. می‌‌گویید شخص حکم اگر به لحاظ نوع مردم حرجی بود، ‌شارع جعل نمی‌کند. اما اگر شخص این حکم به لحاظ نوع مردم حرجی نبود، برای این آقا حرجی شد، ‌غسل با آب سرد.‌ضرر ندارد، ‌اتفاقا برای بعضی حرج هم ندارد. می‌‌رفت هر روز صبح یخ‌ها را می‌‌شکست، می‌‌رفت شنا می‌‌کرد، برایش حرج نیست. برای شما حرج دارد، شما اصلا بچه شهری هستید و نازپروده هستیم همه‌مان، ‌واقعا چند روزی باید بلرزم، ضرر نیست اما اصلا در آن آب سرد واقعا طاقت‌فرسا است. حالا این بحث واجبات است، این‌که حالا اشکال ندارد، شما برگشتید چون به اصل بحث، من می‌‌خواهم بگویم فرق نمی‌کند. حالا این واجب است، اما حالا بحث محرمات هم به نظر ما اطلاق دارد لاحرج و هیچ مشکلی نداریم.

**جواز کذب در موارد ضرر**

**بر طبق روایات متعدده، حرمت کذب در موارد ضرر مالی برداشته شده است، بنابراین نیازی به قاعده لاضرر نیست**

اما مورد دوم از نفی حرمت کذب در موارد ضرر هست.

ما اینجا احتیاج نداریم به لاضرر همه جا تمسک کنیم. روایاتی داریم در ضرر مالی، ‌روایات متعددی داریم، در ضرر مالی فرموده که احلف بالله کاذبا، ‌قسم دروغ بخور، ‌احلف کاذبا. اطلاق دارد دیگه.

مثلا موثقه زراره: قلت لابی جعفر علیه السلام نمر بالمال علی العشّار (عشار: عشربگیر، ‌مالیات‌بگیر. البته قدرمتیقنش عشار در حکومت غیر شرعیه است. حالا اگر حکومتی شرعیه بود مالیات گرفت شما بتوانی دروغ بگویی او یک بحث دیگر است ما نه نفی می‌‌کنیم نه اثبات. این روایت راجع به عشار در حکومت‌های غیر شرعیه است) فیطلبون منا ان نحلف لهم و یخلون سبیلنا (قسم بخوریم چیزی نداریم می‌‌گویند برو. عجب آدم‌های ساده‌ای!) قال فاحلف لهم (حضرت فرمود قسم بخور، بگو به خدا قسم هیچی ندارم)‌ فهو احل من التمر و الزبد. حلال‌تر از خرما و زبد است. از تمر و زبد که چیزی حلال‌تر نیست و شیرین‌تر نیست. شاید هم احلی بوده، این نسخه دارد احل. این از او حلال‌تر یا شیرین‌تر است.

صحیحه حلبی: سأل اباعبدالله عن الرجل یحلف لصاحب العشور یحرف بذلک ماله قال نعم. امثال این روایت زیاد داریم. یک روایت هم داریم بخوانم چون آن از جهاتی جالب‌تر هست. نوادر نقل می‌‌کند از اسماعیل جعفی، می‌‌گوید یمر بالعشار و معی المال فیستحلفونی فان حلفت ترکونی و ان لم احلف فتشّونی و ظلمونی فقال احلف لهم قلت فان المال لا یکون لی (آقا! مال خودم نیست) قال علیه السلام تتقی مال اخیک (حفظ می‌‌کنی با این قسم دروغ مال برادر دینی ات را).

در روایت اسماعیل بن سعد اشعری هم می‌‌گوید هل یحلف الرجل علی ما اخیه کما یحلف علی ماله؟‌ قال نعم.

خوب شد دیگه. امام هم که لاضرر را قبول ندارد می‌‌گوید اصلا بحث نمی‌کنیم. حالا قبول دارید نداریم جای خودش، اینجا دلیل خاص داریم. قسم می‌‌خوریم، قسم دروغ، قسم دروغ وقتی حلال شد که دروغ گفتن اخف است، اسهل است، ‌او هم جایز می‌‌شود دیگه. برای حفظ مال و این‌که مالیات بیشتری ندهیم.

**"عشار" در این روایات خصوصیت ندارد بلکه مقصود حفظ مال است**

[سؤال: ... جواب:] چه خصوصیت دارد عشار؟ ... تتقی مال اخیک، حفظ می‌‌کنی مال خودت و مال برادر دینی‌ات را. هدف حفظ است نه هدف این است که کمک به ظالم نشود، نخیر. سیاسیش نکنید. تتقی مال اخیک، ‌برای حفظ مال خودش و مال برادر دینی‌اش دروغ می‌‌گوید.

[سؤال: ... جواب:] قرض دادن ضرر است؟ آره دیگه در این زمانه شما می‌‌گویید ضرر است، قرض می‌‌دهیم پس نمی‌دهد. اگر قرض دادن ضرر است عرفا و راهی نداری، ‌اگر بگویی دارم و نمی‌دهم ولت نمی‌کند، ‌مجبوری بگویی ندارم، بگو، ‌چه اشکال دارد؟ احلف بالله کاذبا و نجّ نفسک و اخاک من الضرر دیگه.

[سؤال: ... جواب:] اینقدر دروغ‌ها هست برای جلب منفعت، دروغ می‌‌گوید مشتری جذب کند، ‌دروغ می‌‌گوید سود ببرد، دروغ می‌‌گوید مدرکش بالاتر برود. آن‌ها که ربطی به دروغ برای دفع ضرر مالی ندارد.

**باید بین رافع و مرفوع تناسب باشد. بنابراین این روایات ناظر به مال قلیل نیست**

حالا برای حفظ یک هزار تومانی به تالله و بالله و والله و همه مقدسات عالم من پول ندارم، ‌یک تناسبی باید باشد. تناسب بین رافع و مرفوع. این را مرحوم آشیخ عبدالکریم دارد در بحث حدیث رفع. ما این را در بحث لاحرج می‌‌گوییم. مثلا هیچوقت لاحرج نمی‌آید حرمت معاصی موبقه را مثل زنا بردارد؛ عرفا تناسب نیست بین لاحرج و بین حرمت زنا که از معاصی بزرگ است. رفع ما اضطروا الیه، ‌اضطرار عرفی باید تناسب داشته باشد رفعش یا رفع اکراه عرفی یا رفع ضرر، ‌این‌ها باید تناسب داشته با مرفوع. محرمات شدیده با سختی کمتر، ضرر کمتی یا حتی اضطرار کمتر رفع نمی‌شود، ‌خلاف مناسبت حکم و موضوع است. یعنی عرف می‌‌گوید آن احکام سخت‌تر از این است که با این عناوین ثانویه سبک رفع بشود.

**مقصود از صدق مضر در روایت "انتخاب صدق مضر بر کذب نافع، علامت ایمان است"، به قرینه تقابل صدق مانع از نفع است**

[سؤال: ... جواب:] علامة الایمان ان تؤثر الصدق حیث یضرک علی الکذب حیث ینفعک. این روایت را مرحوم شیخ مطرح کرده. می‌‌گوید از این روایت می‌‌فهمیم که مستحب است آدم برای دفع ضرر دروغ نگوید، ‌جایز هست دروغ برای دفع ضرر مالی ولی مستحب است تحمل کنی ضرر را و دروغ نگویی. علامة الایمان ان تؤثر الصدق حیث یضرک علی الکذب حیث ینفعک. حالا ما مطلبی که بعدا می‌‌خواستیم بگوییم الان بگوییم. این روایت در نهج البلاغة است و مرسل است. ولی از جهت دلالت به قرینه تقابل، علی الکذب حیث ینفعک، نه علی الکذب الدافع للضرر، یعنی کذبی است نافع است نه دافع ضرر ولی صدقی است که مانع از نفع است که عرف هم و لو به تسامح به این می‌‌گوید صدق مضر. چون مانع از نفع است و فرض این است که مقتضی نفع موجود است. یک دروغ بگویم این نفع صددرصد می‌‌شود. می‌آید به من یک چیزی می‌‌گوید، اگر یک دروغ بگویم ملیون‌ها تومان گیرم می‌آید ولی اگر راست بگویم آن چند ملیون تومان را به من نمی‌دهد می‌‌رود به کس دیگری می‌‌دهد. علامة الایمان ان تؤثر الصدق حیث یضرک علی الکذب حیث ینفعک، ناظر به ترجیح صدق مانع از جلب نفع در مواردی که مقتضی نفع است، می‌‌گوید این را ترجیح باید بدهی بر کذبی که نافع هست. این علامت ایمان است. و الا این‌که آدم دروغ نگوید برای دفع ضرر مالی، او که علامت مؤمن بودن نیست چون خود روایت گفت احل من التمر و الزبد یا احلی من التمر و الزبد. عرفا از تؤثر الصدق حیث یضرک علی الکذب حیث ینفعک اگر ظهور نداشته باشد در این کذب نافع در مقابل صدق مانع از نفع، عرفا صدق مانع از نفع با تحقق مقتضی نفع هم به تسامح به او می‌‌گویند مضر. اگر ظهور در این نداشته باشد، ‌اطلاق هم داشته باشد نسبت به آن جایی که کذب برای دفع ضرر است تخصیصش می‌‌زنیم با این روایات. و علامت مؤمن هم این است دیگه. و الا من برای دفع ضرر مالی دروغ بگویم می‌‌گویند تو علامت ایمان نداری؟ تو ایمان نداری؟ چرا ایمان ندارم؟ خودتان گفتید احلف بالله کاذبا، فذلک احلی من التمر و الزبد یا فذلک احل من التمر و الزبد. ... اتفاقا مردم می‌‌گویند عجب آدم ساده‌ای است.

[سؤال: ... جواب:] وقتی برای دفع ضرر مالی آدم دروغ می‌‌گوید برای دفع ضرر عرضی الغاء خصوصیت می‌‌شود دیگه. ضرر عرضی دارد اگر راست بگوید، ‌مجبور است دروغ بگوید.

**روایات تجویز دروغ در موارد دفع ضرر مالی، ناظر به جایی است که تقصیر مکلف منشأ ضرر نباشد**

[سؤال: ... جواب:] به سوء اختیار یک کار خلافی کرده؟‌ این ادله ناظر به این جهت نیست. جایی که خودش منشأ این ضرر تقصیر خودش نیست.

**گرچه روایات تجویز دروغ در موارد دفع ضرر مالی،‌ نسبت به حکومت شرعیه اطلاق ندارد اما قاعده لاضرر نسبت به قوانین زیان‌آور قابل تطبیق است**

ببینید! در فرضی که یک حکومت شرعیه‌ای تشکیل شده باشد این بحث مطرح می‌‌شود که اگر این حکومت شرعیه‌ای قانون زیان‌آور جعل بکند، ‌حالا دیگه مامورین اداره مالیات هستند، مامور گمرک هستند تشخیص می‌‌دهند از این آقا که خودش می‌‌گوید کارخانه‌ام اصلا تولیدش آمده پایین، مالیات زیادی می‌‌گیرند، حالا یک وقت بحث ضرورت است، او یک بحث دیگری است، ‌یک بحث دفع ضرر است. می‌‌گوید من بلدم یک کارهایی بکنم، ‌یک چند تا دروغ بگویم، ‌دست‌کاری کنم در این اسناد، مالیاتم خیلی می‌آید پایین. یک راه این است که یک رشوه‌ای بدهد به این مامور، او از قوانین خود اداره استفاده کند، از آن تبصره‌های مخفی استفاده کند. حالا باز رشوه دادن اگر ممنوع نباشد. این یک راه. یک راه این است که دروغ بگوید. خب آیا اینجا می‌‌شود دروغ بگوید یا نه، من نمی‌دانم، واقع نمی‌دانم. مقتضای این روایات اطلاق ندارد نسبت به حکومت شرعیه. این روایاتی که ما خواندیم. اما قاعده لاضرر را اگر بخواهید بگویید و واقعا این قانون، قانون ضرری است، اگر فقیه بیاید بگوید لاضرر اینجا حرمت کذب را بر می‌‌دارد، ‌اگر فقیه این را بگوید از مدرسه بیرونش نمی‌کنند. حالا می‌‌گویند نمی‌گویند بروید استفتاء‌ کنید.

وقت گذشت. ان‌شاءالله فرض تزاحم و فرض ضرورت را هفته آینده بحث می‌‌کنیم.

**جلسه 11-64**

**چهار‌شنبه - 12/10/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به استثنائات حرمت کذب بود.

عرض کردیم در مواردی که از ترک کذب انسان به حرج بیفتد، لاحرج حرمت کذب را بر می‌‌دارد. و همین‌طور اگر از ترک کذب انسان متضرر بشود، ‌یک سری روایات بود که مطرح کردیم گفتیم این‌ها دلیل بر این هستند که بخاطر دفع ضرر و لو مالی چه از خود انسان چه از مؤمن دیگر انسان می‌‌تواند دروغ بگوید، قسم دروغ بخورد. روایاتش را هم مطرح کردیم.

**جواز کذب در موارد تزاحم**

فرض سوم این است که تزاحم بشود بین حرمت کذب و یک تکلیف آخر. اینجا هم احکام تزاحم بار می‌‌شود؛ اگر آن تکلیف آخر اهم باشد یا مساوی باشد با کذب، جایز می‌‌شود ارتکاب کذب مقدمتا لتکلیف آخر.

**مرحوم تبریزی: در موارد تزاحم بین حرمت کذب و یک تکلیف آخر، حرمت کذب برداشته نمی‌شود چون مقدمه حرام موجب عجز از ذی‌المقدمة می‌شود مگر اهمیت آن احراز شود**

مرحوم استاد فرمودند چون مقدمه حرام است و لو یک ذی المقدمة واجبی بر آن توقف دارد، حفظ یک مالی که واجب است حفظ آن، من امین هستم، باید حفظ کنم این مال را، ‌توقف دارد که یک دروغی بگویم تا این مال را بتوانم حفظ کنم، مقدمه حرام سبب عجز می‌‌شود از ذی المقدمة و لذا باید ترک کنیم این کذب را. مگر از خارج احراز کنیم اهمیت آن ذی المقدمة ‌را، ‌او بحث دیگری است. مثل این‌که دروغ بگویم برای حفظ جان یک مؤمن. خب حفظ جان انسان مؤمن اهم است. اما تا اهمیت آن واجب احراز نشود، توقف داشت امتثال آن واجب بر کذب، ‌جایز نیست من دروغ بگویم چون تحریم کذب موجب عجز از امتثال آن واجب می‌‌شود، ‌واجبی که مقدمه‌اش غیر مقدوره است می‌‌شود مقدور. و الممتنع شرعا کالممتنع عقلا، او اصلا قادر نیستم بر امتثال واجب، ‌تکلیف ساقط است.

**اشکال: لم لایعکس؛ حرمت کذب هم مشروط است به قدرت بر ترک. بنابراین تزاحم بین واجب و حرام مانند تزاحم بین دو واجب و بین دو حرام است که حکمش تخییر است**

این فرمایش تمام نیست برای این‌که لم لایعکس. حرمت کذب هم مشروط به قدرت بر ترک است و با وجود یک تکلیف مزاحم به یک واجبی، اگر امتثال او لازم باشد عرفا من قادر بر ترک کذب نیستم چون من لازم است امتثال کنم آن واجب را و راه امتثال آن واجب ارتکاب کذب است. چه فرق می‌‌کند؟ تزاحم چه بین دو تا واجب باشد یا بین دو حرام باشد، چه جور شما قائل به تخییر هستید جناب استاد، ‌حالا اگر تزاحم بین مقدمه محرمه و یک ذی المقدمة واجب باشد، ‌او هم باید قائل بشوید به تخییر عند تساویهما و اگر یکی محتمل الاهمیة بعینه بود او متعین است. فرقی نمی‌کند.

مثلا اگر من بخواهم حج بروم باید دروغ بگویم در اداره گذرنامه تا به من گذرنامه بدهند، تزاحم می‌‌شود بین وجوب حج و حرمت این دروغ. چرا شما می‌‌گویید حرمت دروغ باعث می‌‌شود عرفا بگویند تو قادر بر حج نیستی؟ نه، چرا عکسش نمی‌گویید. وجوب حج باعث می‌‌شود بگویند تو قادر بر اجتناب از کذب نیستی، چه فرقی می‌‌کند؟

[سؤال: ... جواب:] چه تقدم زمانی. کسی که استطاعت مالیه دارد حج بر او واجب است. امروز محل ابتلاء من شده که در این اداره گذرنامه یک دروغ مختصری بگویم یا این زن‌هایی که از این کشورهای اندونزی، مالزی، این‌ها، می‌‌گویند اگر ما بخواهیم حج برویم باید گذرنامه‌مان را با عکس بی‌حجاب بدهیم صادر کنند، می‌‌شود باب تزاحم. مرحوم استاد طبق این فرمایش‌شان اینجا باید حرمت مقدمه را ما در نظر بگیریم مگر احراز کنیم اهمیت ذی المقدمة را از خارج. ... وجوب حج عند الاستطاعة آمده، حرمت کذب هم آمده دیگه.

**دلیل بر وجوب حفظ جان مسلمان دیگر علم به مذاق شارع است. اطلاق لفظی نداریم**

[سؤال: ... جواب:] مسلم است که بخاطر حفظ جان یک مسلمان می‌‌شود دروغ گفت. البته از نظر فقهی که این داخل در بحث قبل هم می‌‌شود که کذب لدفع الضرر. ... حالا یک نظری مرحوم استاد داشتند که آیا ما دلیل لفظی داریم بر وجوب حفظ جان مسلمان دیگر یا حتی وجوب حفظ جان خودمان یا نه، آنی که حرام است قتل است، القاء نفس در تهلکه است، این حرام است اما این‌که بایّ‌ وجه کان جان مسلم دیگر را یا جان خودمان را واجب است حفظ کنیم؟ نظر عده‌ای این است که ما اطلاق لفظی نداریم‌، باید از مذاق شارع کشف کنیم و کشف از مذاق شارع همه جا میسور نیست. این یک مبنایی است که ایشان بر این اساس می‌‌گفتند اگر جان یک مسلمانی موقوف بر این است که شما کلیه‌تان را بدهید، حرام است. یک کلیه را می‌‌دهی جان یک مسلمانی حفظ می‌‌شود‌، ایشان می‌‌گفتند ما دلیل نداریم بر وجوب حفظ جان مسلمان دیگر. این را می‌‌فرمودند. بعد یک مطلبی ایشان مطرح کردند (این بحث‌ها اینجا جایش نیست، ‌حالا آقایان اشاره می‌‌کنند) می‌‌فرمودند ممکن است از آن روایت من سمع رجلا ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم، استفاده کنیم وجوب حفظ جان مسلمان دیگر را، او یا به لسان حال یا به لسان قال می‌‌گوید که مسلمان‌ها به نجات ما بیایید! ما آنجا اشکال می‌‌کردیم می‌‌گفتیم اگر این‌جور است این اختصاص به جان مسلمان ندارد، می‌‌گوید یا للمسلمین من زن ندارم بیایید پول جمع کنید برای من زن بگیرید، ‌یا للمسلمین من خانه ندارم، مستاجرم، ‌صاحبخانه من را از خانه بیرون کرده، پول جمع کنید برایم خانه بخرید. این‌ها که قطعا واجب نیست و لذا این حکم من سمع ینادی للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم باید حمل بر استحباب بشود.[[2]](#footnote-2) حالا این‌ها یک بحث‌هایی است ما ناقص مطرح کردیم، جایش اینجا نیست، حالا یک موقعی فرصت شد ان‌شاءالله بحث می‌‌کنیم. اجمالا دلیل بر وجوب حفظ جان مسلمان دیگر علم به مذاق شارع است که فی الجملة درست است ولی اطلاق لفظی نداریم. این اشکال وارد است، ‌چه کار کنیم، ‌اطلاق لفظی ندارد دیگه.

**جواز کذب در موارد ضرورت**

فرض چهارم برای جواز کذب، فرض اضطرار است.

صاحب مکاسب مرحوم شیخ انصاری رضوان الله علیه فرموده که ادله اربعه تجویز می‌‌کند کذب در مورد اضطرار را.

**اجماع در مقام یک دلیل تعبدی نیست. عقل هم بطور مطلق در موارد ضرورت حکم به تجویز کذب نمی‌کند**

ما نفهمیدیم. اجماع که دلیل تعبدی نیست در مقام چون مستند مجمعین معلوم است. عقلا کجا حکم می‌‌کند به جواز کذب مطلق الضرورة؟ بله فی الجمله برای حفظ نفس محترمه، ‌کذب جایز است این را عقل حکم می‌‌کند اما مطلق ضرورات عرفیه، ‌عقل می‌‌گوید کذب جایز است؟‌ کجا عقل این را می‌‌گوید؟ حالا من ده ملیون پول دارم، اگر دروغ بگویم این ده ملیون را حفظ می‌‌کنم، آیا جایز است عقلا دروغ بگویم ده ملیون را حفظ کنم با این‌که شارع گفته که خدا دوست ندارد دروغگو را، خدا از دروغگو بدش می‌آید، دروغگو دشمن خداست؟ یک وقت می‌‌گویید انصراف دارد این خطاب شرعی یک بحث دیگر است اما یک وقت خطاب شرعی مطلق است، عقل می‌آید می‌‌گوید که من حکم می‌‌کنم به این‌که نباید حرام باشد کذب در این حال؟ کی عقل همچون حکمی می‌‌کند؟

**آیات داله بر جواز کفر در مواضع تقیه فقط دلالت بر جواز کذب در خصوص تقیه می‌کند نه مطلق ضرورت**

بله، کتاب و سنت تجویز کرده دروغ را در مورد ضرورت، ‌حرف خوبی است ولی جناب شیخ انصاری! این دو تا آیه‌ای که شما استدلال کردید برای جواز کذب عند الضرورة این‌ها تمام نیست. به روایات خوب بود استدلال می‌‌کردید.

این آیه من کفر بالله من بعد ایمانه الا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان یا این آیه شریفه لایتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء و من یفعل ذلک فلیس من الله فی شیء الا ان تتقوا منهم تقاة. فرمودید که این دو آیه جواز کفر در موارد ضرورت را بیان می‌‌کند. یا در حال تقیه می‌‌گوید می‌‌شود مؤمنین کافرها را اولیاء خود قرار بدهند، ‌به طریق اولی پس کذب جایز می‌‌شود.

آقا! این دو تا آیه مربوط به تقیه است، بحث ما اعم است. بله در موارد تقیه دروغ جایز است بحثی نداریم اما ضرورت‌هایی که غیر تقیه است از این دو تا آیه می‌‌فهمیم که دروغ جایز است؟ خب این دو تا آیه مربوط به تقیه است. تقیه حسابش جداست، احکام خاصه خودش را دارد.

**تنها دلیل بر جواز کذب در مطلق ضرورت، عمومات رفع ما اضطروا الیه است**

بله اگر روایات را مطرح کنید روایاتی داریم که مثلا ما من محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه. ضرورت همان اضطرار است. کذب در حال ضرورت را ما به عمومات رفع ما اضطروا الیه تجویز می‌‌کنیم. حرف خوبی است.

اینجا یک بحثی مطرح می‌‌شود که حالا که تجویز شد کذب عند الضرورة، ضرورت هم بعضی‌ها اشتباه معنا می‌‌کنند، ‌ضرورت را با تزاحم یکی می‌‌گیرند. نه، ‌ضرورت منحصر به فرض تزاحم نیست، ‌ضرورت عرفیه هم ضرورت است. عرف بگوید ناچارم، ‌ناچار شدم دروغ بگویم، ‌عرفا بگویند اضطر الیه، خب ما من شیء الا و قد احله الله لمن اضطر الیه. تزاحم با یک تکلیف دیگری نیست. مثلا در یک شرائطی قرار می‌‌گیرد که عرفا می‌‌گوید چاره‌ای نداشتم جز این‌که این دروغ را بگویم. مسامحه نمی‌کند، نه این‌که برای این‌که خانه‌اش را گران‌تر بفروشد دروغ می‌‌گوید، ‌او ناچاری نیست که، او ضرورت نیست که. نه، عرفا بگویند ضرورت داشتم، ‌ناچار شدم. منوط به صدق عرفی است.

**شیخ انصاری: مشهور جواز کذب در همه فروض چهارگانه (حرج، ضرر، تزاحم و ضرورت) را منوط به عدم امکان توریه می‌دانند. لایخفی که مشهور توریه را جایز می‌دانند**

حالا بحث در این است که اگر امکان توریه باشد واجب است توریه بکند یا نه؟ بلاتشبیه راستی و حسینی بنا؟ است دروغ بگوید دروغ بگوید. و این بحث در مورد آن جواز کذب لدفع الحرج، ‌لدفع الضرر، عند التزاحم هم مطرح می‌‌شود که آیا اگر امکان تفصی بود با توریه کردن واجب است تفصی یا نه؟

شیخ انصاری فرموده ظاهر مشهور این است که بله، واجب است عند التمکن توریه بکند. 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 کدام بحث؟ در بحث حلف کاذبا لدفع الضرر.

**اشکال: کلام مشهور در خصوص حلف بالله کاذبا است نه مطلق کذب. شاید نکته‌اش عدم استخفاف به حلف بالله باشد**

می‌گوییم جناب شیخ! این کلماتی که شما می‌‌گویید در مورد حلف کاذبا للضرورة آنجا گفتند توریه بکند مع الامکان خب این مختص به حلف است. اما در کذب بدون حلف که آنجا نگفتند.

[سؤال: ... جواب:] معمول حلف و متعارف حلف حلف به خدا یا مقدسات است. شاید آنجا گفتند مقدسات سبک شمرده نشود. بالاخره آنجا گفتند توریه بکند، دلیل نمی‌شود که بگویند کذب بدون حلف هم باید توریه بکنید.

**گرچه مقتضای قاعده اولیه حرمت کذب است در فرض امکان توریه لکن روایات در باب جواز کذب برای دفع ضرر، مطلق است**

حالا ما کاری نداریم به اقوال، ‌خودمان حساب کنیم. اگر توریه حلال باشد، مقتضای قاعده این است که نباید انسان عند التمکن از توریه دروغ بگوید چون راه حلال هست. تا راه حلال هست چرا می‌‌روید راه حرام را انتخاب می‌‌کنید که دروغ باشد؟

و لکن این مقتضای قاعده است که اگر توریه حلال است که مشهور می‌‌گویند، علی القاعدة نمی‌توانی با فرض تمکن از توریه دروغ بگوید. اما روایاتی که داشتیم در مورد جواز کذب دفع ضرر مطلق بود. احلف بالله کاذبا و نج اخاک، مطلق بود، اعم بود از فرض امکان توریه یا عدم امکان توریه. البته ظاهر نج اخاک من القتل این است که بالاخره راهش عرفا همین است و لو بتوانی توریه بکنی.

یک وقت راست هم بگویی طرف بیشتر خوشش می‌آید می‌‌گوید خیلی خوشم می‌آید از شما، ‌کاش همه مثل تو بودند، ‌راست آمدی گفتی که من اینقدر ارز در جیبم هست، خب هر چی هست برو، رفیق‌هایت هم دارند با تو بروند. اگر این‌جوری است که معلوم است احلف بالله کاذبا و نج اخاک منصرف است. اما مجبوری بگویی نه، هیچ چیز همراهم نیست، ‌حالا می‌‌توانی توریه بکنی می‌‌توانی توریه نکنی. در روایت که نگفته تزاحم، ‌در روایت که نگفته ضرورت به کذب. گفته که به من می‌‌گوید که قسم بخور که چیزی همراهم نیست امام می‌‌فرماید قسم بخور، ‌خب نفرمود قصدت این باشد که چیزی همراهم نیست یعنی چیزی همراهم نیست که به عالم آخرت ببرم، ‌دستم خالی است. نه، این‌ها را لازم نیست قصد کنی توریه بشود.

[سؤال: ... جواب:] شما نکته این‌که شارع گفته می‌‌توانی دروغ بگویی، ‌مشروط نکرده به فرض عجز از توریه را بیان می‌‌کنید که شاید نکته‌اش این باشد که اگر مشروط بکنند به عدم امکان توریه یک سختی دارد برای مردم، ‌تا فکر کنند، ‌در ذهنش بیاید که چه جوری توریه بکند کار از کار چه بسا ممکن است بگذرد. بالاخره امام تجویز کند دروغ را و لو امکان توریه باشد.

**اشکال: اطلاق مفهوم موثقه سماعه (حلف کاذب در فرض اکراه و اضطرار جایز است) با اطلاق آن روایات تعارض می‌کند**

فقط شبهه‌ای که هست این است که این روایات ممکن است معارض داشته باشد و الا اطلاق این روایات خوب است. اطلاق این روایات می‌‌گوید احلف بالله کاذبا و نج اخاک. معارضش موثقه سماعه است: 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. خب حضرت اول فرمود اذا حلف الرجل تقیة لم یضره، ولی بعدش قید زد: اذا اکره و اضطر الیه. این مفهومش چیه؟ مفهومش این است که اگر مکره و یا مضطر به دروغ نیست، مجاز نیست دروغ بگوید. خب این آقایی که می‌‌تواند توریه بکند، ‌طبق مسلک مشهور مضطر به دروغ نیست. پس مفهوم این روایت این است که اگر مضطر نشدی به این حلف کاذبا، ‌یعنی می‌‌توانستی توریه بکنی حق نداری دروغ بگویی، ‌این اطلاق مفهومش تعارض می‌‌کند با اطلاق آن روایات. اطلاق آن روایات احلف بالله کاذبا و لو تمکنت من التوریة، ‌اطلاق مفهوم این روایت می‌‌گوید تا مکره و مضطر به کذب نشدی دروغ نگو، ‌کسی که متمکن از توریه است مکره و مضطر به کذب نیست.

این اشکالی است که مطرح می‌‌شود.

**پاسخ: صحیحه اسماعیل اشعری (حلف کاذب بر حفظ مال برادر دینی جایز است) که مطلق است نسبت به امکان توریه، در خصوص فرض عدم اکراه و اضطرار است**

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. ما پذیرفتیم، تعارض می‌‌کند روایات مجوزه حلف بالله کاذبا لدفع الضرر با این موثقه سماعه، ‌ولی ما یک روایتی برای شما می‌‌خوانیم، این روایت در خصوص فرض عدم اکراه و ضرورت تجویز کرده کذب را. این روایت می‌‌شود اخص مطلق از موثقه سماعه. این روایت صحیحه اسماعیل بن سعد اشعری است 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 (تا اینجا را کار ندارم) و سألته هل یحلف الرجل علی مال اخیه کما یحلف علی ماله قال نعم. آدم می‌‌تواند قسم بخورد برای حفظ مال برادر دینی‌اش؟ امام فرمود بله.

خب این‌که نه فرض اضطرار است نه فرض اکراه. مال برادر دینیم از بین می‌‌رود چه ربطی به من دارد؟ عرفا صدق اضطرار و اکراه نمی‌کند. صدق می‌‌کند انا مضطر؟ آقا! من ناچارم دروغ بگویم، [به او می‌‌گویند] چه ناچاری. من ناچارم دروغ بگویم که این دویست دلاری که در جیب این دوستم هست، مصادره نشود. [این درست نیست. آدم] با رفیقش تا لب جهنم می‌‌رود در جهنم که نمی‌رود. اگر بناء باشد بخاطر رفیقش دروغ بگوید مجوز می‌‌خواهد. نمی‌گویند انت مضطر، نمی‌گویند انت مکره ولی این روایت تجویز کرد، ‌فرمود نعم اشکال ندارد. در خصوص فرض عدم اضطرار و عدم اکراه تجویز کرد‌ قسم دروغ را.

[سؤال: ... جواب:] هل یحلف الرجل علی مال اخیه، در خصوص فرض عدم اضطرار و عدم اکراه تجویز کرد و اطلاق دارد و لو متمکن از توریه باشد. این اطلاق دارد، قطعا موردش ضرورت نیست. و اطلاق دارد چه توریه بتوانی بکنی چه توریه نتوانی بکنی ما تجویز می‌‌کنیم حلف کاذبا را. با این‌که حلف کاذبا در این مورد حفظ مال برادر دینی مصداق اضطرار و اکراه نیست.‌ ... یعنی نسبت به مال برادرت توریه می‌‌توانی بکنی لازم نیست توریه کنی، ولی نسبت به مال خودت باید توریه کنی؟ آخه یک کم ذوق فقهی هم خوب است. برای حفظ مال برادر دینیت دروغ بگو، ‌توریه هم لازم نیست اما برای حفظ مال خودت حتما باید توریه کنی، ‌آخه فقهیا محتمل است؟

[سؤال: ... جواب:] اگر با راست گفتن بدون دردسر می‌‌تواند مال را حفظ کند عرفا منصرف است از این روایات که می‌‌گوید احلف بالله کاذبا و نج اخاک. اما اگر باید خلاف واقع بگوید، خب روایت تجویز کرده مطلقا چه بتوانی توریه بکنی چه نتوانی توریه بکنی. اطلاق دارد. ... ظهور ندارد در فرض اضطرار به کذب.

**دفع ظلم شخصی واجب نیست**

[سؤال: ... جواب:] دفع ظلم واجب است؟ این همه مردها به زن‌هایشان ظلم می‌‌کنند، شما برای چی آمدی درس؟ از صبح برو دم خانه‌های همسایه‌ها و فامیل‌ها، ‌دفع ظلم بکن. ‌مگه دفع ظلم واجب است؟ ... لاتَظلمون و لاتُظلمون، لاتُظلمون یعنی لازم نیست ظلم را قبول کنید، ‌نهی در مقام توهم وجوب است نه این‌که حرام است قبول ظلم. بله زیر بار ستم رفتن، این شعرهایی که می‌‌خوانید یک بحث دیگر است که زیر بار ستم نمی‌کنی زندگی. حالا بحث اسلام و مسلمین و دفاع از اسلام، دفاع از مسلمین بحث دیگری است اما دفاع شخصی از ظلم، حالا یک آقایی دارد سیلی می‌‌زند به گوش یکی دیگر، ‌شما واجب است دفاع از مظلوم بکنی دلیل نداریم. بله نهی از منکر واجب است. نهی از منکر عند احتمال التاثیر.

[سؤال: ... جواب:] من سمع رجلا ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم، عرض کردیم او را حتما باید حمل بر استحباب کرد. مثل آن روایتی که می‌‌گوید من اصبح و لم یهتم بامور المسلمین فلیس بمسلم. خداییش اگر این روایت بگوید فلیس بمسلم یعنی واقعا گنهکار است، تمام مَن فی المجلس بدون استثناء گنهکار هستند. کجا اهتمام دارید به امور مسلمین؟

[سؤال: ... جواب:] چه اشکال دارد؟ برای این‌که مال یک مسلمان را حفظ کنید، نمی‌خواهید دروغ بگویید خب نگویید، ‌بگذار مال برادر دینیت را ببرند و لکن این شتر در خانه خودت هم یک روزی می‌‌خوابد. امروز مال او را می‌‌برند دفاع از او نمی‌کنند فردا مال تو را می‌‌برند هیچکس نمی‌آید از تو دفاع کند. گناه نمی‌کنی، نماز هم پشت سرت می‌‌خوانیم، اما اگر یک روزی مال تو را بردند و هیچکس نیامد از تو دفاع کند نگو چرا. خدا تجویز کرده که برای دفاع از مال مسلمان می‌‌توانی دروغ بگویی اما نه واجب است دروغ گفتن نه واجب است دفاع کردن. ... یعنی شارع نمی‌تواند بگوید یحرم الکذب الا لدفع الضرر عن الاخ المؤمن؟ ما که نگفتیم حکم عقل است، ‌اطلاق ادله است.

**اشکال: فقهاء باید در معاملات هم جواز کذب را منوط به عدم امکان توریه می‌کردند. چون صحت معاملات منوط به قصد است و قصد، مورد اکراه و اضطرار نیست**

مرحوم شیخ انصاری در اینجا یک بحثی را مطرح کرده و آن بحث این است، گفته که چطور اصحاب آمدند در این بحث گفتند که یجوز الکذب لدفع الضرر عن النفس او عن الغیر بشرط عدم تمکن از توریه، اینجا این‌جور گفتند، ولی در بحث معاملات، ‌یک آقایی می‌‌گوید که باید زنت را طلاق بدهی، باید خانه‌ات را بفروشی، خب شما می‌‌توانید قصد نکنید، ‌بگویید زوجتی طالق، ‌مقصودتان از طلاق این است که یعنی آزاد است از قید و بند نه این‌که طالق من الزوجیة، آزاد است، ‌من او را آزاد کردم، ‌راحت باشد.

[سؤال: ... جواب:] یادش بدهید خب. حالا اگر یک کسی خواست یاد بگیرد، می‌‌توانست بگوید بعت داری مقصودش این باشد که یعنی آن خانه‌ای که سی سال پیش داشتم فروختم بعت داری ولی آن مکره فکر می‌‌کند که داری این خانه‌ات را می‌‌فروشی.

چرا آنجا گفتند شرط رفع اکراه نسبت به این صحت عقد یا ایقاع اکراهی این نیست که نتوانی توریه بکنی؟ خب آنجا هم خوب بیایند بگویند آقا!‌ این مکره که اکراه نمی‌کند بر این‌که شما قصد جدی بکنی طلاق زوجه را، ‌اکراهت می‌‌کند بر تلفظ به زوجتی هی طالق، چرا دیگه قصد کردی؟ چرا دیگه قصد انشاء کردی؟ می‌‌دانستی که با تلفظ هی طالق دفع ضرر از تو می‌‌شود، چرا دیگه قصد کردی؟ با تلفظ به بعت داری ضرر از تو دفع می‌‌شود، ‌چرا قصد کردی؟‌ قصد انشاء کردی؟

مرحوم شیخ فرموده انصافا این اشکال در معاملات خیلی اشکال قوی است. اگر کسی بتواند و توجه دارد که مکره بر تلفظ به این عقد یا ایقاع است، ‌قصد انشاء هم بکند جای اعتراض دارد که تو که مکره نبودی به بیع جدی، ‌طلاق جدی، مکره بر تلفظ بودی چرا قصد طلاق جدی کردی؟

و لذا این اشکال می‌‌ماند که چرا علماء در آنجا در باب معاملات گفتند عقد اکراهی باطل است و لو امکان عدم امکان قصد جدی باشد. فرق بین این دو مسأله چیه. این بحث مهمی است، ان‌شاءالله هفته‌ آینده دنبال می‌‌کنیم.

**جلسه 12-65**

**چهار‌شنبه - 19/10/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در این بود که در فرض اضطرار به کذب مشهور گفتند با امکان توریه واجب می‌‌شود انسان توریه کند و دروغ نگوید چون مضطر به کذب نیست کسی که متمکن از توریه است.

**اشکال: فقهاء باید در معاملات هم جواز کذب را منوط به عدم امکان توریه می‌کردند. چون صحت معاملات منوط به قصد است و قصد، مورد اکراه و اضطرار نیست**

مرحوم شیخ فرمود که چرا این مشهور در اکراه بر معاملات این مطلب را نگفتند؟ خب شخصی می‌آید اکراه می‌‌کند مردی را بر طلاق زوجه‌اش، این مکرَه، مکره بر قصد انشاء که نیست، دفع ضرر مکرِه که متوقف نیست که این مکره قصد انشاء بکند، [اگر] تلفظ کند به صیغه طلاق دفع شر آن مکرِه می‌‌شود. اما مشهور در آنجا نگفتند اگر می‌‌تواند و توجه دارد قصد انشاء نکند، نباید قصد انشاء بکند، ‌اگر قصد انشاء کرد صدق اکراه نمی‌کند. خب همین شبهه همان‌ جا هم مطرح است که آقا! شما مکره نبودی بر طلاق جدی، ‌شما بر طلاق صوری مکره بودی، چرا طلاق جدی دادی؟

مثل این می‌‌ماند که ظالمی این مرد را می‌‌گوید بگو زوجتی طالق، این هم زنگ می‌‌زند حاج آقا! امام جماعت مسجد! مدرس حوزه علمیه! شما هم به عنوان دو تا شاهد عادل تشریف بیاورید من می‌‌خواهم زنم را طلاق بدهم، این دیگه نشد اکراه. تو مکره بودی بگویی هی طالق، ‌دیگه مکره نبودی که طلاق عند حضور العدلین انشاء بکنی. این هم همین است دیگه. می‌‌گویند آقا!‌ تو مکره بودی تلفظ کنی به صیغه طلاق، مکره نبودی انشاء ‌جدی طلاق بکنی. ولی چرا مشهور آنجا این مطلب را مطرح نکردند، گفتند مکره بر عقد یا ایقاع اگر عقد یا ایقاع را انشاء کند این نافذ نیست. بلکه شهید ثانی در شرح لمعه و مسالک در باب طلاق صریحا می‌‌گوید، می‌‌گوید در بطلان طلاق مکره شرط نیست که عاجز از توریه باشد بلکه بعضی‌ها گفتند این مطلب مجمع‌علیه است. در بحث جواز سب هم علماء فرمودند که اگر مکره بشود بر سب مقدسات، بگویند یا سب کن مقدسات را یا می‌‌کشیمت، ‌گفتند جایز است سب، ‌نگفتند اذا امکنه التوریة وجب علیه التوریة.

**پاسخ (شیخ انصاری): مجوز کذب، اضطرار است و این عنوان مقید است به عدم امکان تفصی اما عنوان اکراه که رافع صحت معاملات است مطلق است نسبت به امکان توریه**

مرحوم شیخ انصاری خواسته جواب بدهد از این اشکال. گفته فرقش این است: مجوز کذب اضطرار است [اما] رافع صحت معاملات اکراه است، این‌ها با هم فرق می‌‌کند. اضطرار به کذب با فرض تمکن از توریه صدق نمی‌کند. آقا! شما مضطر به کذب نیستی وقتی می‌‌توانی توریه بکنی چون توریه کذب نیست. ولی اکراه عرفا صدق می‌‌کند. چرا؟‌ برای این‌که این آقای مکرِه یک وقت می‌‌گوید تلفظْ بصیغة الطلاق خب اکراه می‌‌کند بر تلفظ، ‌یک وقت می‌‌گوید طلق زوجتک، پس عرفا او اکراه کرده بر طلاق. پس صدق می‌‌کند که من مکره بر طلاق هستم. منتها من می‌‌توانم خلاص بشوم از شر این مکرِه با انشاء صوری طلاق ولی این منافات ندارد که من اکراه شدم عرفا بر چی؟ بر طلاق نه بر طلاق صوری چون این مکرِه به من گفت طلق زوجتک و الا قتلتک. خب اطلاق لاطلاق مع استکراه شاملش می‌‌شود. عرفا این آقا من را اکراه کرد بر طلاق نه بر طلاق صوری. من مضطر به طلاق نیستم کما این‌که مضطر به کذب نبودم در فرض امکان توریه اما عرفا مکره بر طلاق هستم.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که منِ مکره توجه دارم. اگر توجه نداشتم که اصلا در ذهنم نبود امکان توریه که راهی جز انشاء جدی عقد نیست. عرف می‌‌گوید لاطلاق مع استکراه، این جا أُستکره علی الطلاق.

**اشکال (نقضی): اکراه رافع محرمات هم هست. طبق فرمایش شما، در صدق عنوان اکراه بر محرمات هم عدم امکان تفصی نباید شرط باشد**

به مرحوم شیخ اشکال گرفتند گفتند آقا! اکراه با اضطرار که می‌‌گویید فرق می‌‌کند خب اکراه رافع محرمات هم هست، ‌رفع ما استکرهوا علیه اگر صدق بکند در اینجا بر اکراه بر طلاق، ‌بگویند عرفا اکراه بر طلاق است و لو من بتوانم صوری تلفظ کنم به صیغه طلاق، ‌خب حالا اکراه بر محرمات [را چی می‌‌گویید؟] مثلا من اکراه بشوم بر شرب خمر، ‌ظالم می‌‌گوید اشرب الخمر و الا قتلتک. می‌‌خواهد فیلم بگیرد بگذارد در فضاهای مجازی. من هم می‌‌توانم یک جوری وانمود بکنم که شرب خمر کردم. یک لحظه حواس آن ظالم را پرت می‌‌کنم، ‌مشروب را می‌‌ریزم در جیبم، نمی‌بیند که. بعد ظرف خالیش را می‌‌بیند، ‌دهانم را هم یک جوری تکان می‌‌دهم که او فکر کند که دارم بقایای خمر را هم فرو می‌‌دهم. می‌‌توانم این کار را بکنم، ‌شما می‌‌گویید لازم نیست این تفصی؟ چون اکراه صدق می‌‌کند بر شرب خمر.

یا مثال دیگری بزنم: قرض ربوی. قرض ربوی حرام است. بیع ربوی حرام است، ‌باطل هم هست. من را اکراه کردند بر بیع ربوی. اینجا لازم نیست قصد صوری بکنم بیع ربوی را؟ بیع ربوی بخاطر اکراه نافذ نیست. برای مشکل تکلیفی آن هم مسأله‌ای پیش نمی‌آید و لو می‌‌توانم صوری انشاء بیع ربوی بکنم؟ مشکلی نیست؟ قابل التزام نیست این حرف.

**چون اکراه در محرمات مقید است لذا در معاملات هم مقید است به امکان تفصی به غیر توریه (مثلا با خارج شدن از محل طلاق). پس باید نسبت به امکان تفصی با توریه هم مقید باشد**

و لذا جناب شیخ انصاری! شما که می‌‌فرمایید اکراه صدق می‌‌کند و لو امکان این هست که من قصد جدی نکنم این عقد را یا این ایقاع را، خب چه فرق می‌‌کند که من امکان تفصی دارم با عدم قصد جدی طلاق [اما] می‌‌گویید لازم نیست. امکان تفصی دارم از آن مکان بروم بیرون، ‌آن ظالم می‌‌گوید طلق زوجتک و الا قتلتک. یک‌ آقایی می‌‌گویید سریع از این درب پشتی برو!‌ می‌‌گویم نه، می‌‌خواهم تلویزیون نگاه کنم اینجا، ‌برنامه فوتبال است، می‌‌خواهم تماشا کنم، نمی‌خواهم بروم. شما می‌‌گویید اینجا بمانم و طلاق بدهم زوجه‌ام را، طلاق صحیح است؟ با این‌که هیچ اضطراری ندارم به ماندن اینجا، می‌‌توانم بروم اما به یک انگیزه‌ای ماندم اینجا، ملتزم می‌‌شوید که صدق می‌‌کند اکراه بر طلاق؟ با این‌که امکان تفصی هست با خروج از این مکان.

[سؤال: ... جواب:] حرف این است که اکراه صدق نمی‌کند. بیایم بیرون بگویم اکرهتُ علی الطلاق؟ می‌‌گویند مگه مجبور بودی آنجا بمانی، خب بیا بیرون. همه کارها می‌‌کنی دل‌بخواه خودت بعد می‌‌گویی مجبورم؟ ... تهدید به این‌که از شهر برو بیرون خودش یک نوع اکراه است. نه، من پنج دقیقه از این اتاق بروم بیرون تمام می‌‌شود، ‌اما می‌‌گویم می‌‌نشینم. می‌‌گوید طلق زوجتک و الا قتلتک، ‌من می‌‌توانم پنج دقیقه بروم بیرون، نمی‌روم بیرون، می‌‌گویم زوجتی طالق، بعد بگویم انا اکرهتُ علی الطلاق؟

کلام در این است که گفته می‌‌شود که چه جور امکان تفصی با خروج از آن مکان اکراه مانع از صدق اکراه است عرفا، ‌امکان تفصی با توریه هم مانع از صدق اکراه بر عقد یا ایقاع است که قوامش به قصد انشاء است. و لذا مرحوم تبریزی می‌‌فرمود ما ملتزم می‌‌شویم، ‌مشهور ملتزم نشدند نشوند، ما ملتزم می‌‌شویم کسی که می‌‌تواند قصد انشاء نکند، ‌توجه دارد که با انشاء صوری، ‌تلفظ صوری به عقد یا ایقاع دفع شر مکره می‌‌شود، ‌حق ندارد قصد انشاء بکند. اگر قصد انشاء ‌بکند صدق نمی‌کند اکره علی الطلاق.

[سؤال: ... جواب: مرحوم آقای تبریزی] قید نمی‌زند [اطلاق لاطلاق مع استکراه را]. می‌‌گوید اینجا صدق نمی‌کند اکراه بر طلاق. چون طلاق قوامش به اعتبار نفسانی و ابراز آن است. شما که مکره نیستی بر اعتبار نفسانی طلاق، ‌مکرهی بر تلفظ، ‌خب تلفظ بکن. یک وقت حواس انسان نیست، ‌توجه ندارد، فکر می‌‌کند همه چیز همین تلفظ است، ‌بله، ‌اما شمایی که درس خواندی، می‌‌دانی انسان می‌‌تواند تلفظ کند به صیغه طلاق ولی قصد انشاء نکند می‌‌شود طلاق صوری، ‌طلاق حقیقی نمی‌شود و با همین هم دفع شر مکره می‌‌شود، ‌خب صدق نمی‌کند انت اکرهت علی الطلاق.

**پاسخ: گرچه حرمت محرمات (چه در فرض اکراه چه در فرض اضطرار) مشروط به عدم امکان تفصی است، اما بطلان معاملات بواسطه اکراه، مطلق است. به دو بیان:**

به نظر ما در حرمت محرمات چه اکراه چه اضطرار مشروط به عدم امکان تفصی است. در همان بیع ربوی بله، ‌ما ملتزم می‌‌شویم چون حرمت تکلیفیه دارد اگر می‌‌توانی قصد انشاء نکنی باید قصد انشاء نکنی، تلفظ صوری بکنی چون حرام تکلیفی است. اما در حرام وضعی یعنی در عقد و ایقاع که بحث حرمت تکلیفی در آن مطرح نیست و لو امکان تفصی به توریه باشد، ما ملتزم می‌‌شویم اطلاق دارد دلیل رفع ما استکرهوا علیه یا لاطلاق مع استکراه. می‌‌گوییم صدق می‌‌کند اکره علی الطلاق و لاطلاق مع استکراه رافع آن است به دو بیان:

**بیان اول: تقید حرمت به عدم امکان تفصی بخاطر ارتکاز عقلائی و متشرعی است، اما این ارتکاز در بطلان عقد به اکراه نیست**

بیان اول این است که در مورد آن مثال شرب الخمر مثلا که حرام تکلیفی است که می‌‌شد من آن بطری مشروب را خالی کنم در جیبم، ‌در آن ظرف آشغالی که کنارم هست، او هم متوجه نمی‌شود، ‌ظالم است ولی ظالم خنگی است، بعد تا نگاه بکند می‌‌بیند بطری مشروب خالی شده. می‌‌گوید حاج آقا!‌ خیلی حرفه‌ای خوردی، به این زودی نمی‌شد این را تمامش کرد. در آنجا اکراه بر شرب خمر صدق می‌‌کند، ‌عرفا می‌‌گوید اکرهه علی شرب الخمر ولی یک مناسبات عقلائیه و متشرعیه هست که تا انسان مضطر نشود به ارتکاب گناه، حق ندارد گناه را مرتکب بشود و لو صدق اکراه بکند. اگر به یکی بگویند یا ده هزار تومان بده یا این مشروب را بخور. تو که ده هزار تومان همینجوی می‌‌ریزی روی زمین، ‌هر روز به بچه‌ات بیشتر از این‌ها می‌‌دهی. ده هزار تومان اگر بگیرد این ظالم، ‌دیگه کاری به تو ندارد. بگوییم رفع عن امتی ما استکرهوا علیه؟ و لو صدق اکراه بکند. انصراف "حکمی" دارد.

حالا اگر در معاملات بود، می‌‌گوید اگر این آدامس را نخری از این مغازه‌دار ده هزار تومان می‌‌گیرم از تو به زور. شما می‌‌روی آدامس می‌‌خری، ‌ده هزار تومان را نمی‌دهی، ‌بعد می‌‌روی می‌‌گویی آقای مغازه‌دار!‌ من مجبور بودم این آدامس را بخرم، ‌بفرما آدامس را پس بگیر. می‌‌گوید چه مجبور بودی؟‌ می‌‌گویم بابا این لات محل را ندیدی گفت یا یک آدامس بخر از این آقا یا ده هزار تومان به من بده، ‌من هم نمی‌خواستم ده هزار تومان بدهم، ‌مکره شدم.

[سؤال: ... جواب:] بحث ما این است که ده هزار تومان در اینجا [با این‌که] صدق اکراه می‌‌کند [اما] چه جوری است که بگوید یا ده هزار تومان بده یا باید سیلی بزنی تو گوش یک بچه یتیم، ‌آنجا حق نداری این کار را بکنی. نکته‌اش مناسبات عرفیه است، ‌مناسبات حکم و موضوع است که در محرمات فقط اضطرار رافع محرمات است نه صدق اکراه.

[سؤال: ... جواب:] أُکره علیه به معنای مجبور شدن نیست.

پس ما معتقدیم صدق اکراه مشکل ندارد حتی در محرمات. مقید لبی دارد که و لو اکراه هم صدق بکند اما تا به حد اضطرار نرسد مجوز ارتکاب محرم تکلیفی نیست.

**بیان دوم: در ارتکاز عقلاء و همچنین به مقتضای آیه "عن تراض"، رضایت شرط صحت معاملات است. و در موارد اکراه (و لو اکراه صدق نکند) این شرط مفقود است**

وجه دوم این است که بگوییم معتبر در معاملات این است که ناشی باشد از رضای متعاملین. باید عقد یا ایقاع ناشی باشد از رضا. قرآن هم که می‌‌گوید تجارة عن تراض منکم. من که می‌‌توانم قصد انشاء طلاق نکنم و تلفظ کنم به صیغه طلاق، حالا قصد انشاء بکنم، ‌عرف نمی‌گوید که هذا الطلاق صدر عن رضاً منک. عرفا این طلاق عن رضا الزوج نیست.

**اشکال (مرحوم تبریزی): آیه "عن تراض" دال بر شرطیت رضایت نیست چون یا مراد تراضی انشائی است که مکرَه این را دارد و یا طیب نفس باطنی است که در معاملات شرط نیست**

مرحوم استاد فرمودند که این حرف‌ها چیه؟ تراضی اگر مراد تراضی انشائی است، ‌مکره هم تراضی انشائی دارد. انشاء تراضی کرده دیگه. اگر مراد طیب نفس باطنی است، ‌مضطر هم طیب نفسی باطنی ندارد. مراد از تراضی چیه؟ تراضی انشائی، ‌مکره هم تراضی انشائی دارد. انشاء تراضی کرده دیگه. انشاء کرد، ‌تصالحنا، تراضینا، ‌انشاء کرد دیگه. اگر مراد تراضی انشائی است، تراضی انشائی کرده. اگر مراد طیب نفس است طیب نفس لازم نیست در معاملات. و لذا مرحوم آقای تبریزی فرمودند اگر ما بودیم و آیه تجارة عن تراض منکم می‌‌گفتیم شامل بیع اکراهی هم می‌‌شود. بخاطر رفع ما استکرهوا علیه گفتیم بیع اکراهی یا طلاق اکراهی نافذ نیست و الا صدق تراضی انشائی می‌‌کند دیگه.

نگویید پس قید تجارة‌ عن تراض منکم لغو می‌‌شود که اگر شامل بیع مکره بشود. مرحوم آقای تبریزی فرمودند نخیر لغو نیست. این عن تراض خبر بعد از خبر است، قید نیست که. تجارةً، عن تراض منکم یعنی هر نوع تجارت، ‌چه تجارت چه غیر تجارت.

[سؤال: ... جواب: پس] ذکر عام بعد از خاص یعنی چی؟ می‌‌گوید الا ان تکون تجارة، یک، عن تراض منکم. یعنی هر عقدی که تراضی انشائی باشد.

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

انصافا این فرمایش مرحوم استاد عرفی نیست. تراضی ظاهرش این است که قید تجارة است. اصلا تجارة عن تراض می‌‌خواهد تجارة ‌عن اکراه را خارج بکند. علاوه بر این‌که ارتکاز عقلائی هم هست که عقد ناشی از اکراه نافذ نیست.

[سؤال: ... جواب:] ایشان فرمودند ظاهر آیه این است. تعبیر ایشان این است که ان قوله عن تراض خبر بعد خبر لا قید للتجارة. بله، احتمال هم به نفع ایشان است.

[سؤال: ... جواب:] ما که عرض‌مان این است که تجارة ظاهرش این است که قید است و برای اخراج فرض اکراه است. و لذا تجارة ‌عن تراض منکم یعنی تجارة‌ لاعن اکراه منکم.

و لذا عرفا آن شخصی که به او می‌‌گویند طلق زوجتک و لا قتلناک، ‌بع و لا قتلناک و لو متمکن باشد از توریه به این‌که قصد انشاء‌ نکند، صدق می‌‌کند این طلاقش عن تراض نیست، ‌صدق می‌‌کند این بیعش عن تراض نیست. همین کافی است دیگه. علاوه بر این‌که آقا! در ارتکاز عقلاء عقد مکره نافذ نیست و لو متمکن باشد از عدم انشاء جدی.

فرق می‌‌کند با آن مثالی که می‌‌گفتند طلق زوجتک، ‌این هم می‌‌گفت که حاج آقای امام جماعت! حاج آقای مدرس حوزه! شماها تشریف بیاورید طلاق‌مان شرعی باشد. می‌‌گویند تو مجبور بودی به انشاء طلاق، ‌دیگه به این چیزها مجبور نبودی. بعد نگویی لاطلاق مع استکراه، تو مکره نیستی. اما اگر نه، ‌امکان عدم انشاء جدی هست، در ارتکاز عقلائی بیع مکره نافذ نیست.

[سؤال: ... جواب:] اهل سنت می‌‌گویند بیع مکره نافذ است؟ طلاق مکره نافذ است؟ ... آن‌ها ممکن بود بگویند اکراه عن حق است. اکراه عن حق او مشکل ندارد. نه، اکراه لا عن حق. ... عقلاء که عقد مکره را در اکراه لا عن حق نافذ نمی‌دانند.

**مرحوم تبریزی ارتکاز عقلاء را در اکراه‌های حکومتی انکار می‌کنند و الا ارتکاز عقلائی بر بطلان عقد را در اکراه‌های شخصی قبول دارند**

مرحوم آقای تبریزی هم که اشکال می‌‌کند در ارتکاز عقلاء‌ بر عدم نفوذ عقد مکره در اکراه‌های حکومتی اشکال می‌‌کند، ‌اکراه‌های شخصی را قبول دارد. می‌‌گوید اگر یک شخصی دیگری را اکراه کند من قبول دارم ارتکاز عقلاء بر عدم نفوذ آن عقد یا ایقاع صادر از مکره است. ایشان می‌‌گوید ارتکاز عقلاء در اجبار حکومت‌ها نیست. اگر دولت عراق مجبور کند ایرانی‌ها را که خانه‌هایشان را بفروشند به عراقی‌ها مثلا و الا خانه‌هایشان را مصادره می‌‌کند، ‌ارتکاز عقلاء این نیست که این بیع باطل است. یعنی قانون‌هایی که ناشی از زور و ظلم است و موجب صدق اکراه است این‌ها موجب بطلان عقد مکره نیست.

[سؤال: ... جواب:] ما که عوامیم عقد مکره نفوذش را بر خلاف ارتکاز عقلاء می‌‌دانیم.

پس وجه دوم این است که می‌‌گوییم در مقابل وجه اول که می‌‌گفتیم اکراه صادق است و در فرق بین محرمات تکلیفیه و معاملات گفتیم در محرمات تکلیفیه هم و لو اکراه صادق باشد ولی مرتکز عقلائی این است که اگر به حد اضطرار نرسد مبیح محرمات نیست اکراه. بیان دوم این است که اکراه هم بر فرض صدق نکند در جایی که امکان تفصی هست به عدم قصد انشاء جدی در معاملات، و لکن تراضی نیست و ظاهر ادله (تجارة عن تراض منکم، لاطلاق مع استکراه‌) این است که تراضی شرط است و در موارد اکراه تراضی نیست. و عقلاء هم همین را می‌‌گویند.

**پاسخ دوم: تراضی معتبر در معاملات، طیب نفسی طبعی (ابتهاج) نیست بلکه مطلق طیب نفس است و لو ناشی باشد از تزاحم اغراض. و مکره حتی این طیب نفس را هم ندارد**

تراضی به معنای طیب نفس است. اما نه طیب نفسی طبعی. اشکال فرمایش مرحوم استاد این است که تراضی نفسانی را گفتند قطعا معتبر نیست چون مضطر تراضی نفسانی و طیب نفس ندارد. [اقول] 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. شما اصلا در اکراه راضی به نتیجه قانونی این عقد اکراهی نیستید. یعنی می‌‌گویید من نمی‌خواهم که این زنم از من جدا بشود، نمی‌خواهم با بیع این خانه‌ام خانه‌ام از ملک من خارج بشود. اما در مورد مضطر که برای علاج فرزندش خانه‌اش را می‌‌فروشد می‌‌خواهد که بیع صحیح باشد و او مالک ثمن بشود منتها از باب تزاحم اغراض است نه از باب ابتهاج نفس.

**در تصرفات تکوینی در مال غیر هم طیب نفسی ناشی از تزاحم اغراض کافی است**

در تصرف در مال غیر هم همین مقدار کافی است. آقا! شما ساعت دوازه شب می‌‌روید درب خانه همسایه، [می گویید] آقا!‌ ببخشید اجازه می‌‌دهید بیاییم منزل شما (‌قدیم تلفن نداشتند همسایه ها) ‌یک تلفنی بزنیم؟ واقعا این همسایه شما در دلش ناراحت است. می‌‌گوید آخه این هم وقت تلفن زدن شد؟ و لکن عار خودش می‌‌داند که بگوید نه آقا، برو فردا بیا. نه این‌که مکره است، راضی می‌‌شود اما رضایش ناشی از تزاحم اغراض است؛ از باب این‌که عیب می‌‌داند برای خودش که حالا که شما از او تقاضا کردید تقاضای شما را رد کند. این طیب نفس ناشی از تزاحم اغراض دارد و جایز است تصرف شما.

آنی که کسی به او می‌‌گویند درب را باز کن تا بیاییم منزل تو تلفن بزنیم و الا می‌‌کشیمت، ‌او طیب نفس و لو ناشی از تزاحم اغراض ندارد. این می‌‌گوید برای این‌که کشته نشوم درب را باز می‌‌کنم، ‌تلفن را در اختیار تو می‌‌گذارم، ‌اما اینجا برای حفظ وجاهت خودم راضی می‌‌شوم بیایی.

**بر این اساس که طیب نفسانی ناشی از تزاحم اغراض کفایت می‌کند، اگر مکرَه در طول اکراه راضی شود به نتیجه قانونیه، عقد صحیح است**

و لذا حتی در موارد اکراه ما گفتیم: اگر مکره راضی بشود در طول اکراه به نتیجه قانونیه، ما معتقدیم عقد صحیح است. مثال بزنم:‌ همین زن که تهدید کرده شوهرش را یا دیگری تهدید کرده شوهر را که طلاق بدهد این زن را، این مرد می‌‌گوید که من که طلاق اکراهی دارم می‌‌دهم، این زن هم بعدا می‌‌رود ازدواج می‌‌کند، ‌خدا را خوش نمی‌آید، ‌مادر بچه‌هایم هست، برود نعوذ بالله با این‌که طلاق صحیح نیست و هنوز همسر شرعی من است برود با دیگران ازدواج کند و ارتباط نامشروع بین‌شان برقرار بشود؟ من تحمل نمی‌کنم. در طول اکراه می‌‌گوید من راضیم به جدایی او. بخاطر اکراه می‌‌گوید ولی در طول اکراه می‌‌گوید من راضیم. به نظر ما عقلائا این طلاق صحیح است و لاطلاق مع استکراه اصلا خلاف امتنان است که اینجا را شامل بشود. چون منِ مکره اصلا در طول اکراه می‌‌خواهم که همسرم از من جدا بشود شرعا.

[سؤال: ... جواب:] مناسبت حکم و موضوع لاطلاق مع استکراه این است که می‌‌خواهد ارفاق کند به حال مکره. به این مکره ظلم کرد، شارع هم بخواهد بینی این مکره را به خاک بمالد، این خلاف ظاهر است.

یک دختری یا پدرش را تهدید می‌‌کند اجازه بده با این پسر ازدواج کنم و الا خودم را می‌‌کشم، یا نه، آن پسر تهدید می‌‌کند می‌‌گوید یا اجازه بده که من با این دخترتان ازدواج کنم یا دخترتان را در خیابان اسید می‌‌پاشم. این پدر هم می‌‌گوید من مجبورم اجازه بدهم ولی حالا که اجازه بدهم یعنی عقد باطل باشد؟ آن وقت دختر من برود با این پسر ارتباط نامشروع داشته باشد؟ ‌بچه‌هایش‌، نوه‌های من بشوند نعوذ بالله حرام‌زاده؟ من تحمل ندارم. باشه، راضی می‌‌شوم، راضیم به تحقق زوجیت. راضی به نتیجه قانونیه و لو در طول اکراه است. به نظر ما صحیح است. تراضی یعنی رضا و لو به ملاک تزاحم اغراض به نتیجه عقد و ایقاع.

**گرچه مضطر نوعا راضی است به نتیجه قانونیه عقد (طیب نفسی ناشی از تزاحم اغراض)، اما اگر بر فرض طیب نفس نداشته باشد حتی طیب نفس ناشی از تزاحم اغراض، عقدش باطل است**

[سؤال: ... جواب:] مضطر نوعا راضی است به نتیجه قانونیه بخاطر تزاحم اغراض چون می‌‌خواهد این بیع صحیح باشد تا بتواند آن پول را بگیرد برود بچه‌اش را مداوا کند. اگر یک جایی فرض کردید مضطر راضی به نتیجه قانونیه نیست، مثل چی؟ مثال می‌‌زدیم: صدام لازم نیست بگوید بع بیتک و الا قتلتک، افسر ارتشش، افسر سازمان امنیتش آمده خانه ما را بخرد، ‌خیلی هم مؤدب، اخلاق خوب، محترمانه برخورد می‌‌کند خانه‌‌ات را به من بفروش. ولی من می‌‌دانم اگر من بگویم نه، ‌خود این هم کاری به من ندارد، ‌سازمان امنیت حزب بعث بیچاره‌ام می‌‌کند، اکراه صدق نمی‌کند. اکرهتُ علی بیع داری؟ کی می‌‌گوید اکرهت علی بیع داری. این را می‌‌گویند اضطرار. ولی من این اضطراری است که راضی به نتیجه قانونیه انتقال خانه‌ام به این افسر سازمان امنیت حزب بعث عراق نیستم. بخاطر دفع شر صدام است. و لو اکراه صدق نکند چون چیزی نگفتند به من. چون نگفتند بع دارک و الا قتلناک. ملتزم می‌‌شویم صحیح نیست چون تراضی نیست. من راضی به نتیجه قانونیه نیستم در این مثال اضطرار. من مجبور شدم انشاء بیع کنم ولی راضی نیستم که این خانه‌ام قانونا و شرعا ملک این افسر سازمان امنیت حزب بعث عراق بشود.

[سؤال: ... جواب:] اکراه صدق نمی‌کند. عرفا نمی‌گویند اکراه. ببینید! چرا نگوییم اضطرار است؟ مضطرم ولی مضطری هستم که به نتیجه قانونیه این بیع راضی نیستم. تجارة عن تراض صدق نمی‌کند.

ما به نظرمان نکته فرق بین وجوب تفصی از کذب به توریه کردن و بین این‌که در معاملات گفتند تفصی لازم نیست به عدم اراده انشاء، نکته‌اش همین است که عرض کردیم. این‌که مرحوم آقای تبریزی می‌‌فرمود نه، ما ملتزم می‌‌شویم، اگر راه دارد قصد انشاء نکن، نه، این ظاهرا تمام نیست.

[سؤال: ... جواب:] ما می‌‌گوییم طیب نفس و لو در طول تزاحم اغراض این کافی است. من راضی بشوم چه در تصرف تکوینی چه در تصرف اعتباری، و لو به ملاک تزاحم اغراض کافی است. در همان لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه که می‌‌گویند طیب نفس مالک معتبر است، مراد طیب نفس طبعی نیست. گاهی یک آقایی اصرار می‌‌کند آقا!‌ من جا ندارم امشب بیایم منزل شما، ‌شما هم مدام می‌‌خواهی یک جوری فرار کنی از دستش می‌‌بینی نمی‌شود اما عارت می‌‌شود که با این شرائطی که به وجود آمده قبول نکنی، می‌‌گویی بیا برویم منزل ما. مکره نیستی و راضی هم هستی که او هم بیاید خانه‌ات منتها یک رضایت ناشی از تزاحم اغراض است. طیب نفس نیست، تا صبح به خودت نفرین می‌‌کنی مگه من مجبور بودم این وقت بروم مدرسه فیضیه که این آقایی که ده سال پیش رفتیم روستایشان من را ببیند و بگوید می‌‌خواهم بیایم خانه‌تان.‌ای کاش چی می‌‌شدم و نمی‌رفتم مدرسه فیضیه. با خودت می‌‌گویی ولی واقعا راضی نیستی که او در خانه‌ات مانده؟ نه، ‌راضی هستی به ملاک تزاحم اغراض چون بد است. مردم چی می‌‌گویند که رفتی یک ماه خانه این‌ها ماندی، ‌بعد از مدت‌ها یک شب می‌‌خواهد بیاید خانه تو بگویی نه خانه جا نداریم؟ این زشت است. اما طیب نفس نداری چون طیب نفس یعنی ابتهاج نفس. آخه این چه طیب نفسی است که اخم‌هایت باز نمی‌شود. معلوم می‌‌شود که طیب نفس نداری. ولی آن طیب نفسی که معتبر است رضای به تصرف غیر است و لو ناشی از تزاحم اغراض باشد. همان در معاملات کافی است. و در اکراه شما راضی نیستی به نتیجه قانونیه، ‌راضی هستی که بیع بکنی اما راضی نیستی به انتقال، ‌به این‌که این خانه‌ات ملک آن مکره بشوی، ‌یا راضی نیستی به این‌که زنت از شما جدا بشود. حالا اگر راضی شدی در طول اکراه همان‌طور که مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری فرموده ما ملتزم می‌‌شویم: رضایت به نتیجه عقد اکراهی اگر داشته باشی در طول اکراه، دلیل رفع الاکراه شاملش نمی‌شود.

قضیه ‌امّ کلثوم اگر درست باشد از همین قبیل است. اگر درست باشد که در بعضی روایات است خب حضرت را تهدید کردند. ولی در طول تهدید (اگر درست باشد، ‌حالا بعضی‌ها می‌‌گویند که دروغ است، ‌ان‌شاءالله که دروغ است) حضرت راضی شده. در تاریخ هست که بچه‌دار شده، ‌زید، می‌‌گوید مات‌ امّ کلثوم و زید فی انهدام الدار. حالا اگه درست باشد از همین قبیل است که راضی شده حضرت (اگر درست باشد، ‌باز عرض می‌‌کنم) به نتیجه این ازدواج. چون نمی‌خواهد که دخترش خدایی ناکرده زوجه نباشد و بچه‌دار بشود.

راجع به قول به غیر علم هم یک مطلبی مختصری هست هفته آینده می‌‌گویم. آخرین بحث راجع به کذب قول به غیر علم است که خدا کند دروغ نباشد و الا اکثر ما مشکل پیدا می‌‌کنیم. حالا این آخرین بحث است که قول به غیر علم را بحث کنیم و بعد وارد بحث محرمات فی الشریعة قسم دیگر که حرمة الربا هست، آن بحث‌های جدید ربا، ‌ربا در اسکناس‌، در اوراق نقدیه ببینیم حکمش چیه. ان‌شاءالله آماده بشوید برای آن بحث.

**جهت هشتم: قول به غیر علم**

**جلسه 13-66**

**چهار‌شنبه - 26/10/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

آخرین بحثی که در بحث حرمت کذب باقی مانده این است که آیا قول به غیر علم هم کذب است یا کذب نیست؟ و اگر کذب نیست دلیل بر حرمت شرعیه آن داریم یا نداریم؟

**دلیل اول بر حرمت قول به غیر علم (مرحوم تبریزی): جمله "ایسر ما یکون ان یکون قد کذب" در صحیحه عبدالله بن سنان ظهور دارد در این‌که این قول، مصداق تعبدی کذب است**

مرحوم استاد می‌‌فرمودند که از بعض روایات استفاده می‌‌شود قول به غیر علم کذب است. و این هم ثمره فقهیه دارد غیر از این‌که ادله حرمت کذب شاملش می‌‌شود، در بحث مفطرات صوم که کذب علی الله و الرسول و الامام علیهم السلام مطرح هست، حالا اگر شخصی یک مطلب مشکوکی را به امام نسبت بدهد، ‌خب اگر این مصداق کذب علی الامام است روزه‌اش باطل می‌‌شود، ‌کفاره دارد.

مرحوم استاد می‌‌فرمودند اگر به عرف رجوع کنیم عرف قول به غیر علم را کذب نمی‌داند، ولی از یک روایت معتبره‌ای ممکن است استفاده کنیم که این کذب است. چون در صحیحه عبدالله بن سنان آمده که عن ابی عبدالله علیه السلام انه نهی عن قذف من لیس علی الاسلام (فرمود کسی که کافر است قذفش نکنید) فانه ایسر ما یکون ان یکون قد کذب. کمترین جرمی که پیش می‌آید این است که دروغ گفتید. ایشان می‌‌فرمودند اگر قول به غیر علم کذب نباشد، ‌کمترین حرامی که پیش می‌آید قول به غیر علم است. یعنی حتی اگر راست هم باشد، ‌شما چون قول به غیر علم کردید مرتکب حرام شدید. این‌که حضرت فرمود کمترین حرام این است که دروغ گفتید معلوم می‌‌شود که قول به غیر علم را مصداق کذب دانستند.

**اشکال اول: شاید مفاد روایت این است که به کافر تهمت نزنید چون این قول به غیر علم است و ممکن است مخالف واقع باشد و بشود دروغ**

به نظر ما این استدلال ناتمام است. اولا چرا بر عکس نمی‌فرمایید که بفرمایید این معلوم می‌‌شود قول به غیر علم حرام نیست. کمترین حرام این است که دروغ گفته باشید اما اگر مطابق با واقع بود قذف‌تان، ‌نه، دروغ نگفتید، ‌حرام دیگری هم مرتکب نشدید. شاید از این باب باشد.

[سؤال: ... جواب:] آقای تبریزی فرمودند که روایت دارد که اگر قذف کنید کافر را، ایسر ما یکون این است که دروغ گفتید. بعد فرمودند ایسر ما یکون قول به غیر علم است چون شما نمی‌دانید، ‌همین‌جوری می‌‌گویید به آن کافر: یا زانی! یا یابن الزانیة! کمترین محذوری که پیش آمد قول به غیر علم بود. آقای تبریزی فرمودند معلوم می‌‌شود امام علیه السلام قول به غیر علم را مصداق کذب دانستند که فرمودند ایسر ما یکون ان یکون قد کذب. ما عرض می‌‌کنیم که نه، شاید به این خاطر است که قول به غیر علم کذب نیست و لکن قول به غیر علم را امام حرام نمی‌دانست. و لذا کمترین محذور، کمترین حرام کذب است که اگر مخالف واقع باشد دروغ گفتی اما اگر مطابق با واقع باشد دروغ نگفتی، ‌قول به غیر علم کردی، ممکن است او هم حرام نباشد. ایسر ما یکون یعنی ایسر حرام یتحقق.

[سؤال: ... جواب:] کمترین کار ناشایست کردید. کمترین کار ناشایست که کردید این است که دروغ گفتید. اگر مطابق با واقع باشد دروغ نگفتید، ‌قول به غیر علم است، او هم که حرام نیست. فان ایسر ما یکون ان یکون قد کذب، اگر قول به غیر علم کذب نباشد، ‌این تعبیر غلط است؟

**دروغ کمترین اتفاقی است که ممکن است در تهمت به کافر بیفتد و بدتر از آن این است کفار نسبت به اسلام ذهنیت بدی پیدا کنند**

اشد از کذب ایجاد بدبینی در این کفار هست نسبت به اسلام. می‌‌گویند این مسلمین چه انسان‌های بددهنی هستند، ‌چه انسان‌های بدفکری هستند، به دیگران اتهام وارد می‌‌کنند. اگر این کافر همچون فکری هم نکند کمترین محذور این است که دروغ گفتید. خب شما می‌‌فرمایید که قول به غیر علم که بود، ‌بالاخره این آقا قول به غیر علم کرد که قذف کرد این آقا، پس معلوم می‌‌شود قول به غیر علم کذب است. نه، ممکن است قول به غیر علم کذب نباشد و امام اصلا قول به غیر علم را حرام نمی‌دانسته. شاید از این باب باشد، ‌چه می‌‌دانیم ما.

**کلام در قول به غیر علمی است که موافق با واقع باشد و الا کذب می‌شود. در کذب شرط نیست علم به کذب**

[سؤال: ... جواب:] قطعا قول به غیر علمی که مخالف واقع باشد کذب است، بحث در قول به غیر علمی است که اتفافا مطابق با واقع باشد. و الا قول به غیر علم می‌‌کند، ‌واقعا هم خلاف واقع است‌، ‌این معلوم است که دروغ گفته. در دروغ که شرط نیست علم به کذب. شما شک دارید، ‌طرف دزدی کرده یا نه می‌‌گویید دزدی کرده او هم می‌‌گوید چرا دروغ می‌‌گویی من کی دزدی کردم. ولی اگر دزدی کرده باشد، شما شک داری دزدی کرده ولی واقعا دزدی هم کرده، ‌وقتی که می‌‌گویی آقا! تو دزدی کردی، [آیا] او به شما می‌‌گوید چرا دروغ می‌‌گویی، چون تو که نمی‌دانی من دزدی کردم، چرا دروغ می‌‌گویی. ‌بعد به رفیقش می‌‌گوید ولی خداییش زد به خال، خوب فهمید، ‌خوب حدس زد که دزدی کار کی بوده. کی عرف می‌‌گوید که این آقایی که قول به غیر علم کرد گفت که این آقا دزد است دروغ گفته؟ ‌خب مطابق با واقع گفته دیگه. ... قول به غیر علم اگر مطابق با واقع باشد که عرفا کذب نیست. آقای تبریزی هم تعبدا می‌‌خواست بفرماید کذب است. ... کمترین محذور، کمترین گناه این است که قهرا دروغ می‌‌شود. حالا اگر مطابق با واقع بود، ‌قول به غیر علم است، چه بسا او محذوری ندارد.

[سؤال: ... جواب:] آن‌که ایسر ما یکون نیست، اشد ما یکون این است که بدبین می‌‌کنی مردم دنیا را به اسلام و مسلمین. این‌که اشد ما یکون است. ایسر ما یکون ان یکون قد کذب. فرمود کمترین مشکل این است که دروغ گفتی. شما می‌‌گویید آقا!‌ از این هم کمتر هست و آن قول به غیر علم است، خب شاید حضرت قول به غیر علم را محذور شرعی در او نمی‌دید. ایسر ما یکون یعنی کمترین محذوری که پیش می‌آید.

**مراد روایت، "ایسر ما لعله یتحقق" است زیرا عرفا به خبر موافق واقع دروغ نمی‌گویند**

این‌که بگوییم کمترین محذور حتما پیش می‌آید چه مطابق با واقع باشد چه مخالف واقع، نه، به قرینه این‌که گفت ان یکون قد کذب و عرف کذب را خبر مخالف واقع می‌‌بیند، خبر مطابق با واقع را کذب نمی‌بیند و لو شما قول‌تان قول به غیر علم باشد، این قرینه ممکن است بشود بر این‌که ایسر ما یکون یعنی ایسر ما "قد" یکون. ایسر ما لعله یتحقق. چرا؟ برای این‌که عرفا اگر مطابق با واقع باشد که عرف نمی‌گوید دروغ گفتی و حمل بر دروغ تعبدی قرینه می‌‌خواهد. چرا نمی‌آیید این ظهور عرفی ان یکون قد کذب را قرینه بگیرید بر این‌که ایسر ما یکون یعنی ایسر ما قد یتحقق، ایسر ما لعله یتحقق.

**اشکال دوم: بر فرض کذب در روایت به معنای قول به غیر علم استعمال شده باشد،‌ اما استعمال اعم از حقیقت است**

هذا اولا و ثانیا: استعمال اعم از حقیقت است. حالا در این روایت کذب به معنای قول به غیر علم هم استعمال شده باشد، از قدیم به ما گفتند الاستعمال اعم من الحقیقة. شما به رجل شجاع می‌‌گویید هذا اسد، از باب استعمال. استعمال اعم از حقیقت است.

و خود مرحوم استاد در بحث صوم ملتزم نشد به این‌که قول به غیر علم مصداق کذب مبطل صوم است. و این عرفی هم نیست.

[سؤال: ... جواب:] قذف اعم است. قذف یعنی انشاء انتساب فعل زنا و امثال آن به یک شخص. قذف یعنی رمی. الذین یرمون ازواجهم و لم یکن لهم شهداء الا انفسهم، ‌این می‌‌شود. یرمون یعنی یقذفون. ولی اگر شاهد داشتند مشکل حل می‌‌شود و اگر شاهد نداشتند حد قذف می‌‌خورند مگر به لعان مشکل را حل کنند.

[سؤال: ... جواب:] اگر تنزیل است گفته قول به غیر علم کذب است. اگر تنزیل است اطلاق دارد دیگه.

به نظر ما قول به غیر علم نه کذب وجدانی است نه کذب تعبدی. حالا ببینیم آیا حالا که کذب نیست، ‌البته در صورتی که مطابق با واقع باشد را عرض می‌‌کنیم و الا اگر مخالف واقع است که معلوم است کذب است، حالا ببینیم دلیل بر حرمت قول به غیر علم داریم یا نه.

راجع به خدا که مسلم قول به غیر علم حرام است. قرآن می‌‌گوید حرم علیکم، تا می‌‌رسد به اینجا که ان تقولوا علی الله ما لاتعلمون.

[سؤال: ... جواب:] کذب مخبری اگر شما شک دارید مطابق با واقع است یا مطابق با واقع نیست، ‌فی علم الله مخالف واقع بود می‌‌گویند دروغ گفتی. شما به یک آقایی بگویید که دزدی کردی، او اگر می‌‌داند دزدی نکرده به شما می‌‌گوید چرا دروغ می‌‌گویی. اگر بداند دزدی کرده نمی‌گوید به شما چرا دروغ می‌‌گویی می‌‌گوید شما از کجا فهمیدی. می‌‌گوید شما چرا چیزی را که نمی‌دانی می‌‌گویی؟ ... پس شما به یک مرجع تقلیدی که فکر می‌‌کند هلال دیشب دیده شده بگو چرا دروغ می‌‌گویی؟ ما گشتیم و هلال را ندیدیم. در کذب مخبری شرط است که مخبر اعتقاد به صدق خبرش نداشته باشد، ‌ولی اعتقاد به کذبش هم داشته باشد؟ نه، ‌لازم نیست. و لو شک داشته باشد، اگر فی علم الله مخالف واقع است کذب است؛ ‌کذب مخبری. اما کذب خبری که هذا الخبر کاذب، نه، ممکن است شخص معتقد به صدقش بوده ولی می‌‌گوید خبره کاذب یعنی لیس مطابقا للواقع.

[سؤال: ... جواب:] اگر اماره غیر معتبره داشته، فلان سایت این خبر را پخش کرده، بیاید بگوید و موافق با واقع نباشد می‌‌گوید چرا دروغ گفتی.

**قول به غیر علم در احکام دین (فتوی به غیر علم) یقینا حرام است**

قول به غیر علم بر خدا حرام است. عرفا یعنی بر شارع. یعنی قول به غیر علم در احکام دین. ایاک ان تدین الله بما لاتعلم. ایاک ان تفتی بما لاتعلم. از روایات استفاده می‌‌شود که فتوی به غیر علم، ‌من افتی بغیر علم لعنته ملائکة السماء و الارض. پس فتوی به غیر علم که‌ شأن حوزویان هست، قطعا حرام است. اما کذب نیست، ‌مگر مخالف واقع باشد.

[سؤال: ... جواب:] نقل فتوی را عرض نکردم. فتوی، بیان حکم شرعی بدون علم به آن، این حرام هست، ‌مصداق من افتی الناس بغیر علم لعنته ملائکة السماء و الارض هست.

**قول به غیر علم در امور عادیه نه مصداق کذب است و نه دلیلی بر حرمتش وجود دارد**

اما اخبار به غیر علم در امور عادیه، به نظر ما دلیل بر حرمت ندارد. اگر فی علم الله کذب است حرام است اگر کذب نیست دلیل بر حرمتش نداریم.

**اشکال: مفاد صحیحه زراره (حق خدا بر عباد این است که قول به غیر علم نکنند) حرمت است**

ما قبلا به دو تا روایت استدلال می‌‌کردیم، می‌‌گفتیم قول به غیر علم طبق این دو تا روایت حرام است. یکی صحیحه زراره بود: سألت اباجعفر علیه السلام ما حق الله علی العباد قال ان یقولوا ما یعلمون و یقفوا عند ما لایعلمون. می‌‌گفتیم قول به غیر علم مصداق یقفوا عند ما لایعلمون می‌‌تواند باشد. امام فرمود چیزی که می‌‌دانند بگویند، ‌چیزی که نمی‌دانند توقف کنند یعنی نگویند. و صحیحه هشام هم دارد ما حق الله علی خلقه؟ قال ان یقولوا ما یعلمون و یکفوا عما لایعلمون فاذا فعلوا ذلک فقد ادوا الی الله حقه.

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

به نظر ما این ظاهرش حرمت قول به غیر علم است در احکام دین. چرا؟ برای این‌که این‌که من نمی‌دانم زید امروز صبحانه خورده یا نخورده، بگویم صبحانه خورده، بشود قول به غیر علم، ‌صبحانه هم بگویم نخورده می‌شود قول به غیر علم، ‌بعد این روایت بخواهد بگوید مبادا زید صبحانه خورده یا زید صبحانه نخورده، این قول به غیر علم است. این همه حق دارد خدا، حق دارد قتل نفس نکنیم، حق دارد زنا نکنیم، ‌حق دارد شرب خمر نکنیم، این همه خدا به گردن ما حق دارد، آن وقت بیایند بگویند حق خدا بر شما این است که چیزهایی که نمی‌دانید خبر ندهید، ‌اگر این را عمل کردید حق خدا را اداء کردید، این متفاهم عرفی این است که راجع به خدا، قول به غیر علم در رابطه با احکام خدا را دارد می‌‌گوید که حق خداست آنی که از خدا می‌‌دانی بگویی، ‌آنی که از احکام خدا نمی‌دانی نگویی. اما راجع به تکالیف دیگر، قول به غیر علم در امور عادیه فوقش حرام است، حرمتش هم که از کبائر نیست که. این همه گناه در شرع مقدس بیان شده، ‌آنها را مسکوت بگذارند بیایند بچسبند به قول به غیر علم در امور عادیه.

[سؤال: ... جواب:] حق خداست که به خدا چیزی را که نمی‌دانی نسبت ندهی، ‌این حق خداست. چیزی که می‌‌دانی نسبت بدهی به خدا. حق خداست چیزی که نمی‌دانی زبانت را نچرخانی. خب حق خدا نیست که زنا نکند انسان، ‌حق خدا نیست که قتل نفس نکند، ‌حق خدا نیست که شرب خمر نکند، ‌همه این‌ها را مسکوت گذاشتید، ‌گفتید حق الله علی العباد ان یقولوا ما یعلمون و یقفوا عند ما لایعلمون، در آن روایت دیگر هم گفتید که اذا فعلوا ذلک فقد ادوا الی الله حقه. این خلاف مناسبت حکم و موضوع است.

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

اصلا یقفوا (خوب دقت کنید! و "ان شئت قلت" است) یقفوا عند ما لایعلمون، یکفوا عما لایعلمون یعنی مرتکب شبهات نشوید. چیزی که نمی‌دانید حلال است مرتکب نشوید. یقفوا یعنی چیزی که نمی‌دانید حلال است یا حرام مرتکب نشوید.[[3]](#footnote-3)

[سؤال: ... جواب:] من نسبت به قول به غیر علم اصل برائت از حرمت جاری می‌‌کنم.

**دلیل دوم (مرحوم خوئی): هر قول به غیر علمی مستبطن یک علم اجمالی منجز است که یا اخبار به وجود این مشکوک مصداق کذب است یا اخبار به عدمش**

مرحوم آقای خوئی فرموده هر قول به غیر علمی چون یک علم اجمالی پشت سرش هست. ‌و لذا حرمت شرعیه ممکن است نباشد اما حرمت عقلیه منجزه به علم اجمالی دارد. چرا؟ برای این‌که در هر قول به غیر علمی من می‌‌توانم بگویم یا اخبار به وجود این مشکوک مصداق کذب محرم است یا اخبار به عدم آن. آقای خوئی می‌‌گوید ماه رمضان ظهرها ‌منبری برو که در آن حرف راست بزنی. حالا شب‌های ماه رمضان حسابش جداست. چرا؟ برای این‌که ظهر که می‌‌روی بالای منبر می‌‌خواهی روضه بخوانی می‌‌گویی امام حسین علیه السلام علی اصغر را در بغل گرفت. خب اگر شک نداری عیب ندارد، ‌اگر هم نسبت می‌‌دهی می‌‌گویی در مقاتل نوشتند دروغ هم بگویی کذب علی المقاتل است. اما همین‌جور بگویی که امام حسین علی اصغر را روز عاشورا در بغل گرفت، شما علم اجمالی داری که یا خبر بدهی امام حسین علی اصغر را در بغل گرفت کذب علی الامام است یا خبر بدهید که امام حسین علی اصغر را در بغل نگرفت. یکی از این دو کذب است. علم اجمالی داری به کذب احدهما. آن وقت نتیجه‌اش این می‌‌شود که هم حرمتش منجز می‌‌شود و هم در ماه رمضان اگر بیایی یکی از این دو را بگویی روزه‌ات باطل است‌، نمی‌گویم کفاره دارد، ‌روزه‌ات باطل است.

چرا؟‌ ایشان مثال می‌‌زند می‌‌گوید مثل این می‌‌ماند که شما ارتماس فی الماء روزه را باطل می‌‌کند به نظر مشهور علم اجمالی دارید یا این استخر پر از آب است یا آن استخر. شب است نمی‌بینید، ‌یکی از این استخرها پر از آب است. حالا برای این‌که مثلا عینی‌تر بشود یکیش آب است یکیش آب مضاف است. ارتماس در آب مضاف به نظر خیلی‌ها مبطل صوم نیست. آن روایت می‌‌گوید لاارتمس فی الماء، ما چه می‌‌دانیم. آقای خوئی می‌‌گوید که اگر بروی در یکی از این استخرها ارتماس کنی و لو بعدش بفهمی که این آب نبوده، چون وقتی رفتی سرت را زیر این کردی، [دیدی] چقدر چشم‌هایت می‌‌سوزد، فهمیدی این آب نیست، ‌یک چیز دیگر است. روزه‌ات باطل است. چرا؟ برای این‌که آنی که در صوم شرط است امساک از مفطرات است نه ترک مفطرات اتفاقا. باید امساک کنی از مفطرات. شما وقتی علم اجمالی داشتی یکی از این دو آب است، آن ارتماس فی الماء بر شما منجز می‌‌شود اجتناب از آن، دیگه ارتماس غیر عمدی نیست، می‌‌شود ارتماس در مائی که منجز است بر تو اجتناب از آن بخاطر علم اجمالی. پس شما باید امساک کنی از ارتماس فی الماء. حالا رفتی در این مایع، اتفاقا دیدی آب نیست، ‌اتفاقا ترک شده است ارتماس فی الماء، نه این‌که تو اجتناب کردی، ‌تو امتناع کردی، تو امساک کردی از ارتماس فی الماء. و لذا صومت باطل است. بله کفاره ندارد چون آنی که موجب کفاره است ارتکاب مفطرات صوم است خارجا یعنی ارتماس فی الماء‌ است خارجا، ‌تو ارتماس فی الماء نکردی.

[سؤال: ... جواب:] کسی مردد است که غذا بخورد یا نخورد، ‌روزه‌اش باطل است ولی کفاره ندارد. من اکل، ‌من افطر یعنی من ارتکب المفطرات یعنی من اکل أو شرب فعلیه الکفارة.

آن وقت در قول به غیر علم هم همین است. شما علم اجمالی داری یا امام حسین این کار را کرد کذب مفطر صوم است یا بگویی امام حسین این کار را نکرد. اگر گفتی امام حسین این کار را کرد و لو واقعا امام حسین این کار را کرده باشد اما شما روزه‌ات باطل است برای این‌که منجز بود بر تو اجتناب.

**پاسخ: منجزیت علم اجمالی فقط برای مجتهد است که این علم اجمالی در ذهنش آمده است. مگر این‌که این موضوع این علم اجمالی را برای مقلد بیان کند**

ما اشکال‌مان به آقای خوئی این است که آقا! ذهن خوبی دارید، این علم‌های اجمالی را شما تولید می‌‌کنید، ‌عرضه می‌‌کنید، ‌شکر الله سعیکم! ولی منجزیتش برای کسی است که این علم اجمالی در ذهنش آمده. آنی که فهمیده، از امسال به بعد مواظب است ماه رمضان قول به غیر علم نکند. ولی آنی که این علم اجمالی در ذهنش نیست شما که نمی‌توانید به زور بگویید منجز است بر تو، ‌خب موضوعش علم اجمالی است. باید فقیه علم اجمالی را به طرف تزریق بکند. ‌تقلید طولی این است دیگه. تقلید طولی این است که طرف موضوع علم اجمالی در ذهنش ایجاد بشود بعد فقیه بگوید این علم اجمالی منجز است. ولی همین‌جوری بگوید که باید قول به غیر علم در ماه رمضان را ترک کنید و اگر ترک نکردید روزه‌تان باطل است ولی کفاره ندارد؟ طرف اصلا چی می‌‌فهمد این‌ها یعنی چی. چه می‌‌فهمد که پشتوانه‌اش علم اجمالی است. می‌‌گویند آقا! برای چی؟ می‌‌گوید آخه من علم اجمالی دارم به این‌که یا اخبار به وجود این مشکوک کذب است یا اخبار به عدم. می‌‌گویند آقا! شما علم اجمالی دارید، شما تب کردید باید مسکن بخورید، ‌آخه مقلدین‌تان‌ که تب نکردند، به چی واجب کردید هر مقلد امشب باید یک مسکن بخورد، ‌یک تب‌بر بخورد چون من تب کردم. این‌که معنا ندارد. و لذا این علم‌های اجمالی مراجع به درد خودشان می‌‌خورد.

مگر بیایند مقلدین‌شان را هم مثل خودشان بکنند. یعنی بیاید در رساله [بنویسد]، عین رساله آقای بهجت می‌‌شود که بیاید توضیح بدهد که با توجه به این‌که علم اجمالی هست به این‌که در موارد قول به غیر علم یا اخبار به وجود دروغ است یا اخبار به عدم، حکم این خواهد بود. و الا تا این را نگوید، ‌طرف علم اجمالی پیدا نمی‌کند که مدام به زور بگویی منجز است، چی چی منجز است؟ خب باید سبب تنجز [که] علم اجمالی است به وجود بیاید در ذهن عامی.

[سؤال: ... جواب:] برائت شرعیه و عقلیه جاری است از حرمت قول به غیر علم. ... استصحاب می‌‌گوید دروغ نیست. ... این مایع مشکوک النجاسة اگر نجس باشد حرام است دیگه. من شک دارم قاعده طهارت جاری می‌‌کنم، ‌قاعده حل جاری می‌‌کنم. اینجا هم قول به غیر علم برائت جاری است. ... من که یقین ندارم که مخالف واقع است تا کذب باشد، شک دارم. مثل این مایعی که می‌‌خورم شک دارم نجس است یا پاک. ... پس بگو در فرضی که این آب نجس است من مؤمّن از عقاب ندارم برای خوردنش. من که نمی‌دانم نجس است. من که نمی‌دانم این‌که می‌‌گویم امام حسین این کار را کرد (که قول به غیر علم است) کذب است. خب برائت از حرمتش جاری می‌‌کنم. ... کسی که علم اجمالی دارد منجز است. من که علم اجمالی ندارم به زور برای من منجز درست می‌‌کنید؟ بنده الحمدلله نمی‌فهمم این علم اجمالی را، هر چی هم به من می‌‌گویید می‌‌گویم علم اجمالی دیگه چیه؟ برائت از حرمت این اخبار به غیر علم جاری می‌‌کنم، ‌من هم که علم اجمالی ندارم.

**اشکال سوم به دلیل اول: بر فرض قول به غیر علم حرام باشد، الغاء خصوصیت از مورد روایت (قذف) به امور عادیه، صحیح نیست**

[سؤال: ... جواب:] ایسر ما یکون ان یکون قد کذب روشن نشد دلالتش. بر فرض قول به غیر علم بگوید حرام است، در مورد قذف مردم می‌‌گوید قول به غیر علم حرام است؛ چه ربطی دارد به این‌که بگویم که زید صبحانه نخورده، ‌این‌که قذف مردم نیست، بدگویی از مردم نیست. حالا زید صبحانه نخورده، ‌خورده مگه چه فرق می‌‌کند برای خدا؟

[سؤال: ... جواب:] بحث در همین است که قول به غیر علم اصل حرمت کبرای قول به غیر علم حرمت شرعیه‌اش دلیل ندارد‌، برائت جاری می‌‌شود. راجع به این‌که احتمال می‌‌دهم این قول به غیر علم فی علم الله کذب باشد و حرمت شاملش بشود شبهه مصداقیه کذب است. در شبهه مصداقیه شبهات تحریمیه که همه قائل به برائت شدند حتی اخباری‌ها. ما مقتضای صناعت می‌‌گوییم این است، ‌حالا شما دوست دارید در رساله‌تان بگویید الاحوط وجوبا ترک القول بغیر العلم، فتوی ندهید. ما چه کار داریم.

[سؤال: ... جواب:] بحث تهمت نیست. می‌‌گوید زید صبحانه خورده. خب معلوم است در سیره عقلائیه عیب مردم را بدون علم گفتن قبیح است حتی با علم هم چه بسا قبیح است افشاگری چون آبروی یک شخص را بردن مجاز نیست برای ما. اگر شک داریم کسی کار خلافی کرده یا نه بگوییم او کار خلافی کرده قطعا ظلم عقلائی است. بحث در این قول به غیر علم‌هایی است که مصداق اتهام زدن به دیگران نیست. همین‌جوری من می‌‌گویم الان دارد باران می‌آید، بعد می‌‌گویند تو می‌‌دانی باران می‌آید؟ می‌‌گویم نه نمی‌دانم، ‌حالا یک چیزی گفتم. قبح عقلائی در حدی که ظلم عقلائی باشد که عقلاء من را مستحق عقاب بدانند ثابت نیست. بله اتهام‌زنی را که من نمی‌گویم که.

[سؤال: ... جواب:] مذمت که بر بخل هم مذمت می‌‌کنند. می‌‌گویند عجب آدم خسیسی است، ‌این همه پول دارد، ‌با این ماشین مدل فلان سال دارد می‌‌گردد. برای خودش هم دلش نمی‌آید خرج کند. برای مهمان هم دلش نمی‌آید خرج کند. هر قبحی که موضوع حرمت ظلم نیست. خیلی از قبایح هست که عند العقلاء موجب مذمت است اما در حد ظلم است. مهمان رفته ساعت هشت شب خانه‌اش می‌‌گوید ببخشید من شب از مهمان استقبال نمی‌کنم، ‌روز هم می‌‌روم می‌‌گوید ببخشید من روزهای درسی از کسی استقبال نمی‌کنم، می‌‌گویند آخه درس خواندی برای این‌که یک مقدار اخلاق پیدا کنی، اما به دادگاه هم می‌‌کشانند این آقا را؟ پرونده برایش تشکیل بدهند که ما رفتیم درب خانه‌اش به ما گفت که من از کسی استقبال نمی‌کنم، ‌کسی را در خانه‌ام راه نمی‌دهم، یک پرونده قطوری در دادگاه برایش تشکیل بدهند. هر مذمتی که دلیل بر این نیست که این کار ظلم است.

هذا تمام الکلام فی حرمة الکذب.

**ربا در اوراق نقدیه**

کلام واقع می‌‌شود در بحث حرمت ربا در اوراق نقدیه.

ربا در اوراق نقدیه یعنی همین اسکناس، دو بحث دارد:‌ یکی بحث ربای معاوضی، ‌یک بحث ربای قرضی. بحث است که آیا من پول به پول بفروشم، مثلا بیایم یک هزاری را بدهم (چون ربای معاوضی در جنس واحد است) در مقابل یازده تا صد تومنی، چون او پول خرد دارد، این آقا می‌‌خواهد برود خارج، ‌پول خرد که بدردش نمی‌خورد، کلی پول خورد جمع کرده از تکدی‌گری یا از هر کجا، ‌ما هم پول درشت داریم، ‌از او زرنگ‌تریم، می‌‌گوییم هر یازده تا صد تومنی را می‌‌خریم به هزار تومان. آیا این ربای معاوضی در اوراق نقدیه جایز است یا جایز نیست.

برخی شبهه کردند مثل آقای صدر می‌‌گویند احتمال می‌‌دهیم ادله‌ای که در فقه ما هست، ‌روایاتی که در فقه ما هست، روی عنوان درهم و دینار که لایجوز بیع ذهب بذهب بزیادة، لایجوز بیع فضة بفضة بزیادة (ذهب و فضه یعنی درهم و دینار) آقای صدر می‌‌گوید ما بعید نمی‌دانیم این‌ها مثال بوده برای نقد رایج. و لذا احتیاط می‌‌کند زکات هم بدهیم در اوراق نقدیه چون درهم و دینار زکات دارد. احکام بیع صرف هم بار کنیم در اوراق نقدیه چون بیع صرف در درهم و دینار است، الغاء‌ خصوصیت می‌‌کنیم و هکذا. این یک بحث است که باید دنبال کنیم.

[سؤال: ... جواب:] همان احکامی که بیع درهم و دینار دارد، ‌بیع درهم به دینار بزیادة اشکال ندارد، بیع درهم به درهم بزیادة اشکال دارد، بیع دینار به دینار بزیادة اشکال دارد. همان احکام را احتیاط می‌‌کند در اوراق نقدیه هست.

این راجع به ربای معاوضی.

راجع به ربای قرضی هم بحث این پیش می‌آید که این اوراق نقدیه مشکل تورم و کاهش ارزش پول در آن مطرح است و این ممکن است تاثیر بگذارد در بحث حرمت ربای قرضی. و لذا ما اول ماهیت پول را بررسی کنیم ان‌شاءالله ببینیم ماهیت پول چیه. آسید ابوالحسن اصفهانی در وسیلة النجاة یک نظری دارد راجع به ماهیت پول. آن را ببینیم نظر درستی است یا نه، ‌ان‌شاءالله جلسات بعد.

و الحمد لله رب العالمین.

**تتمه مبحث قول به غیر علم**

**جلسه 14-67**

**چهار‌شنبه - 03/11/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

قبل از این‌که وارد بحث ماهیت پول بشویم، یک مطلبی از بحث قول به غیر علم باقی مانده عرض کنم:

**اگر نهج البلاغة مشکل ارسال را نداشت، دلالت "لاتقل ما لاتعلم" بر حرمت قول به غیر علم تمام بود**

در نهج البلاغة نقل می‌‌کند که امیر المؤمنین علیه السلام فرمود لاتقل ما لاتعلم بل لاتقل کل ما تعلم. اگر سند این حدیث تام بود، ‌ما می‌‌توانستیم استدلال کنیم به این حدیث بر حرمت قول به غیر علم. چون ظاهر لاتقل ما لاتعلم حرمت قول به غیر علم است. و لکن ما مشکل در سند این حدیث داریم چون مرسل هست. و لذا به آن نمی‌توانیم استدلال کنیم.

**اشکال: "قوله" در کلام شریف رضی ظهور در اسناد جزمی دارد و لذا کلام ایشان موضوع می‌شود برای جریان اصالة الحس**

شریف رضی که می‌‌گوید قوله علیه السلام بعضی‌ها که خوش‌بین هستند به اسانید می‌‌گویند این ظهور دارد در اسناد جزمی شریف رضی به امام علیه السلام و احتمال این را می‌‌دهیم که با مقدمات حسیه علم پیدا کرده شریف رضی به صدور این حدیث از امیرالمؤمنین. ‌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 بعضی‌ها بگویند ما تقلید می‌‌کنیم از شریف رضی، ‌او و لو اجتهاد کرده باشد در اسناد این حدیث به امام، مستندات او که برای ما روشن نیست، ما امکان اجتهاد در این گونه امور نداریم تقلید می‌‌کنیم. و این بیان اگر درست باشد خیلی از اسناد کتب تصحیح می‌‌شود.

**پاسخ اول: عرف عام تفاوتی بین "قوله" و "رُوی" نمی‌بیند. و لذا اصلا در نهج البلاغة از "رُوی" استفاده نشده است**

به نظر ما این درست نیست. اولا: ما روشن نیست برای‌مان‌ که این "قوله" گفتن‌ها ظهور داشته در اسناد جزمی. اصلا خیلی برای عرف عام مطرح نیست فرق بین قال و رُوی. و مؤیدش این هست که شریف رضی کل نهج البلاغة را به همین منوال نوشته؛ و من خطبته و من قوله و من کتابه علیه السلام. نه این کتاب فقط، المجازات النبویة، کتاب‌های دیگر، ‌اصلا روش‌شان این بود. ظهور ندارد این تعبیرها در اسناد جزمی به نظر ما.

[سؤال: ... جواب:] ما عرض می‌‌کنیم وقتی می‌‌گفت قال یا رُوی احساس فرق نمی‌کرد عرفا بین این دو. الان هم بعضی از خطباء فاضل که ما داشتیم که خطیب شهیر هم بودند، کارشان همین بود؛ قال الصادق علیه السلام می‌‌گفتند و حدیث را می‌‌خواندند، قال علی علیه السلام می‌‌گفتند و حدیث را از کتاب غرر و درر آمدی می‌‌خواندند. اصلا التفات به این‌که بین قال و رُوی فرق هست این التفات ظریفی است. عرض کردم شاهدش این است که یک جا شریف رضی نگفته که و رُوی. چه جور می‌‌شود که از اول تا آخر تمام این احادیث معتبر باشد، در نهج البلاغة، در مجازات النبویة؟ این خیلی بعید هست.

**پاسخ دوم: در مواردی که واسطه‌ای در بین باشد، صرف وثاقت ناقل برای حجیت نقلش کافی نیست عند العقلاء**

هذا اولا و ثانیا: در سیره عقلائیه اگر شما بیایید از دویست سال قبل مطلبی نقل کنید، ‌از سیصد سال مطلبی نقل کنید، فلان مجتهد چنین فرموده، صرف وثاقت شما کافی نیست که مردم اعتماد بکنند به شما چون می‌‌دانند که شما با واسطة دارید نقل می‌‌کنید. سؤال می‌‌کنند می‌‌گویند واسطه‌ات کیه؟

[سؤال: ... جواب:] "مجلسی گفته" [خوب است چون] که کتابش هست. بگویید مجلسی یک روز رفت در میدان نقش‌جهان، میوه خرید و به میوه‌فروش این‌جور گفت. می‌‌گویند شما که نبودی، ‌از کجا نقل می‌‌کنی؟ اعتماد نمی‌کنند. لااقل مشکوک است حجیت این نقل شما در سیره عقلائیه. [سؤال: شما که مقدمات حسیه را در نقل ابن ادریس از بزنطی جاری می‌‌کردید. جواب:] کتاب اگر باشد فرق می‌‌کند با نقل قول. کتاب است، کتاب در دسترس بوده، مقدمات حسیه بوده، که این کتاب کتاب صحیحی هست و نسخه متقنه دارد.

[سؤال: ... جواب:] بر فرض باشد "و فی کتاب الصفین"، نوعا هم شریف رضی از همین کتاب جمل و کتاب صفین و امثال آن نقل می‌‌کند این خطب امیر المؤمنین را، ‌خب اشکالی ندارد، نقل کلام می‌‌کنیم به همان کتاب. مگر کتاب صفین ابن مزاحم معتبر است؟ از کجا قرینه داریم ابن مزاحم که مرسل نقل می‌‌کند معتبر هست. آخه کتاب ابن مزاحم در دسترس شریف رضی بوده در دسترس ما هم هست. چه جور مرسل نقل کرده بعد شریف رضی اطمینان کرده؟ خب اطمینان شریف رضی در این موارد چه اعتباری دارد، چه حجیتی دارد برای ما؟

[سؤال: ... جواب:] بحث در حجیتش است برای ما. و الا آقای خوئی هم یک حدیثی نقل کند بگوید قال امیرالمؤمنین علیه السلام بگوییم ان‌شاءالله بواسطة الثقة عن ثقة‌ به دست آقای خوئی رسیده؟‌ و این حجت است؟

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم اولا قال ظهور ندارد که اسناد جزمی است. یک جا گفتند رُوی در نهج البلاغة تا ما بگوییم اتفاقا اینجا را شریف رضی چون علم نداشت خبر معتبر نبود، ‌گفت رُوی؟

**پاسخ سوم: مبنای شریف رضی انتخاب کلمات بلیغه در نهج البلاغة بوده است نه روایات صحیحه**

انتخاب کلمات بلیغه است نه انتخاب روایات صحیحه. اتفاقا به قول آقای سیستانی آن روایتی هست که ستدعون الی سبی و البراءة منی اما السب فسبونی و اما البراءة فلاتبرؤوا منی فانی ولدت علی الفطرة و سبقت الی الایمان و الهجرة. آقای سیستانی فرمودند این خلاف نص معتبر است که ما در روایات داریم که فرمود و اما البراءة فتبرؤوا منی. منتها چون زیباست این تعبیر در نهج البلاغة، ‌بلیغ هست او را انتخاب کرده و الا حدیث معتبر در مقابلش هست. ببینید! کلام در این است که اصلا ما بین قال و رُوی روشن نیست برای‌مان این‌که بزرگان فرق می‌‌گذاشتند. قال ممکن است بگویند رُوی و الا من که نبودم در زمان امام. قوله علیه السلام حتما باید بگویم قوله علی ما رُوی عنه؟‌ خب همه می‌‌فهمند که من که می‌‌گویم "قوله" علم غیب که ندارم، ‌قوله یعنی علی ما وجدته فی الکتب. و ثانیا بر فرض بگویید قال با رُوی فرق می‌‌کرده عرفا، ما یقین داریم به وجود وسائط بین شریف رضی و بین امام، و عند العقلاء حجت نیست خبر مع الواسطة با حذف واسطه و الا باید ما بسیاری از این مراسیل را معتبر بدانیم.

[سؤال: ... جواب:] بینه و بین الله معذور است در اخبار ولی برای ما به چه دلیل حجت است؟

[سؤال: ... جواب:] "اختصاص" که معلوم نیست مال شیخ مفید است. فقیه هم مرسل هست، نگاه کنید، ‌سند معتبر ندارد. لاتقل ما لاتعلم سند معتبر ندارد.

**ادامه بحث ربا در اوراق نقدیه**

راجع به بحث این‌که اوراق نقدیه (اسکناس) آیا احکام ربا را دارد یا ندارد عرض کردیم ربا گاهی ربای معاوضی است گاهی ربای قرضی است. راجع به ربای معاوضی که موضوعش مکیل و موزون است و درهم و دینار که او هم مکیل و موزون بوده، مشهور می‌‌گویند در این اسکناس ربای معاوضی نیست. دوازده تا صد تومانی بدهی، یک هزاری بگیری چون می‌‌خواهی بروی خارج، باید حجم پولت کم باشد تا بتوانی خارج بکنی. مشهور می‌‌گویند اشکالی ندارد چون اسکناس معدود است، نه مکیل است و نه موزون. و لذا ربای معاوضی در آن راه ندارد.

**مرحوم اصفهانی: اوراق نقدیه مال نیستند بلکه سند مال هستند. لذا ذمه بدهکار مشغول به خود این اوراق نیست بلکه مشغول به پشتوانه این اوراق است**

مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی در وسیلة النجاة در مسأله آخر کتاب القرض فرموده نه، این اوراق نقدیه، خودشان مال نیستند؛‌ سند مال هستند. شما وقتی که یک اسکناس هزاری دست می‌‌گیری، این سند مقداری از آن پشتوانه این هزار تومان هست. زمان آسید ابوالحسن اصفهانی ظاهرا این‌جور بوده که هنوز پول استقلال پیدا نکرده بوده در مالیت؛ سند بوده برای آن (به قول عرب‌ها) رصید یا پشتوانه پول که طلا بوده است در بانک مرکزی عراق. و در روی پول‌های آن‌ها نوشته می‌‌شده که کسی که حامل این دینار عراقی است، به مقدار معادل آن مالک ذهب است در بانک مرکزی عراقی. حالا ممکن است در آن زمان این‌طور بوده و طبعا دیگه فروش اسکناس مثل فروش چک در زمان حاضر است. چه جور الان وقتی می‌‌گویند که خرید و فروخت چک، خب چک سند است و الا کسی بخاطر این کاغذ که نمی‌آید این مبلغ پول بدهد. این سند هست. و لذا در حقیقت آن مبلغی را که این چک حاکی از او است شما دارید می‌‌خرید. و این مسلم هست. به نظر آسید ابوالحسن اصفهانی پول در زمان ایشان هم شبیه چک بوده، ‌سند بوده که شمای حامل این سند، مالک این مقدار طلا در بانک مرکزی عراقی هستید.

تعبیر ایشان این است: لو اقترض دراهم ثم اسقطه السلطان و جاء بدراهم غیرها لم یکن علیه الا الدراهم الاولی. درهم نقره است، ‌نقره مسکوک، دینار طلای مسکوک است. خود نقره و یا طلا مالیت دارد، ‌مالیتش اعتباری نیست. و سند هم نیست؛ اصلا خودش مال است. ولذا ایشان می‌‌فرماید اگر سلطان درهم را که از نقره است الغاء بکند از نقد رائج بودن بگوید دیگه بعد از این، این درهمی که عکس خلیفه عثمانی رویش هست الغاء شد، از این به بعد شاه جدید سکه می‌‌زند و عکسش را روی سکه می‌‌اندازد یا اسمش را روی سکه می‌‌نویسد، ‌این نقد رائج است. ولی شما وقتی قرض دادید همان سکه‌های درهم عثمانی را یا سکه‌های دینار عثمانی را قرض دادید، ایشان می‌‌فرماید حالا که می‌‌خواهد به شما برگردانند همان درهم‌های اولی را ضامنند به شما برگردانند. نظر ایشان این است. نعم فی مثل الصکوک المتعارفة فی هذا الازمنة (بله در مثل این چک‌ها، صک یعنی چک، چک‌هایی که الان رائج است، اسمش را گذاشتند نوت، اسکناس. نوت پول آذربایجان است اگر اشتباه نکنم) و غیرهما اذا سقطت عن الاعتبار الظاهر اشتغال الذمة بالدراهم و الدنانیر التی تتناول هذه الصکوک بدلا عنها لان الاقتراض فی الحقیقة‌ یقع علی الدراهم و الدنانیر التی هی من النقدین و من الفضة و الذهب المسکوکین.

می‌‌گوید وقتی شما این مثلا اسکناس را که رویش نوشته ده دینار عراقی تحویل می‌‌گیرید درست است این کافی است در قبض ولی واقع این است که مالک می‌‌شوید پشتوانه این ده دینار عراقی را. و لذا وقتی که اسقاط می‌‌شود، ‌از اعتبار الغاء می‌‌شود این ده دینار عراقی مثل این‌که صدام الغاء کرد ده دینار عرقی که آن زمان مطرح بود، شما باید معادل این ده دینار یعنی ده دینار طلا مثلا بدهید یا اگر درهم است به اندازه این درهم که نقره در بانک مرکزی عراق مالک بودید پرداخت کنید.

البته الان این‌طور نیست. الان حتی در حدود سال 1345 هم در آمریکا هم در ایران هم در کشورهای دیگر با یک مقدار پس و پیش تاریخ، ‌در روی اسنکاس‌ها نوشتند که دارنده این اسکناس هیچ حقی نسبت به ذخیره‌های بانک مرکزی ندارد. فردا نیایید این اسکناس را بیاورید بگویید جایش طلا می‌‌خواهم. نه، ‌هر چی هست همین اسکناس است.

[سؤال: ... جواب:] ان‌شاءالله در بحث ادوار تاریخی پول بحث را دنبال می‌‌کنیم. فعلا ابتداء بحث‌مان هست که آیا ربای معاوضی که در مکیل و موزون است، در این اوراق نقدی می‌آید یا نه، ‌کلام مرحوم آسید ابوالحسن را نقل کردیم.

**طبق این فرمایش، احکام ربای معاوضی در اوراق نقدیه جاری است**

اگر فرمایش ایشان درست باشد که حامل این اسکناس در حقیقت سندی در دستش هست که مالک آن مقدار نقره یا طلا است و در حقیقت مبادله روی آن طلا و نقره صورت می‌‌گیرد، ‌خب این اصلا می‌‌شود مکیل و موزون و احکام ربای معاوضی را پیدا می‌‌کند.

[سؤال: ... جواب:] طلا و نقره جزء مکیل و موزون‌ها است. ان‌شاءالله بعدا عرض می‌‌کنیم.

**شهید صدر: گرچه اوراق نقدیه مالیت دارند اما احکام شرعی درهم و دینار برای اوراق نقدیه هم می‌آید چون درهم و دینار در روایات ظهور در مثالیت برای نقد رائج دارد**

اما مرحوم آقای صدر قبول ندارد این مطلب را. معتقد است که این اسکناس‌ها خودشان مالیت دارند نه این‌که سند مال هستند. ولی ایشان یک مطلبی در ذهن‌شان هست، ‌جرأت هم نمی‌کنند فتوی بدهند (حالا إما خوفا من المشهور أو خوفا من الله)، می‌‌گویند آقا! آن درهم و دینار در روایات ظهور داشته در مثال برای نقد رائج. هر حکمی که در روایات روی درهم و دینار رفته بعید نیست که ظاهر باشد در این‌که مثالی است برای نقد رائج. برویم ببینیم احکام درهم و دینار در روایات چیه.

مثلا زکات. در درهم و دینار که یک سال نزد مکلف بماند، ‌بیست دینار یا دویست درهم نزد مکلف یک سال بماند زکات دارد. حالا همین احتیاط واجب می‌‌شود که اگر کسی پول نقد، دلار، تومان، پس‌انداز کرد در منزل، زیر تشک و لای متکا دلار مخفی کرد، ‌تومان مخفی کرد، ‌یک سال ماند و به اندازه نصاب همان بیست دینار رسید، احتیاط واجب این است که زکاتش را بدهد. این یک مثال.

یا در بحث بیع صرف. در بحث بیع صرف حکم رفته روی درهم و دینار. ایشان می‌‌فرمایند احتیاط واجب این است که احکام بیع صرف را در فروش اسکناس به اسکناس اجراء کنید.

[سؤال: ... جواب:] راجع به زکات فرمودند هنا کلام فی ان زکاة النقدین هل تختص بخصوص ما یسمی بالنقود (یعنی طلا و نقره) او ان المقصود من النقدین فیهما کل ما تمحض فی المالیة. که در مورد همین اوراق نقدیه هم هست که متمحض در مالیت هست، ‌ایشان فرموده که هنا کلام یعنی می‌‌خواهد بگوید باید احتیاط واجب کرد. این مطلبی که راجع به زکات خواندیم منهاج الصالحین جلد 1 صفحه 420. راجع به بیع صرف منهاج الصالحین جلد 2 صفحه 76.

آقای حکیم که متن منهاج را نوشتند فرمودند لایجری حکم الصرف علی الاوراق النقدیة. حکم بیع صرف که مشهور می‌‌گویند تقابض فی المجلس.

[سؤال: ... جواب:] هم در روایات درهم و دینار آمده هم طلا و نقره.

بیع سلف باید ثمن در مجلس قبض بشود. اگر شما جنس کلی فی الذمة تاریخ‌دار بفروشید، ده مَن برنج شش ماه دیگر تحویل می‌‌دهم یا اصلا فردا تحویل می‌‌دهم، ده مَن برنج کلی فی الذمة با تاریخ تحویل آینده، ثمن باید فی المجلس پرداخت بشود.

حالا یکی از مشکلات هم همین است که آیا این کارت‌به‌کارت‌ قبض هست‌، قبض الثمن فی المجلس هست؟ چک به تاریخ روز کشیدن، قبض ثمن فی المجلس هست؟ یا باید یک تریلی پر از اسکناس بکنند بیاورند در معاملات کلان چند میلیاردی، تحویل بایع بدهند یا نه، ‌همین چک به تاریخ روز بکشند یا کارت‌به‌کارت بکنند کافی است؟ ‌خود این بحثی است که جایش اینجا نیست. حالا اگر فرصت شد بعد از بیان ماهیت پول این‌ها را عرض می‌‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] در یک کاغذ بنویسد که من به ایشان یک میلیارد بدهکار طرف شدم این هم سند است، چک تاریخ‌دار بدهد به طرف این هم سند است و قطعا این کافی نیست.

حالا آقای سیستانی گفته اشکال ندارد من قبول دارم. چک به تاریخ روز بدهد که در حسابش پول باشد نه این‌که حسابش خالی است، کارت‌به‌‌کارت کند من این را قبض ثمن فی المجلس استثنائا در این بحث بیع سلف قبول دارم.

در بیع صرف تقابض شرط است یعنی قبض ثمن و مثمن در مجلس. حالا البته مشهور می‌‌گویند بیع درهم به دینار، بیع درهم به درهم، ‌بیع دینار به دینار فرق نمی‌کند؛ شرطش تقابض فی المجلس است. و مطلب دیگر این است که بیع درهم به درهم، ‌بیع دینار به دینار (‌به جنس خودش) بزیادةٍ ربای معاوضی است. آقای صدر فرمودند احتیاط واجب این است که این احکام را در بیع اسکناس به اسکناس هم پیاده کنیم.

**تفصیل در تقابض فی المجلس (که صرفا در بیع درهم به دینار و بالعکس شرط است نه در بیع دینار و درهم بمثله، خلافا للمشهور) در بیع اسکناس هم جاری است**

بله، ایشان فرمودند من کلا نظرم در بیع صرف این است: بیع دینار به دینار، بیع درهم به درهم، باید نقد باشد اما تقابض فی المجلس شرط نیست. تقابض فی المجلس فقط در جایی شرط است که بیع درهم به دینار باشد یا بیع دینار به درهم. یعنی بیع دینار و درهم بمثله تقابض در او شرط نیست، ‌فقط نسیه نباید باشد. آنی که تقابض در او شرط است خصوص بیع الدرهم بالدینار است یا بیع الدینار بالدرهم است که از جنس واحد نیستند. ایشان می‌‌گویند من نظرم این است بر خلاف مشهور که مطلقا تقابض را در بیع صرف شرط می‌‌کنند.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می‌‌گویند من از روایت این‌جور استظهار کردم. چون روایت تعبیرش این است، صحیحه محمد بن قیس: لایبتاع رجل فضة بذهب الا یدا بید و لایبتاع ذهبا بفضة الا یدا بید. یدا بید یعنی تقابض. تقابض در بیع ذهب به فضه شرط است یا در بیع فضه به ذهب شرط است که از جنس هم نیستند. اما اگر بیع ذهب به ذهب باشد، ‌بیع فضه به فضه باشد تقابل شرط نیست، ‌نسیه نباید باشند.

ایشان می‌‌گویند همین مطالب را من در بیع اسکناس می‌‌گویم. اگر کسی تومان ایرانی را به ریال سعودی، ‌به دینار عراقی معامله بکند شرطش تقابض فی المجلس است احتیاطا. چون از جنس واحد نیستند دیگه. تومان به دینار عراقی مثلا، ‌اینجا تقابض شرط است. اما اگر تومان به تومان باشد، نه، اینجا تقابض شرط نیست ولی نباید نسیه باشد؛ معامله نقد باشد. و در ضمن احتیاط واجب این است که زیاده‌ای هم در کار نباشد. قدیم دو ریالی می‌‌گرفتند پنج ریالی می‌‌دادند می‌‌خواستند تلفن بزنند، ‌آقای صدر می‌‌گوید من قبول ندارم، اشکال دارد. چرا؟ برای این‌که احتیاط واجب این است که احکام بیع درهم و دینار را بر او بار کنید. در بیع درهم به درهم بزیادة ربای معاوضی پیش می‌آید؛ در بیع پنج ریالی به دو ریالی اینجا هم ربای معاوضی پیش می‌آید. دوازده تا صد تومانی بدهی یک هزاری بگیری ربای معاوضی می‌‌شود بناء بر احتیاط واجب.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می‌‌فرمایند ظاهر روایات بیع الصرف این است که این‌ها احکام درهم و دینار است و درهم و دینار عرفا ظهور دارد در نقد رائج.

**بر اساس روایات، خرید و فروش چک به قیمت کمتر جایز نیست**

این مبنایی است که ایشان دارد. راجع به بعضی از مباحث هم ایشان می‌‌گویند ما قطع نظر از این‌که اوراق نقدیه احتیاط واجب این است که احکام درهم و دینار را بر آن بار کنید، ‌یک نظرهای خاصی هم داریم و لو گفتیم إما خوفا من الله أو خوفا من الناس، فتوی نمی‌دهیم‌، احتیاط واجب می‌‌کنیم، ‌اما بالاخره احتیاط می‌‌کنیم. یکیش همین خرید و فروش چک هست با قیمت کمتر. ایشان می‌‌گویند او را هم ما قبول نداریم. در همین تعلیقه منهاج فرمودند در این بحث. فرمودند این‌که بیایی چک ده ملیونی شش ماه بعد را بفروشی به پول نقد به مثلا هشت ملیون، من اصل این هشت ملیون را ایراد نمی‌گیرم اما اجازه نمی‌دهم که بعد آنی که این چک را خریده شش ماه بعد برود از حساب آن صاحب چک ده ملیون برداشت کند؛ فقط هشت ملیون می‌‌تواند برداشت کند نه بیشتر.

به هر کی هم این را بگویی می‌‌گویند مگه دیوانه‌ام؟ من چک ده ملیونی شش ماه را که می‌‌خرم هشت ملیون برای این است که بعد از شش ماه می‌‌روم ده ملیون می‌‌گیرم از طرف. ایشان فرمودند این دیگه ربطی به این ندارد که ما احتیاط واجب می‌‌کنیم احکام درهم و دینار را بر اوراق نقدیه بار کنیم. نه، این مربوط می‌‌شود به دو روایت که محمد بن فضیل نقل می‌‌کند، مضمون این دو روایت این است. عن محمد بن فضیل قال قلت للرضا علیه السلام رجل اشتری دینا علی رجل (شخصی بدهی یکی را خرید، یعنی همین چکی که می‌‌خرید در واقع یعنی بدهی صادرکننده چک را به اینی که چک در دستش هست دارید می‌‌خرید، ده ملیون نوشته در این چک، خب این ده ملیون بدهی است که زید به این آقای عمرو دارد که بایع این چک است به شما، ‌او را دارید می‌‌خرید) ثم ذهب الی ذاک الرجل فقال له ادفع الیّ مال فلان علیک (تاریخش رسید، ده ملیون را به من بده، ‌تاریخ چک رسیده دیگه، ‌حالا یا به خود او می‌‌گویند یا می‌‌رود بانک ‌پشت‌نویسی می‌‌کند و ده ملیون را می‌‌خواهد کلا وصول کند) قال علیه السلام یدفع الیه قیمة ما دفع الی صاحب الدین و برأ الذی علیه المال من جمیع ما بقی علیه. این بدهکار می‌‌گویند آقا! چقدر دادی به آن دارند چک؟ راست حسینی بگو! می‌‌گویند هشت ملیون دادم به عمرو که چک در دستش بود و طلبکار شما بود، ‌چک را به من داد. امام فرموده که این بدهکار می‌‌گویند بیا این هشت ملیونت را بگیر برو، و برأ الذی علیه المال من جمیع ما بقی علیه، ‌دیگه آن دو ملیون اضافه نه، من بریءالذمة‌ شدم. وسائل الشیعة جلد 18 صفحه 347.

آقای صدر می‌‌گوید البته این محمد بن فضیل محل بحث است. محمد بن فضیل ازدی صیرفی است که متهم شده به غلو و ضعف، ‌بعضی‌ها هم توثیقش کردند. فیه شیءٌ فیه بحثٌ و لکن همین مقدار کافی است که ما احتیاط واجب بکنیم. در واقع مطابق با آن ارتکازات ما است این روایت.

[سؤال: ... جواب:] روایت دیگر هم همین محمد بن فضیل است عن ابی حمزة الثمالی عن ابی جعفر علیه السلام. آن هم مضمونش همین است.

این راجع به ربای در اوراق نقدیه است که بعد می‌‌رسیم به ربای قرضی که عرض کردیم آنجا هم عمده بحث این است که ببینیم نکته ربای قرضی (این است که فایده‌ای نبرد مقترض مازاد بر آن مقداری که قرض داده)، ‌در اوراق نقدیه می‌آید یا نمی‌آید. و لذا باز بحث از ماهیت پول مطرح می‌‌شود که بعضی‌ها در کتاب ربا در اسلام گفته‌اند که ما معتقدیم ماهیت پول غیر از سند چیز دیگری نیست. ما این را ان‌شاءالله هفته آینده بررسی می‌‌کنیم.

**تتمه بحث قول به غیر علم**

**جلسه 15-68**

**چهار‌شنبه - 10/11/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

یک نکته از بحث قول به غیر علم اجازه بدهید عرض کنم. ما در لابلای مطالعه بحث لباس مشکوک در نماز، دیدیم مرحوم آقای خوئی راجع به قول به غیر علم یک استدلالی می‌‌کند، حیفم آمد عرض نکنم.

**استدلال مرحوم خوئی به آیه "تقولون بافواهکم ما لیس لکم به علم" بر حرمت**

ایشان استدلال می‌‌کند به آیه شریفه که می‌‌فرماید و تقولون بافواهکم ما لیس لکم به علم. فرموده این آیه مذمت کرده مردم را که قول به غیر علم کنند. امور دینیه هم نبوده، امور عادیه بوده.

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

آقای زنجانی هم فرمودند قول به غیر علم قبح عقلائی دارد. این هم دلیل ایشان بر حرمت قول به غیر علم است.

**اشکال استدلال مرحوم خوئی: مورد آیه، قذف است؛ بنابراین یک قضیه حقیقیه نیست**

به نظر ما هیچکدام از این دو دلیل درست نیست:

اما آیه و تقولون بافواهکم ما لیس لکم به علم، ‌مورد قذف است، اتهام زدن است، ‌قضیه افک است، قضیه حقیقیه که نیست. و تقولون بافواهکم ما لیس لکم به علم و تحسبونه هینا و هو عند الله عظیم. این قرینه می‌‌شود بر این‌که در این مورد اتهام زدن به مردم، ‌حالا اصل عیب‌جویی مردم که زشت است‌، این‌که ندانسته هم، بدون آگاهی هم، اتهام می‌‌زنید به دیگران، ‌این خیلی زشت‌تر است مخصوصا در مسائل مربوط به عفاف. و تحسبونه هینا و هو عند الله عظیم.

[سؤال: ... جواب:] قول به غیر علم در یک مطلب عادی که الان باران می‌آید، با این‌که بگوییم فلانی نعوذ بالله شرب خمر می‌‌کند [خیلی فرق می‌کند]. حال کار نداریم که اغتیاب او حرام است یا حرام نیست و لکن شرب خمر می‌‌کند، ‌او را به یک چیزی که نمی‌دانیم متهم می‌‌کنیم قطعا این قبیح است. ... این آیه قضیه حقیقیه نیست که لاتقل ما لا تعلم، ‌قول به غیر علم حرام است. در این مورد قذف که احتمال خصوصیت دارد نهی فرمود از قول به غیر علم.

**اشکال استدلال آقای زنجانی: هر قبح عقلائی، در حد استحقاق عقاب نیست**

اما راجع به فرمایش آقای زنجانی ما نمی‌فهمیم که قول به غیر علم قبحی داشته باشد که در حدی است که شخص مستحق عقاب باشد بر ارتکاب آن. حالا قبحی که انسان را بر آن توبیخ می‌‌کنند، ‌به قول امام قدس سره می‌‌فرمود ترجیح مرجوح بر راجح هم قبیح است اما هر قبیحی که به حد حرام نمی‌رسد. بخل هم قبیح است، عدم اکرام ضیف هم قبیح است، ‌اما حرام است؟ به جوری که مستحق عقاب است شخص بر ارتکاب آن؟ این‌که ثابت نیست.

**ادامه بحث ربا در اوراق نقدیه**

راجع به بحث اوراق نقدیه، عرض کردیم ارتباط اوراق نقدیه با بحث ربا در دو جا هست: یکی در ربای معاوضی، ‌یکی در ربای قرضی. در رابطه با ربای معاوضی اصل حکم این است که بیع مکیل و موزون به جنسش اگر بزیادةٍ 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 ارقی آن مع زیادة این ربای معاوضی است. اما در معدود ربای معاوضی مطرح نیست.

**شهید صدر: گرچه اوراق نقدیه مالیت دارند اما احکام شرعی درهم و دینار برای اوراق نقدیه هم می‌آید چون درهم و دینار در روایات ظهور در مثالیت برای نقد رائج دارد**

بحث می‌‌شود که آیا فروش اسکناس به اسکناس با اضافه، دوازده تا اسکناس صد تومانی به یک اسکناس هزار تومانی معاوضه می‌‌کنیم، ‌این هم ربای معاوضی است؟‌ آقای صدر فرمودند احتیاط واجب این است که احکام بیع درهم و دینار را که ربای معاوضی در آن جایز نیست را در اوراق نقدیه اجراء کنید و لذا این هم به احتیاط واجب حرام می‌‌شود به نظر ایشان.

**اشکال:‌ این استظهار عرفی نیست چون موضوع حکم در برخی از روایات، ذهب و فضه قرار گرفته نه درهم و دینار. پس محتمل است که ماده طلا و نقره برای شارع خصوصیت داشته**

که ما انصافا استظهار این‌که اوراق نقدیه همان احکام بیع درهم و دینار را دارد و بیع درهم و دینار مثال بوده برای بیع نقد رائج، ‌این را عرفی نمی‌دانیم. شارع شاید روی جنس درهم و دینار عنایت خاصه داشته. ‌جنس درهم و دینار ذهب و فضه بوده، ‌درهم از فضه است‌، دینار از ذهب است. ‌جنسش شاید خصوصیت دارد. شاهدش این است که در روایات اصلا حکم رفته روی ذهب و فضه. گاهی هم تعبیر به درهم و دینار شده اما روایاتی هست که به عنوان ذهب و فضه حکم را بیان کرده و ذهب و فضه مسلم جزء مکیل و موزون‌ها بودند. ما چه می‌‌دانیم که بما هو نقد رائج گفتند نباید درهم را به درهم بیشتر بفروشید‌، نباید دینار را به دینار بیشتر بفروشید. شاید از باب این‌ بوده که ماده آن طلا و نقره است و طلا و نقره جزء مکیل و موزون هست. شاید نکته‌اش این بوده. و لذا می‌‌گویند در آن زمان غیر از درهم و دینار هم بوده؛ فلس از مس بوده. می‌‌گویند اندازه پول سیاه هم ارزش ندارد مثلا، این پول سیاه یعنی نه درهم است، ‌نه دینار است، نه طلا است نه نقره. پول سیاه یعنی از جنس مس و امثال آن. آن موقع بوده ولی روایات روی درهم و دینار ترکیز کرده.

[سؤال: ... جواب:] طلا و نقره معیار بوده، ‌منتها طلا و نقره دست مردم همین درهم و دینار بوده معمولا، به این خاطر از درهم و دینار سخن گفتند. ... اگر از حیث وزن یکی باشند، ‌هیچ اشکال ندارد. مهم بیع درهم به درهم است با تعداد بیشتر ولی از حیث وزن یکی هستند. اصلا آن موقع وزن می‌‌کردند دراهم را، ‌درهم گاهی که زیاد می‌‌شد وزن می‌‌کردند.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره روایات درهم و دینار را گفته، ‌فلس را نگفته. انما الربا فیما یکال او یوزن، و فلس جزء معدودها بوده.

یا راجع به بیع صرف، ‌بیع صرف در برخی در روایات به عنوان ذهب و فضه احکامش مطرح شده. همان روایت صحیحه‌ای که قبلا اشاره کردیم اصلا حکم را برده روی این‌که لایبتاع رجل فضة بذهب الا یدا بید و لایبتاع ذهبا بفضة الا یدا بید. چطور ما تعدی کنیم به این‌که احکام بیع صرف را بر اوراق نقدیه بار کنیم؟ که لازمه‌اش این است که آقای صدر احتیاط واجب کند: اگر رفتید دلار مثلا بخرید با تومان، ‌باید تقابض فی المجلس رخ بدهد. اگر پول را بدهید، بگوید دلار را می‌‌روم از منزل می‌‌آورم، ‌بیع باطل است یا دلار را بگیرید، ‌بگویید (چون آشنا هستید با هم، به شما اعتماد دارند) می‌‌روم الان پولش را می‌‌گیرم برای‌تان می‌‌آورم از بانک، آقای صدر احتیاط واجب کرد گفت 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 جنس، خب بیع تومان به دلار به غیر جنس است. قطعا ایشان هم می‌‌گوید تقابض فی المجلس شرط است. این‌ها خلاف ظاهر است.

و لذا ما معتقدیم که در بیع ذهب به فضه و لو مسکوک نباشند، باید تقابض فی المجلس رخ بدهد چون اطلاق دارد این صحیحه محمد بن قیس. و لو اوراق نقدیه نباشد، ‌حتی این درهم و دینار نباشند که از نقود هستند، نه، طلا و نقره. چون روایت اطلاق دارد: لایبتاع رجل فضة بذهب الا یدا بید و لا یبتاع ذهبا بفضة الا یدا بید.

[سؤال: ... جواب:] ان الذین یکنزون الذهب و الفضة و لاینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم، حالا عرف استظهار بکند که یعنی صدقات واجبه را نمی‌دهند که اختصاص به ذهب و فضه هم ندارد، صدقات واجبه، هر کجا هست، این چه ارتباطی با بحث ما دارد؟

مثلا در اصناف دیه فرمودند که دیه انسان مسلم مذکر هزار دینار است یا ده هزار درهم، بگوییم مثال است برای نقد رائج؟ چه می‌‌دانیم؟ شاید هزار دینار خصوصیت دارد. بعد مثال است برای نقد رائج، ‌معنایش این است که الان اصلا خود جانی می‌‌تواند پول بدهد بگوید من نه هزار دینار می‌‌دهم، نه ده هزار درهم می‌‌دهم، نه صد شتر می‌‌دهم، نه دویست گاو می‌‌دهم، نه هزار گوسفند می‌‌دهم، ‌پول نقد می‌‌دهم، ‌چون درهم و دینار مثال است برای نقد رائج. [این حرف] به چه دلیل؟

[سؤال: ... جواب:] [اگر] وجود ندارد بگویید بخاطر عجز حالا نمی‌شود درهم و دینار داد. بعد می‌‌گویند هزار تا گوسفند که می‌‌توانی بدهی، صد تا شتر که می‌‌توانی بدهی. بحث در این است که الغاء خصوصیت استظهار عرفی می‌‌خواهد. واقعا اگر زراره چشم باز کند ببیند که این روایاتی که راجع به ذهب و فضه در بیع صرف بوده یا راجع به درهم و دینار [بوده]، روی این اسکناس‌های کاغذی پیاده کردیم، می‌‌گوید آره خوب کاری می‌‌کنید؟ من هم همان زمان همین را می‌‌فهمیدم؟

من این دو تا تعلیقه مرحوم آقای صدر را بخوانم و توضیح بدهم چون دیگه بر نگردیم به این بحث ربای معاوضی، همان بحث ربای قرضی را دنبال کنیم.

[سؤال: ... جواب:] البته مرحوم آقای صدر کاری به پشتوانه این پول‌های کاغذی ندارد. ‌خود ایشان معتقد است که این پول‌های کاغذی سند نیست؛‌ مال هست. مثل چک نیست؛ خودش مال است. او بحث دیگری است. اگر ما مثل آسید ابوالحسن اصفهانی گفتیم ده دینار عراقی مثلا سند آن ده دینار طلا است که در بانک مرکزی عراق بوده، او بحث آخری خواهد بود. فعلا چون مرحوم آقای صدر می‌‌گوید حتی بناء بر نظر ما که پول سند نیست، خودش مال است، ‌باز احتیاط واجب این است که احکام درهم و دینار را بر او بار کنیم، ‌ما از این حیث داریم بحث می‌‌کنیم.

این دو تا تعلیقه را بخوانم و توضیح بدهم:

**شهید صدر: احکام بیع صرف در اوراق نقدیه می‌آید و لذا در موارد اختلاف (مانند دلار به تومان) باید تقابض در مجلس باشد**

یکی در بحث بیع صرف ایشان فرموده راجع به اجراء احکام بیع صرف بر اوراق نقدیه (‌اسکناس): الاحوط اجراء حکم الصرف علیها فلایباع الدینار بالتومان الا مع التقابض من الطرفین. دینار عراقی (می‌‌خواهی بروی کربلا ان‌شاءالله) با تومان ایرانی که مبادله می‌‌کنی، باید در مجلس تقابض بشود بناء بر احتیاط واجب. چون احکام بیع صرف را احتیاطا بار می‌‌کند.

**اختلاف فقهاء در این‌که کارت‌به‌کارت قبض است عرفا یا نه**

حالا اگر کارت‌به‌کارت قبض عرفا باشد، یا مطلقا یا در مورد بیع صرف و بیع سلم که آقای سیستانی قائل شده و فرمودند در بیع سلم کافی است کارت‌به‌کارت برای تحقق قبض، آن بحث دیگری است. خود این بحثی است که باید مطرح کنیم که کارت‌به‌کارت قبض هست یا قبض نیست؟ مرحوم آقای تبریزی قبض می‌‌دانستند، ‌آقای زنجانی قبض می‌‌دانند، ‌آقای سیستانی قبض نمی‌داند. و لذا می‌‌گوید اگر شما کارت‌به‌کارت بکنی پول را قبل از سال خمسی به حساب اخوی‌تان، تا او قبض نکرده مالک نشده، تا او نرفته از بانک بگیرد مالک نشده. ایشان می‌‌گویند چون این در حقیقت یک نوع سنددادن است، سند کامپیوتری می‌‌دهید به طرف، ‌کانّه می‌‌نویسید در اینترنت که من یک ملیون به برادر واگذار کردم، او هم در اینترنت می‌‌نویسد (این کارت‌به‌کارت اینترنتی است و در یک جا ثبت می‌‌شود) من تحویل گرفتم، ولی هر دو تا در خانه نشسته‌اید، نه تحویل دادنی است نه تحویل گرفتنی. مثل این‌که شما یک کاغذی بدهید به طرف، بگویید که شما یک ملیون من به تو بخشیدم، او هم می‌‌گوید که قبول کردم.

و لذا همان خمس هم که در دفاتر مراجع کارت‌به‌کارت بکنند آقای سیستانی ایراد می‌‌گیرند و می‌‌گویند هنوز قبض محقق نشده. و لذا در آن مثال هبه ایشان می‌‌گویند اگر سال خمسی برسد قبض نکرده باشد آن موهوب‌له، خمسش را شما باید بدهی چون هنوز شرط شرعی صحت هبه که قبض است، هنوز محقق نشده است. این مثل این می‌‌ماند که شما زنگ بزنی به آن تاجری که از او طلب داری یک ملیون، ‌نوشته در حساب بدهکار که من ملک التجار قم یک ملیون تومان به آقای فلانی بدهکارم. زنگ می‌‌زنی می‌‌گویی آقا! این یک ملیون را از حساب من پاک کن، ‌بنویس به حساب اخوی که من یک ملیون به اخوی فلانی بدهکارم. کارت‌به‌کارت یعنی این. اشکال این است (دقت کنید‍!) بعد شما بگویید یک ملیون را تحویل اخوی دادم، ‌اخوی هم تحویل گرفت؟ شما چه کاری کردی غیر از این‌که دفتر ملک التجار را سیاه کردی؟ به او گفتی که آقای ملک التجار! آن بخشی که شما می‌‌گویی من بدهکارم به فلانی یک ملیون، ‌او را پاک کن، خط بکش، ‌در صفحه دیگر بنویس من به برادر فلانی یک ملیون بدهکارم. ‌این شد قبض؟ اشکال بزرگان را دقت کنید! همین‌جوری نشنیده و فکرنکرده بگویی این حرف‌ها چیه، این حرف‌های غیر مترقی چیه، ‌این‌ها اشکال نیست؛ باید فنی جواب بدهید.

حالا چرا ایشان در بیع سلم می‌‌گویند این کافی است؟ شاید بخاطر این است که دلیل اجماع است و بیش از این دلیل نداریم، همین مقدار برای خروج از اجماع کافی است. در بیع صرف که دلیل داریم، یدا بید. حالا نمی‌دانم اینجا را ایشان چی می‌‌گویند.

**احتیاط در خمس (مخصوصا سهم سادات) این است که قبل از کارت‌به‌کارت دست‌گردان کند**

[سؤال: ... جواب:] این‌که شما می‌‌فرمایید دفاتر چرا کارت‌به‌کارت می‌‌کنند خب نسبت به سهم سادات همین اشکال هست. نسبت به سهم امام ممکن است بگویند حاکم شرع اذن می‌‌دهد، می‌‌گوید همین که این کارت را کشیدی من اذن می‌‌دهم بروی در آن مال متعلق خمس تصرف کنی و لو هنوز سهم امام در او هست. اما نسبت به سهم سادات که خیلی مشکل است. و لذا بعضی از دفاتر که بیشتر به مسائل توجه می‌‌کنند، شنیدم قبل از کارت‌به‌کارت می‌‌گویند اول دست‌گردان کنیم، به ذمه‌ات منتقل بشود، ‌یعنی بگوییم منتقل کردم خمس این مغازه را به معادلش در ذمه شما، شما بدهکار می‌‌شوی، بعد که بدهکار شدی، آن مغازه دیگه حلال می‌‌شود، می‌‌شود بدهکاری شما، بعد که کارت می‌‌کشی، اشکال ندارد. ‌حالا هر وقت ما وصول کردیم، آن وقت اداء دین شما شده. یا اگر خیلی عجله داری، ممکن است حاکم شرع بگوید ابراء می‌‌کنم ذمه شما را به شرط این‌که کارت بکشی. این‌جوری مشکلات حل می‌‌شود.

[سؤال: ... جواب:] یک وقتی آقای سیستانی راجع به این یارانه‌ها فرمودند این‌ها خمس دارد و لو از بانک نگیری. ما به ایشان اشکال کردیم، ‌فرستادیم که این‌ها هم همین‌جور است. این‌ها اصلا پولی نمی‌برند در بانک به حساب ما بریزند. اصلا حساب دیجتالی است، الکترونیکی است، یعنی آنجا رمزی می‌‌زند در حساب همه افرادی که حساب دارند، عدد مبلغی می‌آید. ایشان فرمودند بله، اگر این‌جوری است، تا قبض نکند این آقا این یارانه را، از بانک تحویل نگیرد، خمس به عهده‌اش نمی‌آید. بگذارد بماند در بانک، ‌ده سال بیست سال خمس هم لازم نیست بدهد. مثل همین حقوق بازنشسته‌ها، ‌مثل شهریه طلبه‌ها، اصلا نگیرند از بانک، ‌بگذارند هر وقت نیاز داشتند، ‌آن وقت بگیرند که خمس به عهده‌شان نیاید.

**اختلاف فقهاء در این‌که در خمس ملکیت شرط است یا صرف استیلاء کافی است**

حالا این‌ها بحث حاشیه‌ای است، علیکم بالمتون لا بالحواشی. اگر بخواهیم این بحث را بکنیم، ‌بحث فقهی گسترده بکنیم بله، آقای وحید احتیاط واجب می‌‌کنند، ‌آقای زنجانی هم شنیدم همین‌طور است که می‌‌گویند در خمس ملکیت شرط نیست؛‌ همین که عرفا در اختیارت هست و لو مالک نیستی. بالاخره در حسابت آمده، ‌هر وقت بخواهی می‌‌توانی استفاده کنی. همین صدق می‌‌کند ما غنمتم. نگفته ما ملکتم که. ما غنمتم، ما استفدتم. عرف می‌‌گویند فایده. حالا شرعا مالک نشدی، ‌نشو مهم فایده است که صدق می‌‌کند. این هم یک نظری است. حالا آقای وحید احتیاط واجب می‌‌کنند، شاید آقای زنجانی فتوی بدهند نمی‌دانم. ولی مشهور که می‌‌گویند ملکیت معتبر است مثل آقای سیستانی وفاقا للمشهور بحث در آن هاست. می‌‌گویند بگذار در حسابت بماند قبض نکن. حقوق بازنشستگی می‌‌دهند، ‌حقوق بنیاد شهید می‌‌دهند، بنیاد جانبازان می‌‌دهند، ‌بگذار چند سال بماند در حساب، میلیارد‌ها تومان بعضی از حساب‌ها در آن پول است، یک ریال هم خمس به آن تعلق نگیرد. چه اشکال دارد.

**"حواله" در حقیقت انتقال ذمه است و لذا مانند قبض است**

[سؤال: ... جواب:] حواله در حقیقت انتقال ذمه است. حواله فرق می‌‌کند. یعنی حواله مثل قبض می‌‌ماند. چون من می‌‌گویم من که از شما این هزار دلار را می‌‌خرم، بدهکار می‌‌شوم به شما و از این شریک شما معادل این مثلا ده ملیون که به شما بدهکارم از ایشان طلب دارم، ایشان بشود بدهکار شما. باز این قبض نیست. چون جابجا کردن بدهکار که قبض نیست.‌ این صراف می‌‌گوید تو خودت بدهکار می‌‌ماندی برای من بهتر بود تا این شریکم بشود بدهکار من که نتوانم چیزی به او بگویم. باید کاری بکنیم که خود این صراف قبلا بدهکار بوده به من ده ملیون، تهاتر بشود. این می‌‌شود. من می‌‌گویم الان ده ملیون به شما بابت خرید این هزار دلار بدهکار شدم، یادت هست ده ملیون هم قبلا شما یک جنسی از ما خریدی، ‌به من بدهکار بودی، تا حالا ندادی؟ ‌تهاتر بشود! این می‌‌شود، ‌این می‌‌شود قبض.

**شهید صدر: در بیع صرف اگر به جنس باشد (مثلا تومان به تومان) تقابض شرط نیست. البته نباید تفاضل داشته باشد چه معامله نقد باشد چه نسیه**

بحث اصلی را فراموش نکنید. بعد آقای صدر فرموده و اما بیع الدینار بالدینار فلایشترط فیه التقابض (طبق نظر خودش گفته که تقابض در جایی در بیع صرف شرط است که بیع الجنس بغیر جنسه باشد) فان کان الثمن فی الذمة، اگر شما دینار به دینار معامله کنی یعنی همان مثالی که زدیم: دوازده تا صد تومانی به یک هزاری، ‌ایشان می‌‌گوید که اگر هزاری را چون که زیاد است (‌هزاری با دوازده تا صد تومانی تفاضل دارد دیگه، احتیاط واجب این است که تفاضل نداشته باشد. اگر زیاده است) و لو نقد باشد، دوازده صد تومانی می‌‌دهی هزاری می‌‌گیری، احتیاط واجب این است که اشکال دارد. چرا؟ برای این‌که در ربای معاوضی تعدی از درهم و دینار به این اسکناس بناء‌ بر احتیاط واجب نتیجه‌اش این است.

ولی اگر نه، می‌آیی ده تا صد تومانی می‌‌دهی، می‌‌گویی یک هفته دیگر به من هزار تومان بده، ‌زیاده‌ای در کار نیست، ‌ایشان فرموده فان کان الثمن فی الذمة و کان فیه زیادة فالاقرب عدم الجواز، اگر شما می‌آیید می‌‌گویید هزار تومان می‌‌فروشم به هزار و دویست تومان یک ماهه، اقرب عدم جواز است. چرا؟ اینجا یک نظری است که گفته می‌‌شود که این در حقیقت به قرض بر می‌‌گردد. یعنی شما حقیقتا و لو به نظر عرفی مثل این می‌‌ماند که اینجا هزار تومان قرض بدهی بخواهی یک ماه دیگر هزار و دویست تومان بگیری، این را بعدا بحث می‌‌کنیم. و ان کان الثمن نقدیا و کان فیه الزیادة فالاقرب عدم الجواز. اگر ثمن نقد است و مشتمل بر زیاده است، ‌دوازده تا صد تومانی در مقابل یک هزاری نقد، احتیاط عدم جواز است، ‌احتیاط واجب. که این را توضیح دادیم. و ان کان الثمن ذمیا او نقدیا و لم یکن فیه الزیادة فهو جائز.

باز تعلیقه دوم:

**شهید صدر و آقای سیستانی: احکام مثلیات در بیع اوراق نقدیه جاری است. بنابراین با اتحاد جنس و بیع در ذمه، نباید تفاضلی در بین باشد**

تعلیقه دوم این است، می‌‌گویند در رابطه با فروش پول به پول، آقای حکیم فرموده اوراق نقدیه چون از مکیل و موزون نیست، ربا در او راه ندارد و جایز است تفاضل بین ثمن و مثمن. آقای صدر گفتند که لما کانت هذه الاوراق مثلیة فیجری علیها ما تقدم فی المثلیات. بعد گفته 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. گفته احتیاط واجب این است که در مثلیات از جمله این اوراق نقدیه که ما تفاضل نداشته باشیم که بیع مثلی به مثلش در ذمه مشتمل بر تقاضل نباشد.

[سؤال: ... جواب:] و لو معدود باشد ولی مثلی است.

آقای سیستانی هم فرمودند ما هم همین را می‌‌گوییم. فرمودند ما معتقدیم فروش پول به پول بناء بر احتیاط واجب اگر مشتمل بر زیاده باشد و نقدی نباشد یعنی هزار تومان به ثمن کلی فی الذمة‌ هزار و دویست تومان یک ماهه بفروشی اشکال دارد. چرا؟ بخاطر صحیحه حلبی که مفادش این است که می‌‌گوید ما کان من طعام مختلف أو متاع أو شیء یتفاضل فلابأس ببیعه مثلین بمثل یدا بید فأما نظرة فلایصلح. بیع جنس به جنس خودش با تفاضل، با اشتمال بر زیاده، اگر نسیه باشد جایز نیست. شما یک ملیون می‌‌فروشی به یک ملیون و دویست تومان یک ماهه، می‌‌شود نظرة و روایت می‌‌گوید و اما نظرة فلایصلح.

[سؤال: ... جواب:] در غیر مکیل و موزون. اما در مکیل و موزون که ربای معاوضی است. ما کان من طعام مختلف: مکیل و موزون به غیر جنسش (ما کان من طعام مختلف، یعنی گندم به برنج نه گندم به گندم) یا غیر مکیل و موزون: أو شیء من الاشیاء یتفاضل، مثل اوراق نقدی که آقای سیستانی می‌‌گویند که مکیل و موزون نیست به نظر ما، ولی اگر بخواهی زیادی بگذاری در یک طرفِ ثمن و مثمن، یک ملیون به یک ملیون و دویست تومان، نقدا باشد عیب ندارد اما اگر نسیتا باشد فاما نظرة فلایصلح. ... ما کان من طعام مختلف یعنی مکیل و موزون به غیر جنس، ‌نقدا اگر می‌‌فروشی یک زیاد یکی کم عیب ندارد. ده کیلو گندم به دو کیلو برنج اشکال ندارد. ولی نسیه بفروشی حق نداری تفاضل داشته باشد بین این ثمن و مثمن. ... گردو که معدود است طبق بعضی از عرف‌ها، ‌عددی می‌‌فروشند.

[سؤال: ... جواب:] آقای سیستانی می‌‌گویند در مکیل و موزون به غیر جنسش تفاضل اگر بخواهد باشد یعنی مثلا ده کیلو گندم در مقابل دو کیلو برنج نقدا بفروشی اشکال ندارد اما نسیتا فاما نظرة فلایصلح. در غیر مکیل و موزون به جنسش بفروشی، ما کان من طعام مختلف أو متاع‌ (دیگه نگفت متاع مختلف) أو شیء یتفاضل، ‌در غیر آن مکیل و موزون (در غیر طعام) به جنسش بفروشی‌، ‌مع التفاضل یعنی بیایی یک ملیون تومان در مقابل یک ملیون و دویست تومان یک ماهه که می‌‌شود نظرة، ‌نسیتا، روایت می‌‌گوید فاما نظرة فلایصلح.

احتیاط واجب می‌‌کنند، شبیه احتیاط آقای سیستانی. بخاطر این روایت. چون این روایت را می‌‌گویند مشهور به آن فتوی نداند. و لذا ایشان احتیاط می‌‌کنند.

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

**جلسه 16-69**

**چهار‌شنبه - 17/11/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که آیا ربای معاوضی و یا ربای قرضی احکام‌شان در پول‌های اعتباری جاری هست یا جاری نیست؟

راجع به ربای معاوضی مشهور گفتند که ربای معاوضی در خصوص مکیل و موزون هست. هر چیزی که مکیل باشد مثل گندم یا موزون باشد، با وزن فروخته بشود، ‌به جنس خودش بخواهیم بفروشیم، حق نداریم زیادتر بفروشیم؛ باید ثمن و مثمن مقدارشان مساوی باشد. دو من گندم خوب را بفروشیم به یک من گندم خوب‌تر، این ربا است. طلای با عیار 18 دو مثقال بفروشیم با طلای با عیار 24 یک مثقال، ‌این ربا است.

راجع به اسکناس، مشهور می‌‌گویند نه مکیل است نه موزون است؛ معدود است.

مرحوم آقای صدر دو اشکال داشتند که ما باید بررسی می‌‌کردیم:

**شهید صدر: گرچه اوراق نقدیه مالیت دارند اما احکام شرعی درهم و دینار برای اوراق نقدیه هم می‌آید چون درهم و دینار در روایات ظهور در مثالیت برای نقد رائج دارد**

یک اشکال این بود که گفتند ظاهر روایاتی که حکم را برده روی ‌بیع الدینار و الدرهم، این بیع الدینار و الدرهم عرفا مثال هست برای نقد رائج. چون نقد رائج در آن زمان دینار بوده، درهم بوده، گفتند بیع دینار و درهم حکمش این است. اگر در بیع دینار به دینار یا بیع درهم به درهم گفتند حق ندارید مثلا درهم ردئ بدهید 18 تا، ‌درهم جیّد 10 تا بگیرید، با این‌که از جهت قیمت مساوی هستند. 18 درهم ردئ مساوی یک دینار بوده و ده درهم جید مساوی یک دینار بوده. فرمودند حق ندارید 18 درهم ردئ بدهید 10 درهم جید بدهید. مگر این‌که بروید در کنار آن 10 درهم جید یک جنسی بگذارید که آن 8 درهم ردئ زاید در مقابل آن جنس زائدی باشد که در کنار 10 درهم جید گذاشتید و الا می‌‌شود ربا. مرحوم آقای صدر فرمودند ما جرأت نمی‌کنیم فتوی بدهیم ولی احتیاط واجب می‌‌کنیم که این احکام که برای بیع درهم و دینار مطرح شده که لایجوز بیع الدینار بالدینار بزیادة، ‌لایجوز بیع الدرهم بالدرهم بزیادة در مورد فروش اسکناس هم بیاید. بیایید دوازده تا اسکناس صد تومانی را در مقابل یک اسکناس هزاری بفروشید این خلاف احتیاط واجب است.

**اشکال:‌ این استظهار عرفی نیست چون موضوع حکم در برخی از روایات، ذهب و فضه قرار گرفته نه درهم و دینار. پس محتمل است که ماده طلا و نقره برای شارع خصوصیت داشته**

این مطلبی است که شاگردان ایشان هم تمایل دارند به این نظر. ولی ما عرض کردیم این نیاز دارد به الغاء خصوصیت از روایات وارده در حکم درهم و دینار؛ ولی ما مشکل است این الغاء خصوصیت را بکنیم چون درهم و دینار مشتمل بود بر جنس طلا و نقره. ‌درهم از نقره بود، ‌دینار از طلا بود؛ مالیت ذاتیه دارند طلا و نقره. فرق می‌‌کند با اسکناس‌ها و پول‌های اعتباری که جنس‌شان هیچ مالیت عرفیه‌ای ندارد. شاید آن احکام در بیع درهم و دینار بخاطر ماده‌شان بوده که از طلا یا نقره بوده.

**شهید صدر: احکام مثلیات در بیع اوراق نقدیه جاری است. بنابراین با اتحاد جنس و بیع در ذمه، نباید تفاضلی در بین باشد**

مطلب دومی که مرحوم آقای صدر در لابلای نوشته‌هایی که از ایشان تقریر شده، درس ایشان را تقریر کردند مطرح فرمودند، فرمودند ممکن است ما اصلا بگوییم موضوع ربای معاوضی مطلق مثلی است و قطعا اوراق نقدیه، ‌پول‌های رائج مثلی هستند. هزار تومان مثلی است، قیمی که نیست. قیمی آن چیزی است که غالبا مشابهش پیدا نمی‌شود مثل فرش دست‌باف. فرش دست‌باف مشابهش کم پیدا می‌‌شود بر خلاف فرش ماشینی. فرش ماشینی مثلی است ولی فرش دست‌باف قیمی است. پول، مثلی است؛ ‌مشابهش زیاد یافت می‌‌شود.

**در زمان ائمه علیهم السلام اصطلاح مثلی و قیمی رائج نبود و وصف غالب مثلی مکیل و موزون بودن و وصف غالب قیمی هم معدود بودن بود**

ایشان فرمودند در زمان ائمه اصطلاح مثلی و قیمی رائج نبود. در هیچ روایتی هم نداریم که حکم را ببرند روی مثلی یا قیمی ولی وصف غالب مثلی این بود که مکیل و موزون بود. مکیل‌ها و موزون‌ها نوعا مثلی بودند. معدود‌ها نوعا قیمی بودند. لذا بعید نیست بگوییم ربای معاوضی که در روایات مطرح شده که در مکیل و موزون هست (در معتبره عبید بن زراره است یا در بعضی روایات دیگر هست که الربا فی ما یکال او یوزن، ‌یعنی ربای معاوضی در مکیل و موزون هست بگوییم) این مثال عرفی بوده برای مطلق مثلی. و لذا ایشان در مثلی هم احتیاط واجب می‌‌کنند که مثلی را به جنس خودش بزیادة نفروشید روی همین نکته. در منهاج الصالحین جلد 2 صفحه 71 فرمودند الاحوط وجوبا فی مطلق ما کان مثلیا عدم جواز المعاوضة بازید منه من جنسه نعم لااحتیاط فی عدم التفاضل فی القیمیات.

و لذا دو منشأ برای احتیاط واجب ایشان در این اوراق نقدیه که شما دوازده تا صد تومانی را معاوضه نکنید با یک هزاری که بگویید هزاری ارزشش بیشتر است چون قابل حمل و نقل آسان هست یا قدیم که تلفن با دو ریال می‌‌زدند کمبود داشت، ‌پنج ریال می‌‌دادند به مغازه دو ریال از او می‌‌گرفتند، ‌مرحوم آقای صدر می‌‌گوید از دو جهت این احتیاط واجب هست که ترک بشود: یکی شبهه الغاء خصوصیت از احکام درهم و دینار. چه جور یجوز بیع درهم بدرهم آخر مع زیادة، ‌لایجوز بیع دینار بدینار آخر بزیادة، الغاء خصوصیت می‌‌کنیم به مطلق پول رائج. منشأ دوم احتیاط این هست که چطور در مکیل و موزون روایات فرموده فروش یک جنسی که مکیل است یا موزون است به جنس خودش با زیادة ربای معاوضی است، ما احتمال قوی می‌‌دهیم و بعید نمی‌دانیم که این مکیل و موزون یک تعبیری بود در آن زمان برای مطلق مثلی.

**اشکال: معلوم نیست مکیل و موزون در زمان ائمه علیهم السلام مساوی با مثلی و معدود مساوی با قیمی بوده باشد. تخم‌مرغ که مثلی است، در آن زمان معدود بوده**

که این هم جزم به آن انصافا مشکل است. این‌که ما بگوییم مکیل و موزون در آن زمان عادتا مساوی بوده با مثلی و معدود مساوی بوده با قیمی، ‌نه این‌جور نیست. مثلا تخم‌مرغ معدود بوده، عددی می‌‌فروختند، ‌تخم‌مرغ مثلی است، ‌تخم‌مرغ قیمی نیست. این‌طور نیست که ما بگوییم در آن زمان مکیل و موزون که می‌‌گفتند این ظهور داشته در مطلق مثلی. بله تعبیر مثلی و قیمی تعبیری است که بعدا رائج شده ولی این دلیل نمی‌شود روایاتی که می‌‌گوید ربای معاوضی در مکیل و موزون حرام است بگوییم ظهور دارد که ربای معاوضی در مطلق مثلی حرام است. چون ما چه می‌‌دانیم، ملاک حکم را هم که نمی‌دانیم. ‌شاید این حکم مختص است به مکیل و موزون؛ ‌شامل معدود و لو مثلی هم باشد نمی‌شود. و لذا این بیان دوم هم به نظر ما ایراد دارد.

**عرفا ربا یعنی زیاده در مالیت نه زیاده در مقدار. لذا ظهور عرفی ربا در ربای قرضی است و ربای معاوضی ربای تعبدی است. شأن نزول آیه حرّم الربا هم مؤید این مطلب است**

[سؤال: ... جواب:] ربا ظهور دارد در ربای قرضی. وقتی می‌‌گویند حرم الربا ظاهرش ربای قرضی است. ربای معاوضی ربای تعبدی است. ظاهر حرم الربا ربای قرضی است ولی در روایات تطبیق شده بر ربای معاوضی. ... اتفاقا اگر ما بودیم و آیه شریفه احل الله البیع و حرم الربا با توجه به ‌شأن نزول این آیه می‌‌گفتیم مراد ربای قرضی است. مشرکین، ‌اهل جاهلیت یک قیاسی می‌‌کردند. می‌‌گفتند ما الفرق بین بیع النسیه و ربا النسیة؟ من این کالا را می‌‌خواهم نقد بفروشم می‌‌فروشم ده هزار تومان، می‌‌خواهم نسیه بفروشم یک ساله می‌‌فروشم بیست هزار تومان. این می‌‌شود بیع النسیة. همه می‌‌گویند جایز است که از اول بگوییم من به شما اگر نقد می‌‌خواهی بخری، این کالا را می‌‌فروشم ده تومان، نسیه می‌‌خواهی بخری می‌‌فروشم یک ساله به بیست هزار تومان. او هم می‌‌گوید نسیه می‌‌خرم، می‌‌گویم بسیار خوب، فروختم بیست هزار تومان، توافق می‌‌کنیم سر سال بیست هزار تومان از او می‌‌گیریم. اهل جاهلیت می‌‌گفتند چه فرق می‌‌کند با این‌که من به او بفروشم نقدا ده هزار تومان، ‌او می‌‌رود بر می‌‌گردد می‌‌گوید رفتم پول جور کنم نشد، ‌به من اجازه بده یک سال دیگر مثل آن بنده خدا که از شما خرید نسیه یک ساله بیست تومان به او فروختی به من هم اذن در تاخیر بده، یک سال دیرتر پولت را بدهم، ‌من هم ده هزار تومانت را که می‌‌دهم یک ده هزار تومان اضافه هم بابت این تاخیر به شما پرداخت می‌‌کنم. اهل جاهلیت می‌‌گفتند ما الفرق بین بیع النسیة و ربا النسیة؟ ربا النسیة یعنی ربا به ازاء تاخیر در اداء دین. خب از نظر اقتصادی هم شاید بعضی‌ها بگویند این‌ها به لحاظ اقتصادی حرف‌شان بد نبود. خدا هم می‌‌فرماید این‌ها اشتباه می‌‌کنند، فکر‌شان اشتباه است، همه چیز را با چشم مادی می‌‌بینند. احل الله البیع و حرم الربا. بیع حلال است و لو بیع نسیه. اما ربا حرام است و لو بخاطر این باشد که سود می‌‌گیری به ازاء رضایت به تاخیر در اداء دین. روایت که در تطبیق این آیه فرموده حرم الربا شامل ربای معاوضی که بیع مکیل و موزون هست به جنس خودش مع زیادة می‌‌شود (ما هم می‌‌پذیریم) اما آیه ظهور در این ندارد. و این روایت هم که تفسیر کرده موردش مکیل و موزون است.

[سؤال: ... جواب:] دراهم بدراهم مثلین بمثل را مثال زده برای ربای معاوضی. یا گندم در مقابل گندم بزیادة که مثال برای مکیل است. ... ربا ظهور عرفیش ربای قرضی است. ... بحث‌ شأن نزول نیست. عرض می‌‌کنم اگر ما‌ شأن نزول را هم حساب کنیم مؤید این استظهار عرفی است که ربا به تعبیر مرحوم آقای صدر ظهور دارد در ربای قرضی. ... عرفا ربا یعنی زیاده در مالیت نه زیاده در مقدار. من دو من گندم درجه دو دارم، می‌‌روم به آن مغازه‌دار می‌‌گویم این دو من گندم درجه دو را قبول می‌‌کنی یک من گندم درجه یک بدهی؟ می‌‌گوید اشکال ندارد. اما ارزشش نزدیک به هم هست. عرف این را ربا نمی‌داند که. زیاده در مالیت نیست عرفا. ولی شارع تعبدا فرموده هذا هو الربا. باید شما بگویی این دو من گندم درجه دو را می‌‌فروشم به شما به مثلا ده هزار تومان، آن یک من گندم خوب را از شما می‌‌خرم به ده هزار تومان، ‌بعد تهاتر بشود در ثمن. یا مثلا این‌هایی که می‌‌روند طلا می‌‌برند، طلایی که می‌‌برند دست‌دوم است، می‌‌روند طلافروش می‌‌خواهند ‌طلای نو بگیرند آن‌ها حساب‌شان فرق می‌‌کند. ساخت آن طلا را هم حساب می‌‌کنند، ‌پول ساختش را حساب می‌‌کنند. عملا این خانم ده گرم طلا می‌‌دهد ولی به جایش هشت گرم طلا می‌‌گیرد. این ربا است دیگه. کار نداریم که آن هشت گرم عیارش بیشتر است یا جدید‌ساخت هست، مزد رویش می‌‌کشند، ارزش افزوده رویش می‌‌کشند. این‌ها را که ما کار نداریم، ‌ده گرم در مقابل هشت گرم این ربای معاوضی است. چه کار بکنند؟ این خانم بگوید آقایان به ما این‌جور یاد دادند، گفتند ده گرم من طلایم را به شما می‌‌فروشم به فرض کنید یک ملیون، این هشت گرم طلای شما را هم می‌‌خرم به یک ملیون مثلا، ‌بعد هیچ پولی هم رد و بدل نمی‌شود، عملا می‌‌شود تهاتر. این عرفا اگر معاوضه هم می‌‌کردند آن ده گرم طلا را به این هشت گرم طلای با عیار بیشتر یا با نوع جدیدتر که مزد ساخت دارد عرفا ربا نبود چون زیاده در مالیت نبود. پس انصراف ربا به ربای قرضی است که زیاده در مالیت است.

این راجع به ربای معاوضی.

راجع به ربای قرضی، حکم اصل ربای قرضی که روشن است. حالا مباحثی هم دارد که آیا حیل ربا جایز است یا جایز نیست که باید بعدا به آن بپردازیم. آیا می‌‌شود جریمه دیرکرد قرار داد؟ بگوییم من این جنس را به شما می‌‌فروشم یک ماهه به صد هزار تومان ولی اگر در وقت خودش پول را پرداخت نکردی بابت تاخیر هر روز هزار تومان جریمه بدهی. آیا این جایز است؟ که بعضی‌ها مثل مرحوم آقای صدر، در البنک اللاربوی فی الاسلام گفتند جایز است چون ما دلیل نداریم بر حرمت این شرط. شرط در ضمن عقد قرض که نیست؛ در ضمن یک عقد آخری شرط کردند. و آن صحیحه‌ای که مفادش این است که مبادا به ازاء رضای به تاخیر سود بگیرید، مبادا به ازاء این‌که راضی به تاخیر در اداء دین می‌‌شوید سود بگیرید، ‌او هم شامل اینجا نمی‌شود. برای این‌که جریمه دیرکرد که بابت رضای به تاخیر نیست؛ ‌بابت عقوبت بر تاخیر است.

صحیحه محمد بن مسلم است، می‌‌گوید للرجل علی الرجل دین فیقول انقدنی بعضا و اضع لک بقیته او امدّ لک فی الاجل (یعنی راضی می‌‌شوم که این بدهی‌ات را دیرتر پرداخت کنی) حضرت فرمود لابأس ما لم یزد علی رأس ماله (اشکال ندارد ولی نباید بابت این رضای به تاخیر تمدید اجل و اعطاء مهلت اضافه بر اصل طلبش چیزی بگیرد. لابأس ما لم یزد علی رأس ماله) قال الله تعالی فلکم رئوس اموالکم لاتظلمون و لاتظلمون. مرحوم آقای صدر فرمودند این روایت به ازاء امهال، تمدید اجل شما سود نگیرید نفرموده که در ضمن عقد لازم شرط حرام است که شرط بکنید که جریمه دیرکرد ما از شما می‌‌گیریم.

عده‌ای از بزرگان هم می‌‌گویند نه، ‌این صحیحه محمد بن مسلم مفادش این است که به هیچ وجه طلبکار بیش از اصل رأس مالش، اصل طلبش نباید بگیرد والا ظلم است. این بحث‌ها بحث‌هایی است که اختصاص به پول اعتباری ندارد، ‌این‌ها را ما باید ان‌شاءالله بعدا یکی یکی بررسی کنیم.

بحث حیل ربا، بحث جواز جریمه دیرکرد، ‌بحث جواز اخذ کارمزد. که برخی از بزرگان مثل امام می‌‌فرمودند که اگر کارمزد معقول باشد اشکال ندارد که در قرض کارمزد بگیرد مقرض. برخی از بزرگان می‌‌گویند این هم مصداق ربا است. مثل مرحوم آقای تبریزی، آقای سیستانی می‌‌فرمایند کارمزد هم و لو دو درصد این هم ربا است و حرام است. این‌ها بحث‌هایی است که باید بعدا بکنیم. فعلا ما می‌‌خواهیم خصوصیت اوراق نقدیه را، ‌ویژگی‌های اوراق نقدیه را بررسی کنیم ببنیم آیا اصلا آن احکام که راجع به قرض درهم و دینار بود در قرض پول اعتباری می‌آید یا نمی‌آید.

اول باید ببینیم ماهیت پول چیه. آیا اصلا پول مثلی است، قیمی است؟ سند است، خودش مالیت دارد؟ این‌ها را باید بررسی کنیم.

**بررسی ماهیت پول در کلام شیخ حسین حلی:**

**نوع اول مال: مالیت ذاتیه. در ابتداء مبادله کالا به کالا انجام می‌شد که مالیت ذاتیه داشت**

مرحوم آشیخ حسین حلی در کتاب بحوث فقهیه، در بررسی ماهیت پول مطالبی دارند. اول مطالب ایشان را بیان می‌‌کنم بعد توضیحاتی می‌‌دهیم. ایشان فرمودند که به شما بگوییم اولا مال دو نوع است: نوع اول آنی است که مالیتش ذاتی است. مثل مأکولات، ‌مشروبات، ملبوسات. مالیت این‌ها نیاز به اعتبار هیچ معتبری ندارد. انسان ‌که گرسنه می‌‌شود رغبت نوعیه پیدا می‌‌کند برود دنبال مأکول و مشروب. برهنه می‌‌شود رغبت نوعیه پیدا می‌‌کند برود دنبال ملبوس. و وقتی رغبت نوعیه ایجاد شد و به زور هم که نمی‌شود از چنگ صاحبان طعام و شراب این‌ها را در آورد، قبیح هم اگر فرض نکنیم، همه که این تمکن ندارند که از دیگران به زور این‌ها را تصاحب کنند، عملا مجبورند رضایت آن‌ها را جلب کنند. برای جلب رضایت صاحبان طعام و شراب و لباس و امثال ذلک باید یک چیزی به آن‌ها بدهند که مورد رغبت آن‌ها است. این یعنی مالیت طعام و شراب و لباس ذاتیه است یعنی نیاز به اعتبار معتبر ندارد.

**نوع دوم: مالیت اعتباریه. برخی از مالیت‌‌های اعتباری مختص به بعض اعصار و امصار نبود چون نکته عامه عقلائیه داشت مانند طلا و نقره، بر خلاف اسکناس‌های رائج**

نوع دوم آنی است که مالیتش اعتباریه است. ایشان فرموده این هم دو قسم است: یک قسم این است که اختصاص به بعض اعصار و بعض امصار ندارد. یک نکته عامه عقلائیه است. مثل مالیتی که عقلاء برای طلا و نقره الماس و مانند آن اعتبار کردند. و الا اگر عقلاء برای طلا مالیت اعتبار نکنند، ‌طلایی که نه قابل اکل است نه قابل شرب است، ‌نه لباسی است که یواری سؤآتکم باشد، ‌این اگر نباشد اعتبار عقلائی مالیت در آن‌ که مالیت پیدا نمی‌کند ولی در همه عرف‌ها اعتبار شده مالیت برای طلا و نقره و الماس.

قسم دوم مال اعتباری آنی است که مالیت اعتباریه‌اش مختص به بعض عرف‌ها است. حالا گاهی دولت اعتبار مالیت می‌‌کند مثل همین اسکناس‌ها. دولت ایران یک جور اسکناس اعتبار می‌‌کند، ‌دولت عراق یک جور اسکناس اعتبار می‌‌کند. غرض از این اعتبار یک وقت این است که جایگزین آن قسم اول از مالیت اعتباری بشود که طلا و نقره است. مثل همین اوراق نقدیه.

**نقد رائج را چیزی قرار می‌‌دادند که در دسترس عموم باشد و عموم به آن نیاز داشته باشند**

ابتداء که اوراق نقدیه را اعتبار کردند، ‌به عنوان جایگزین طلا و نقره در مبادلات اعتبار کردند. قدیم، آن زمان‌های ابتدائی که مبادله کالا به کالا بوده، ‌خب مبادله کالا به کالا سخت است. شما گندم داشتید، احتیاج به گوشت دارید، می‌‌روید سراغ آن کسی که گوسفند دارد گوسفند را ذبح کرده می‌‌خواهد بفروشد. گندم را می‌برید می‌‌گویید یک کیلو گوشت بده. او می‌‌گوید من گندم نیاز ندارم، خودم به اندازه کافی گندم دارم. مشکل پیدا می‌‌شود دیگه. باید بروید سراغ یک قصابی که نیاز به گندم دارد. یا این قصاب بگوید باشه، گندم را بگذار اینجا، ‌خودم بعدازظهر می‌‌خواهم بروم لباس بخرم گندم تو را می‌‌دهم لباس بخرم. اما همه قبول نمی‌کردند. نه جا داشتند نگهداری بکنند نه این‌که آسان بود تبدیلش، حمل و نقلش سخت بود. این منشأ شد به مرور زمان طبق آنچه که در تاریخ گفتند، ‌مبادله کالا به کالا کم‌رنگ شد در شهرها و به تدریج در روستاها. یک مالی را به عنوان نقد رائج از اجناس انتخاب کردند. حالا بستگی داشت کدام جنس زیاد باشد، دم دست باشد. در بعضی از مناطق نمک به عنوان وسیله مبادله کالا مطرح شد.[[4]](#footnote-4) نمک می‌‌بردند مغازه جنس می‌‌خریدند. می‌‌گویند در مناطق سردسیر پوست حیوانات به عنوان وسیله مبادله کالا به کالا مطرح بود. صبح از خانه می‌‌آمد بیرون حاج خانم به او لیست می‌‌داد که خرید کند چند تا پوست حیوان را با خودش می‌‌برد ظهر که به خانه بر می‌‌گشت، ‌مواد غذایی خریده بود آورده بود آن پوست حیوانات را می‌‌داد. بعضی از مناطق می‌‌گویند نقد رائج‌شان چون گوسفند زیاد بود نقد رائج‌شان گوسفند بود که از بین نمی‌رود به این سادگی.

[سؤال: ... جواب:] نقد رائج چیزی قرار می‌‌دادند که در دسترس عموم باشد و عموم به آن نیاز داشته باشند. بایع سخت‌گیری نکند. می‌‌گویند بعضی از مناطق احشام نقد رائج بود.

بعضی از مناطق غلات بود. می‌‌گویند در ایران غلات خیلی در زمان نقد رائج بود. نقد رائج یعنی وسیله مبادله کالا به کالا.

به تدریج سختی این کار باعث شد بعضی از مناطق که متمدن‌‌تر بودند ضرب سکه کردند. می‌‌گویند هفت قرن قبل از ولادت حضرت مسیح در آسیای صغیر یعنی همین مناطق ازمیر، همین مناطق بین ترکیه و ارمنستان و آذربایجان به این مناطق می‌‌گویند ازمیر، در آنجا ضرب سکه شد. ایرانی‌ها قوی بودند، تمدن‌شان مثل آن‌ها نبود، فقط زور داشتند، این‌ها هجوم می‌‌آوردند به آن مناطق، این‌ها را در تاریخ نوشتند، می‌‌دیدند عجب چه سکه‌های خوبی است برای مبادله کالا به کالا است، حالا یک مقدار را غارت می‌‌کردند یک مقدار را یاد می‌‌گرفتند خودشان ضرب سکه کنند.[[5]](#footnote-5) یواش یواش ضرب سکه قبل از ولادت حضرت مسیح به حدود هفت یا شش قرن قبل از آن یواش یواش رائج شد. در زمان پیامبر هم در بیع مردم مکه و مدینه درهم و دینار بود اما درهم و دینارهایی بود که یا ضرب ایران بود یا ضرب روم و حتی تا زمان عبدالملک بن مروان ادامه شد سکه‌های رومی یا سکه‌های ایرانی. حالا قرآن ‌که حتی به زمان حضرت یوسف هم می‌‌برد:‌ و شروه بثمن بخس دراهم معدودة.[[6]](#footnote-6) ولی آنی که در تاریخ هست زمان عبدالملک که شد این درهم و دینارهای رومی و ایرانی مطرح بود.

عبدالملک ضرب سکه اسلامی کرد. در مستمسک الوسائل نقل می‌‌کند که جهتش هم این بود که قیصر روم گفت من شعار کفر می‌‌نویسم روی این سکه‌هایی که خودم ضرب می‌‌کنم و این‌ها را هم که مسلمین نیاز دارند، ‌سکه‌های رومی با شعار کفر رائج می‌‌شود در بلاد مسلمین. عبدالملک از امام باقر علیه السلام مشورت خواست، امره محمد بن علی بن الحسین علیهم السلام ان یکتب السکک فی جمیع بلدان الاسلام و ان یتقدم الی الناس فی التعامل بها. امام فرمود ضرب سکه بکن و او ضرب سکه اسلامی کرد. مستدرک الوسائل جلد 7 صفحه 84. البته از حیاة الحیوان شافعی نقل می‌‌کند که مختصرش همین است.

**در ابتداء اوراق نقدیه در حقیقت رسیدِ صراف‌ها بود در قبال تحویل سکه‌های طلا و نقره که نگهداری آن‌ها خطرناک بود**

مرحوم آشیخ حسین حلی فرمود که پس مالیت اعتباری یک قسمش آنی است که در همه بلدان رائج است مثل طلا و نقره. یک قسمش در عرف‌های مختلف فرق می‌‌کرده. این هم دو جور است: بعضی هایش اوراق نقدیه است که جایگزین طلا و نقره می‌‌خواسته بشود که ابتداء اوراق نقدیه می‌‌خواستند جایگزین طلا و نقره بکنند. این را هم عرض کنم بعد از این‌که طلا و نقره رائج شد نگهداری طلا و نقره و حمل و نقل طلا و نقره خطرناک بود و سخت. همواره در معرض سرقت بود، همواره در معرض تلف بود. می‌بردند می‌‌گذاشتند پیش یک صراف مطمئن که جا داشت. او هم یک رسید می‌‌داد، ‌مثلا ده دینار، امضاء می‌‌کرد صراف زیرش را، بیست دینار، ‌صراف امضاء می‌‌کرد زیرش را. مردم که می‌‌رفتند بازار همین حواله این صراف را، رسید این صراف را به جای پول می‌‌دادند جنس می‌‌خریدند. سند‌هایی که صرف‌ها می‌‌دادند بابت آن امانتی که گرفته بودند از مردم مشکل مردم را حل می‌‌کرد. حالا توضیحش را هفته‌های بعد می‌‌دهیم این تاریخ تحول پول را.

**در نهایت، بانک‌ها کار صراف‌ها را توسعه دادند و اسکناس را معتبر کردند**

بالاخره کار به اینجا رسید که دولت‌ها هم گفتند ما خودمان چرا این کار را نکنیم؟ یک مشت صراف این کار را بکنند که پول‌های مردم را جمع کنند، ‌یک کاغذ بدهند دست مردم، بعد این صراف ببینند پول در دست‌شان زیاد است، قرض ربوی می‌‌دهند به افراد نیازمند، تجارت می‌‌کنند. ‌چقدر پول‌دار شدند این صراف‌ها! اسمش این است که امانت‌دار مردم هستیم، بانک کذا امانت‌دار مردم هست، مردم خبر ندارند که با پول مردم در هر روستایی شعبه زده. این دولت‌ها گفتند ما چرا این کار را نکنیم، ‌اگر بناء بر سود بردن و از پول مردم استفاده کردن است که ما اولی هستیم به این کار. و لذا دولت‌ها پول چاپ کردند. سکه‌های مردم را گرفتند، پول کاغذی دادند دست مردم، ‌بروید با این پول‌های کاغذی هر چی می‌‌خواهید بخرید. خود آن درهم‌ها، ‌دینار‌ها دست دولت‌ها بود، ‌با آن‌ها تجارت می‌‌کردند، ‌قرض می‌‌دادند به افراد. که عرض می‌‌کنم تفصیلش ان‌شاءالله بعدا می‌آید. این منشأ اعتبار پول شد توسط دولت‌ها و رواج آن بجای درهم و دینار.

**تمبر یک مال اعتباری است که اهدافی غیر از مبادله دارد مانند نامه‌رسانی**

یک قسم دیگر هم از پول اعتباری این تمبر‌ها است. تمبرها هم که مال اعتباری است که اهدافی غیر از مبادله دارد، ‌نامه‌رسانی مثلا، یا امثال آن. این ماهیت مال اعتباری بیان شده.

به نظر ما این مطالب ناقص است که ایشان فرموده و اظهار نظر ایشان راجع به این‌که این‌ها مالیت اعتباری هستند، به همه انواعش، این هم ایراد دارد. ان‌شاءالله هفته بعد توضیح می‌‌دهیم.

**جلسه 17-69**

**چهار‌شنبه - 24/11/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در ماهیت اوراق نقدیه بود.

**شیخ حسین حلی: مالیت طلا مانند مالیت اوراق نقدیه اعتباریه است و تفاوت فقط در سعه و ضیق اعتبار است**

مرحوم شیخ حسین حلی فرمودند که مال گاهی مالیتش ذاتیه هست و گاهی جعلیه و اعتباریه. مالیت ذاتیه این است که انسان به حسب فطرت اولیه‌اش محتاج به آن هست مثل مأکول و مشروب و ملبوس و امثال آن، این موجب می‌‌شود که عقلاء تنافس بکنند بر تحصیل آن و نیاز به اعتبار هیچ معتبری هم نیست. قسم دوم آن چیزی است که مالیتش اعتباریه است. این هم دو نوع است:

گاهی مالیت اعتباریه با اعتبار عام در جمیع اعصار و عرف‌ها هست مثل طلا، نقره، الماس. و نوع دوم این است که مالیت اعتباریه مختص به بعض اعراف باشد. حالا یا دولت اعتبار مالیت می‌‌کند یا غیر دولت (که اخیرا این پول‌های اعتباری که غیر دولت‌ها اعتبار کردند مثل بیت کوین). اما نوعا دولت‌ها اعتبار می‌‌کنند. ایشان فرمودند که این مالیت اعتباریه که در عرف‌های مختلف فرق می‌‌کند گاهی غرض از اعتبار مالیت این است که جایگزین طلا و نقره بشود، ‌وسیله مبادله کالاها باشد، مثل این اسکناس‌های رائج و گاهی برای اهداف دیگر هست مثل تمبر که برای هدف نامه‌رسانی هست.

بعد ایشان نتیجه گرفته که اوراق نقدیه خودشان مالیت دارند منتها مالیت اعتباریه‌ای که توسط دولت‌ها اعتبار می‌‌شود به غرض این‌که جایگزین طلا و نقره باشد.

ما قبل از این‌که بررسی کنیم اصل این مطلب را که اوراق نقدیه مالیت‌شان به چه نحو بوده و ادوار تاریخی آن را بررسی کنیم، نکاتی هست راجع به فرمایش ایشان‌ که عرض کنم:

**اشکال اول: طلا و نقره منفعت ذاتیه دارد (مثلا برای زیورآلات) و لذا مالیتش ذاتیه است. بر خلاف اوراق نقدیه که فقط وسیله‌ای است برای مبادله کالا**

این‌که ایشان فرمود مالیت ذهب و فضه مالیت اعتباریه است، نیاز به اعتبار دارد، خب این خلاف واقع هست. چون طلا و نقره منفعت استعمالیه دارد، منفعت ذاتیه دارد، برای زیورآلات استفاده می‌‌شود. بر خلاف اوراق نقدیه که ماده آن هیچ منفعت استعمالیه ندارد؛ تنها وسیله‌ای است برای مبادله کالا. پس صحیح نیست که ما بگوییم مالیت طلا و نقره مالیت اعتباریه است.

**این‌که طلا و نقره واحد سنجش قیمت‌ها بودند ملازمه‌ای با اعتباری بودن آن‌ها ندارد**

بله، این صحیح است که در برخی از ادوار تاریخی مردم پس از این‌که دیدند مبادله کالا به کالا سخت است، هم حمل و نقلش سخت است که انسان فرض کنید گندم نگه بدارد که می‌‌گویند وسیله مبادله کالا در زمان قدیم در ایران گندم و بطور کلی غلات بوده، ‌حالا بعضی جاها گندم بوده، بعضی جاها برنج بوده، ‌سخت است انسان بیش از حد نیازش گندم نگه بدارد فقط برای این‌که برود تحصیل نیازهایش را بکند با آن، مازاد بر مصرف خود گندم ببرد می‌‌خواهد یک کیلو گوشت بگیرد، ‌ببرد گندم بدهد گوشت بدهد، هم حمل و نقلش سخت است و هم همه کس قبول نمی‌کند که کالای مورد نیاز این شخص را به او بفروشد در مقابل این گندمی که مثلا او تحویل می‌‌دهد. آن قصاب نیاز به گندم ندارد، ‌به اندازه کافی گندم دارد. شما می‌‌خواهید به او گندم بدهی گوشت بگیری می‌‌گوید من گندم نیاز ندارم. این موجب عدم سهولت مبادلات می‌‌شود. هم حمل و نقلش سخت است و هم متقاضی برای این‌که در مقابل تحویل اجناس مورد نیاز مردم اجناس آن‌ها را تحویل بگیرد، ‌همیشه فراهم نیست، همه نیاز ندارند به این جنس و کالایی که این آقا می‌‌خواهد تحویل بدهد جنس مورد نیازش را تحویل بگیرد. و هم این‌که سنجش قیمت‌ها دچار مشکل می‌‌شود. چقدر گندم بدهند و چقدر گوشت بگیرند؟ باید یک معیاری باشد در وسط، قیمت‌گذاری بکند، ‌بگوید مثلا گوشت هر کیلویش یک درهم، ‌گندم هر ده کیلویش یک درهم تا مردم بفهمند با آن معیار ارزش‌سنجی کالاها که آیا این ده کیلو گندم که می‌‌دهند یک کیلو گوشت می‌‌گیرند یا بیشتر یا کمتر. این‌ها منشأ شد که یک معیار سنجشی را از همین کالاها قرار بدهند. می‌‌رفتند سراغ آن کالاهای که دوام دارد، ‌به این زودی فاسد نمی‌شود‌، حمل و نقلش آسان است.

این منجر شد آرام آرام که طلا یا نقره شد واحد سنجش قیمت‌ها. اما این‌طور نیست که مالیت طلا و نقره مالیت اعتباریه باشد. بله، ‌بناء این عرف بر این است که طلا را معیار ارزش‌سنجی کالاها قرار بدهند و وسیله مبادله کالا قرار بدهند بخاطر این‌که شرائط مطلوب در او هست. این غیر از این است که بگوییم مالیتش اعتباریه است.

[سؤال: بخشی از مالیت طلا و نقره اعتباری است. جواب:] طبعا بخشی از رغبت مردم به ذخیره کردن طلا و نقره به این خاطر بود که وسیله مبادله کالا است. اما این دلیل نمی‌شود بگوییم مالیت طلا و نقره اعتباریه بوده. این تعبیر صحیح نیست که بگوییم مالیت طلا و نقره اعتباریه است. این‌که می‌‌فرمایید بخشی هم ما این را نمی‌فهمیم. یعنی حال که آمدند طلا را معیار مبادله کالا قرار دادند گران‌تر شد از آن وقتی که فقط زیور آلات بود؟ این روشن نیست.

[سؤال: ... جواب:] حالا سکه گران‌تر است، دلیل نمی‌شود بر این‌که مدعای مرحوم آشیخ حسین حلی درست باشد که درهم و دینار مالیت‌شان اعتباری بوده. حتی بخشی از مالیت‌شان هم معلوم نیست اعتباری بوده که گران‌تر شده بوده بخاطر این‌که نقد رائج بوده.

**نوسانات قیمت طلا و نقره بخاطر قانون عرضه و تقاضا است که یک قانون عام است. لذا ملازمه‌ای با اعتباری بودن آن ندارد**

بله، مسکوک بودن جهت این‌که این را تضمین می‌‌کرد که این طلا و این نقره مغشوش نیست، یعنی این طلا مخلوط به غیر طلا زیاد نیست، این نقره مخلوط به غیر نقره زیاد نیست و لذا این منشأ رغبت نوعیه می‌‌شد. الان هم همین‌طور است. این کالاهایی که مارک معروف دارد، این‌ها گران‌تر از کالاهایی است که مارک معروف ندارد. بخاطر این‌که اطمینان مردم به سالم بودن این کالاهای مارک معروف دار بیشتر است.

و اتفاقا گاهی هم مسکوک بود ولی اعتبار نداشت. بخاطر این‌که خود دولت‌ها بخاطر شرائط جنگی و مانند آن درهم مغشوش سکه می‌‌زدند، دینار مغشوش سکه می‌‌زدند و لذا عملا دینار خالص می‌‌دیدید هیجده درهم در مقابلش بود با این‌که متعارف در درهم این است که ده درهم مساوی با یک دینار است. روایت هم داریم که عشرة دراهم تسویٰ دینارا. متعارف این بوده. ولی گاهی این دراهم مغشوش می‌‌شد یعنی مخلوط می‌‌شد با مس و امثال آن و لذا ارزشش می‌‌آمد پایین می‌‌شد هیجده درهم معادل یک دینار. اینی که در روایات هست بیشتر این جهت هست. گاهی هم دینار مغشوش می‌‌شد. طبیعی است. گاهی حکومت از اعتبار می‌‌انداخت دینار یا درهم را؛ ارزشش می‌‌آمد پایین. روایات داریم. این درست است که باعث می‌‌شد که مردم دیگر سراغ این درهم که از اعتبار افتاده توسط این سلطان جدید [نروند و] زیاد قبول نکنند. ‌طبیعی است وقتی قبول نمی‌کردند، ‌متقاضی خریدش کم می‌‌شد، عرضه‌اش زیاد می‌‌شد، تقاضای خریدش کم می‌‌شد ارزان می‌‌شد. این یک چیز طبیعی است. اما این معنایش این نیست که مالیتش اعتباریه است. این یک اشکال.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم در هر عرضه و تقاضایی قانون عرض و طلب این است که کلما کثر العرض و قل الطلب، ‌این منشأ ارزانی می‌‌شود. و کلما کثر الطلب و قل العرض، تقاضا زیاد باشد عرضه کم بشود جنس گران می‌‌شود.

**یکی از مصادیق قانون عرضه و تقاضا تورم اجناس است. علت تورم این است که بانک مرکزی بخاطر استقراض دولت اقدام به چاپ پول می‌کند، در حالی که اجناس در بازار محدود است**

این نکته را عرض کنم:

الان‌ که می‌‌گویند تورم، این ناشی از قانون عرض و طلب هست، عرضه و تقاضا. دولت‌ها برای کسری بودجه‌شان می‌‌گویند ما از بانک مرکزی استقراض می‌‌کنیم. استقراض دولت از بانک مرکزی مثل استقراض شما نیست که یک ملیون وام می‌‌خواهید باید چند ضامن معتبر ببری، جانت به لب برسد تا یک ملیون به شما وام بدهند. یک نامه می‌‌دهد به بانک مرکزی ما این مقدار پول نیاز داریم. بانک مرکزی که ارث پدری ندارد، می‌‌گوید پول چاپ می‌‌کنم، ‌سریع چاپخانه بانک مرکزی اسکناس چاپ می‌‌کند، ‌اسکناس را می‌‌ریزند در بازار، ابتداء می‌‌ریزند در بانک‌های عامل، ‌بانک ملی بانک‌های دیگر، ‌حقوق کارمندان را می‌‌دهند، ‌بدهی‌شان به پیمانکارها را می‌‌دهند، ‌پول زیاد می‌‌شود در بین مردم. حجم نقدینگی در بین مردم می‌‌رود بالا. حجم نقدینگی که دست مردم رفت بالا مردم می‌‌روند دنبال خرید، می‌‌روند بازار. ‌تولید ملی محدود است، یا حتی اجناسی که در بازار هست محدود است، می‌‌روند زمین می‌‌خرند، ‌زمین محدود است، می‌‌روند دلار بخرند، دلار محدود است، می‌‌روند اجناس بخرند اجناس محدود است. این باعث می‌‌شود که تقاضای خرید بخاطر کثرت نقدینگی برود بالا ولی عرضه کالاهای مختلف کم است چون بنیه اقتصادی کشور ضعیف است این باعث می‌‌شود ارزش پول بیاید پایین یعنی اجناس گران می‌‌شود، ‌حجم پولی که دست شما است زیاد است ولی تا چند ماه قبل با همان حجم کم می‌‌توانستی خرید کنی، الان با این حجم زیاد همان مقدار خرید را هم نمی‌توانی بکنی. این عامل تورم است.

پس این‌که شما می‌‌گویید گاهی یک جنس مثلا دراهم ارزان می‌‌شد، ‌گاهی گران می‌‌شده این نکته قانون عرضه و تقاضا است. این ربطی به مالیت اعتباریه ندارد.

[سؤال: ... جواب:] عرض می‌‌کنم به این نمی‌گویند مالیت اعتباریه. این در هر قانون عرضه و تقاضایی هست. در هر قانون عرضه و تقاضایی وقتی رغبت به یک جنس کم می‌‌شود و آن جنس در دست مردم زیاد است باعث می‌‌شود آن جنس ارزان بشود کما این‌که عکسش اگر رغبت زیاد باشد در خرید ولی جنس کم باشد باعث می‌‌شود آن جنس گران بشود. این یک چیز طبیعی است ربطی به مالیت اعتباریه ندارد.

**اشکال دوم: مالیت اوراق نقدیه، حقیقیه است یعنی عقلاء رغبت به تحصیلش دارند. و اعتبار صرفا حیثیت تعلیلیه است برای آن‌ها؛ لذا کوپن‌ها مالیت حقیقیه دارند و لو اعتبار نشده باشند**

این اشکال اول. اشکال دوم: ما معتقدیم حتی مالیت اوراق نقدیه اعتباریه نیست. ما قبول داریم که اگر نبود پشتوانه این‌که دولت این اوراق نقدیه را برایش مالیت قائل است، این اوراق نقدیه مالیت پیدا نمی‌کرد اما این حیثیت تعلیلیه است. الان شما همین کوپن کالا، زمان جنگ کوپن بود، ‌کنار چهارراه‌ها می‌آیستادند عده‌ای کوپن خرید و فروش می‌‌کردند، چرا مالیت پیدا می‌‌کرد؟ این یک کاغذپاره‌ای بیش نیست، ‌چه جور شد مالیت پیدا کرد؟ دولت اعتبار مالیت کرد برای آن؟ ابدا. دولت این کوپن را داد به شما، ‌گفت شما می‌‌توانی این کوپن را بروی وقت اعلام دولت با آن مرغ بخری با قیمت ارزان، ‌روغن بخری با قیمت ارزان. خب پشتوانه داشت دیگه، یعنی این‌جور نبود که بعد نتوانی این کار را بکنی. این باعث می‌‌شد مردم رغبت پیدا کنند به تحصیل این کوپن‌ها.

[سؤال: ... جواب:] سند هیچ چیز به آن معنا که شما می‌‌گویید نبود. یک تعهدی داشت، ‌سند دین نبود. نه سند دین بود نه اعتبار مالیت شده بود؛ بلکه دولت متعهد بود که این کوپن را که به شما می‌‌دهد در مقابلش کالای ارزان به شما بدهد. بعد دولت هم که تخلف نمی‌کرد معمولا، این باعث می‌‌شد رغبت نوعیه بین عقلاء ایجاد بشود برای تحصیل این کوپن‌ها. این کوپن‌ها خرید و فروش می‌‌شد.

اوراق نقدیه مثل همین کوپن‌ها می‌‌ماند. درست است یک مبلغ اسمی گذاشتند برای اوراق نقدیه، ‌این اسکناس ده هزار تومانی است، آن اسکناس پنج هزار تومانی است، این مبلغ اسمی منشأ مالیت نیست. و الا بنده هم ممکن است یک چاپخانه‌ای داشته باشم مدام شبیه این پول‌ها چاپ کنم، ‌نه من پول‌دار می‌‌شوم نه شما. اما آنی که به ازاء تعهدش می‌‌بینید پشتوانه هست که عمل می‌‌کند به آن تعهد یعنی این پول را که چاپ می‌‌کند می‌‌دهد دست شما، شما می‌‌توانی این پول را ببری بازار خرید کنی، آن فروشنده هم می‌‌بیند این پول را که از شما گرفت، می‌‌تواند برود با آن از جای دیگر خرید کند. این منشأ رغبت نوعیه عقلائیه می‌‌شود به تحصیل این اوراق نقدیه.

و لذا اوراق نقدیه مالیتش مالیت حقیقیه هست. اصلا مالیت حقیقیه یعنی تنافس العقلاء فی تحصیله. منتها منشأ این تنافس، بله، ما قبول داریم به عنوان حیثیت تعلیلیه در اوراق نقدیه اعتبار مالیت است. ولی می‌‌بینید شما در کوپن‌ها اعتبار مالیت هم نشده ولی رغبت نوعیه عقلائیه ایجاد شده. و لذا مرحوم آقای تبریزی مثل بسیاری از بزرگان دیگر می‌‌فرمودند این کوپن‌ها خمس دارد چون مالیت پیدا کرده. شما این سری کوپن را که داری، الان بن خرید کالا مثلا (ما خیلی اطلاع نداریم) این بن خرید کالا در بازار مبادله می‌شود، چون مالیت دارد. این یک نظر فقهی است که می‌‌گویند اصلا مالیت پیدا کرده این. در مقابل نظر برخی از بزرگان‌ که می‌‌گفتند نه، ‌این یک سندی است برای تعهد دولت. به شما یک کاغذپاره‌ای داده گفته من متعهد می‌‌شوم این کاغذ را آوردی، مرغ به جای کیلویی پانزده ده هزار تومان به شما بدهم هشت هزار تومان، ‌این باعث می‌‌شود که شما بتوانی تحصیل مال بکنی با قیمت کم و الا خود این کوپن، ‌خود این بن خرید کالا مالیت ندارد. حالا این دو تا نظر مختلف است که به نظر ما همان قول اول عرفیت دارد. یعنی این‌ها واقعیت مالیت پیدا می‌‌کند، ‌مالیت یعنی همین: تنافس العقلاء لاجل تحصیل شیء.

[سؤال: ... جواب:] ما حرف‌مان همین است که می‌‌گوییم مالیت، اعتباریه نیست. به سبب اعتبار معتبِر و به سبب‌های دیگر می‌‌شود عقلاء تنافس بکنند در تحصیل یک شیء. ما این را می‌‌گوییم. اگر دیگران هم همین را می‌‌گویند حرف خوبی است‌، اگر غیر از این است ما اشکال داریم.

اساس این بحث که باید دنبال کنیم، ‌این است که آیا اوراق نقدیه خودشان مال هستند حالا یا بگویید مال اعتباری یا آنی که ما می‌‌گوییم مال به سبب اعتبار معتبر و در طول اعتبار معتبر که اعتبار معتبر حیثیت تعلیلیه است برای تحقق مالیت حقیقیه عقلائیه. حالا هر چی بگویید. حالا جامعش را همین بگویید مالیت اعتباریه. آیا این اوراق نقدیه مالیت دارند و لو مالیت اعتباریه یا صرفا سند هستند. نقل کردیم از مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی که این‌ها سند هستند. که نسبت به بعض ادوار تاریخ به نظر می‌‌رسد این حرف صحیح باشد.

ما یک سری اوراق داریم، اوراق بهادار که این‌ها سند هستند مثل چک، سفته (که عرب‌ها می‌‌گویند کمپیاله) گاهی مورد اختلاف است که این مال هست یا سند هست. اسکناس‌ها معمولا الان اختلاف نیست بین فقهاء که این‌ها مال هستند و نه سند مال که این آثار فقهی دارد که عرض خواهم کرد. هر چند عرض کردیم مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی در زمان خودش فرمود این اسکناس‌های رائج هم سند مال هستند. برخی در کتاب‌هایشان از جمله در کتاب ربا در اسلام می‌‌خواهند بگویند همین نظر درست است. وجهش را هم عرض خواهم کرد. ولی مشهور می‌‌گویند این‌ها مال هستند. یک سری چیزها هم که یقینا سند هستند مثل چک، سفته. یک چیزها هم حد وسط است، مختلف‌فیه است که مال هست یا سند مال. یک زمانی این چک‌های مسافرتی زیاد رائج بود، چک‌های بانکی، ‌بانک ملی چک داشت، بانک صادرات چک داشت، بانک ملت چک داشت، چک‌های تضمینی. عده‌ای از بزرگان می‌‌گفتند این‌ها سند مال است، این‌ها پول نیست، ‌این‌ها سند پول است. و لذا ثمرات فقهی بر آن بار می‌‌کردند. می‌‌گفتند اگر قرض‌تان را با این‌ها بدهید اداء‌ دین نشده مثل این‌که سند دادید. خمس بدهید اداء خمس نشده، هبه کنید این هبه نیست. مثل این‌که شما چکی بدهید به طرف، یک چک ده ملیونی بدهی، ‌این چک هبه نیست. در هبه قبض معتبر است، این‌که سند است، ‌هبه محقق نمی‌شود. و لذا می‌‌گویید بی‌زحمت آن چک را پس بده، ‌پشیمان شدم. حق داری. بر فرض اصلا هبه به قصد قربت هم باشد، ‌هبه به ذی‌رحم باشد هبه محقق نشده. این چک‌های مسافرتی را همین جور می‌‌گفتند.

**ملاک در مالیت یا سندیت اوراق، عرف است. لذا تراول‌ها و لو قانونا سند هستند اما عرفا مال هستند**

این را هم عرض کنم: گاهی عرف با قانون فرق می‌‌کند. ما معیارمان عرف است نه قانون. از نظر قانون تمام این چک‌های تراول پنجاه هزار تومانی که الان هست از نظر قانون سند است، یعنی از نظر قانون دولت مجاز هست یا حالا بانک مرکزی بگوییم مجاز است به چاپ اسکناس تا یک حدی، ‌حالا حدش چیه این‌ها را باید بعدا توضیح بدهیم. دولت‌ها می‌آیند هم از آن اسکناس‌ها استفاده می‌‌کنند هم چک چاپ می‌‌کنند. یکی از عوامل تورم هم همین است. دولت این چک‌های تراول را اصلا رویش می‌‌نویسد وجهش تضمین می‌‌شود. چرا روی ده هزار تومانی نمی‌نویسد وجهش تضمین می‌‌شود. یعنی این چک‌های تراول از نظر قانون سند است و لذا دولت‌ها مجازند مثلا در حد فرض کنید که هزار میلیارد پول چاپ کنند اسکناس چاپ می‌‌کنند بعد به یک حدی هم چک چاپ می‌‌کنند می‌‌دهند دست مردم. آن وقت مردم عملا با یک دست دو تا هنداونه بر می‌‌دارند هم پول دارند هم چک دارند در حالی که قدرت اقتصادی کشور به اندازه همان پولی بود که مجاز بودن چاپ کنند، ‌چک‌ها را هم چاپ کردند افتاد دست مردم. خیلی‌ها هم اصلا به همین چک اکتفاء می‌‌کنند. خرید می‌‌کند می‌‌رود چک را می‌‌دهد، آن آقایی هم که چک را گرفته می‌‌رود خودش خرید می‌‌کند چک می‌‌دهد همین‌طور این چک‌ها می‌‌گردد دست مردم.

[سؤال: ... جواب:] به هر مقدار که چک چاپ می‌‌کند اسکناس هم هست، اما حالا این‌که اسکناس را در انبارش ذخیره می‌‌کند، قطعا این‌جور نیست.

ولی عرف الان این تراول‌ها را پول می‌‌داند. یعنی اگر شما یک چک پنجاه هزار تومانی به یکی بدهید می‌‌گوید بدهیش را داد، ‌پول داد، بخشید، ‌احکام پول عرفا بار می‌‌شود. ولذا این را هم عرض کنم، ‌ما تابع عرفیم نه تابع قانون. چون دنبال صدق عرفی آن عنوان اداء ‌دین، ‌قبض و امثال ذلک هستیم.

**برای بررسی این‌که اوراق نقدیه سند هستند یا مال،‌ باید ابتداء ادوار تاریخی این اوراق بررسی شود:**

این اختلاف که آیا اوراق نقدیه مثل چک و امثال آن هستند، ‌سند هستند، یا نه، این‌ها واقعا مال هستند، که مشهور متاخرین می‌‌گویند، اگر بخواهد بررسی بشود باید از اینجا شروع کنیم: ادوار تاریخی این پول‌ها را بررسی کنیم. چهار دوره داشته این پول‌ها:

**دوره اول: طلا و نقره را نزد صراف‌ها امانت می‌گذاشتند. و مبلغی هم بابت اجرت پرداخت می‌کردند و سند امانت دریافت می‌کردند**

اولین دوره این بوده که افراد طلا و نقره داشتند، ‌طلا و نقره‌شان را می‌‌دیدند در خانه اگر بگذارند ممکن است دزدیده بشود، ‌غارت بشود، ‌از بین برود، گم بشود. می‌‌آمدند نزد افراد پول‌دار شهر، که به آن‌ها می‌‌گفتند صراف که این‌ها مخزن‌هایی داشتند برای پول، ‌امانت می‌‌گذاشتند. این امانت‌دار یک رسید می‌‌داد می‌‌گفت این آقا، ‌حالا گاهی با نام، ‌آقای فلانی، گاهی بی‌نام، ‌حامل این ورقه، ‌صد دینار نزد من امانت دارد. این صراف معتبر شهر امضاء می‌‌کرد، ‌این حواله هم دست افراد بود. بعد می‌‌گویند این صراف‌ها اجرت هم می‌‌گرفتند بابت امانت‌‌داری. می‌‌گفتند بالاخره امانت‌داری مردم مجانی که نمی‌شود، ‌یک پولی می‌‌گرفتند، ‌مردم هم برای حفظ اموال‌شان حاضر بودند یک مقدار پول بدهند. این دوره اول که سند امانت بود این حواله‌ها. این کاغذ‌های دست مردم، که یکی دستش هست صد دینار نزد فلان تاجر امانت دارم یکی دیگر پنجاه دینار، سند امانت بود. و آن اموال در آن مخزن‌های این تاجر امانت مردم بود.

**دوره دوم: صراف‌ها بخاطر عدم مراجعه مردم، با اموال مردم تجارت می‌کردند و به آن‌ها سود می‌دادند. سند صراف‌ها در این دوره، سند بدهی بود**

دوره دوم از اینجا شروع شد که این صراف‌ها دیدند نوعا بخش عمده‌ای از این درهم و دینارها می‌‌ماند در مخزن، استفاده نمی‌شود. چون مردم به آن کاغذ‌ها اعتماد دارند، می‌‌روند جنس می‌‌خرد، همان کاغذ را می‌‌دهد، ‌آن فروشنده هم همان کاغذ را می‌‌گیرد اصلا مراجعه نمی‌کنند برای تحویل گرفتن درهم و دینار خودشان. این صراف‌ها به فکر افتادند گفتند نود درصد (درصد معینی نمی‌گویم مثال می‌‌زنم) این اموال بلوکه می‌‌شود پیش ما عملا، ‌ده درصد جابجا می‌‌شود، ‌ما خودمان بیاییم از این نود درصد استفاده کنیم، بی استفاده نماند. به این فکر افتادند که این بخشی که مطمئن هستند معمولا که ثابت می‌‌ماند از این استفاده کنند. قرض بدهند به افراد که نوعا هم قرض‌شان ربوی بود در غیر بلاد اسلامی یا اصلا تجارت کنند با آن. به این نتیجه رسیدند که عرف که وقتی شد این، به ذمه بگیرند پول مردم را. از این به بعد که (به تدریج این حالت پیش آمد) سند دین بود. یعنی وقتی پول را می‌‌آورد می‌‌گذاشت این جا، ‌مجاز بود، چون عرف شده بود، مجاز بود که تصرف کند در این مال به هر نحو که می‌‌خواهد ولی هر وقت صاحب این رسید پولش را خواست این تاجر باید پول او را بدهد و چون این تاجر مورد اعتماد بود و تجارتش هم متوقف بر این بود که مورد اعتماد باشد تخلف نمی‌کند. این تبدیل شد امانت‌‌داری به بدهکاری، سند امانت در دوره دوم تبدیل شد به سند دین.

یواش یواش دیگه پول از مردم نگرفتند. مردم دیدند این‌ها خودشان به اندازه کافی از آن پول‌های ذخیره استفاده می‌‌کنند. برای این‌که مردم بیشتری هم رغبت کنند که بیاورند پول‌هایشان را بگذارند نزد این صراف‌ها که دست هم زیاد شده بود این صراف‌ها سود دادند. گفتند هر کی پول بیاورد نزد ما بگذارد ما سود به او می‌‌دهیم. به جای این‌که اجرت بگیریم بابت حفظ امانت مردم، ‌بدهکار می‌‌شویم به مردم، ‌رسید می‌‌دهیم، ‌هر وقت هم خواستند پول‌شان را می‌‌دهیم، تازه سود هم به آن‌ها می‌‌دهیم بابت این‌که درهم و دینارشان را نزد ما گذاشتند. ولی در این دوره دوم هم هنوز این رسید‌ها سند بود. منتها در دوره اول سند ودیعه بود، ‌در دوره دوم سند ذمه بود.

**دوره سوم: جایگزینی دولت‌ها به جای صراف‌ها**

دوره سوم دوره‌ای بود که دولت‌ها از خواب بیدار شدند. دیدند عجبا! این صندوق‌های امروز اسمش را می‌‌گذارند قرض‌الحسنة آن روز صندوق صراف‌ها، ‌از درهم و دینار مردم پر شده، این‌ها چقدر سود می‌‌کنند، هم تجارت می‌‌کنند با پول مردم هم قرض می‌‌دهند پول مردم را و سود می‌‌گیرند. دولت‌ها گفتند ما خودمان بانک تاسیس می‌‌کنیم همین کار را می‌‌کنیم. اعتبار دولت‌ها هم بیشتر بود. آن تاجر اگر یک روزی می‌‌مرد ورثه ناخلفی داشت، بالا می‌‌کشیدند اموال را، مشکل پیدا می‌‌شد برای مردم. مردم هم به دولت‌ها بیشتر اعتماد می‌‌کردند. دولت‌ها آمدند نقشه همان صراف‌ها را ایفاء کردند. در بانک دولتی درهم و دینار مردم را می‌‌گرفتند رسید می‌‌دادند. این رسید که دست مردم بود، سند بود. حالا سند ودیعه دیگر نبود، سند ذمه و دین بود. دولت‌ها بدهکار می‌‌شدند به مردم چون دولت‌ها از این درهم و دینار استفاده می‌‌کردند. بعد این رسید‌ها بین مردم مبادله می‌‌شد. این زمانی است که آسید ابوالحسن اصفهانی به آن نظر دارد. می‌‌گوید این رسید‌ها یعنی این کاغذهای دست مردم که مثلا ده دینار عراقی معادل است با ده مثقال طلا، ده دینار طلا و نوشته بودند دولت متعهد است نسبت به این مبلغ، ‌به این مقدار طلا که ده دینار عراقی ببرید بانک ده دینار طلا بگیرید. این مربوط به این دوره سوم است.

که البته این دوره سوم را باید بحث کنیم که آیا حتما اینجا سند ذمه بوده یا سند تعهد بود؟ یعنی دولت متعهد بود هر کی این سند را بیاورد این مقدار به او پول بدهد یا واقعا بدهکار می‌‌دانست خودش را به مردم. بحثی است که ان‌شاءالله هفته‌های بعد دنبال می‌‌کنیم.

دوره چهارم هم که دوره جدید است که اصلا سندی در کار نیست، ‌پشتوانه‌ای در کار نیست، چاپ پول است و انداختن پول در جیب مردم، ‌باداباد. که ان‌شاءالله هفته‌های بعد بررسی می‌‌کنیم.

**جلسه 18-71**

**چهار‌شنبه - 01/12/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

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

**دوره اول از ادوار تاریخی پول: طلا و نقره را نزد صراف‌ها امانت می‌گذاشتند و مبلغی هم بابت اجرت پرداخت می‌کردند و سند امانت دریافت می‌کردند**

دوره اول این بوده که هنوز مردم درهم و دینار داشتند و لکن چون نگهداری این‌ها خطرناک بوده در منازل، دزدیده می‌‌شده، ‌غارت می‌‌شده، گم می‌‌شده، می‌‌بردند نزد صراف‌های معتبر شهر یعنی کسانی که نقدینگی نگه می‌‌داشتند و خرید و فروش می‌‌کردند، مخزن‌های بزرگی داشتند، از مردم هم قبول می‌‌کردند درهم و دینارشان را، ‌یک کاغذ رسید می‌‌دادند به این‌ها.

**دوره دوم: صراف‌ها بخاطر عدم مراجعه مردم، با اموال مردم تجارت می‌کردند و به آن‌ها سود می‌دادند. سند صراف‌ها در این دوره، سند بدهی بود**

تا بعد از مدتی این صراف‌ها به این فکر افتادند که اکثر این دراهم و دنانیر نزدشان می‌‌ماند، ‌بخش کمی پس گرفته می‌‌شود، ‌چون مردم با همان رسید‌ها می‌‌رفتند معاملات‌شان را انجام می‌‌دادند. صراف‌ها به فکر افتادند که از این درهم و دینار مردم استفاده کنند سود ببرند. قرض می‌‌دادند سود می‌‌گرفتند، ‌تجارت می‌‌کردند سود می‌‌بردند. عملا دوره دوم آغاز شد که دوره قرض گرفتن درهم و دینار مردم بود توسط این صراف‌ها و رسید می‌‌دادند که این رسید سند ودیعه نبود، ‌سند اشتغال ذمه این صراف‌ها بود به این مردم. و امتیاز این دوره دوم این است که دیگه صراف‌ها پول بابت نگهداری امانت‌های مردم نمی‌گرفتند بلکه چه بسا به مردم سود می‌‌دادند برای این‌که ترغیب کنند مردم را به این‌که درهم و دینارشان بیاورند بگذارند نزد این‌ها تا این‌ها بتوانند از درهم و دینار مردم سود ببرند.

**دوره سوم: جایگزینی دولت‌ها به جای صراف‌ها**

تا این‌که گذشت، دولت‌ها به فکر افتادند که چرا ما به عنوان یک صراف بزرگ وارد عمل نشویم، ‌جای این صراف‌های کوچک را بگیریم. درهم و دینار مردم را بگیریم و خودمان وام بدهیم به مردم، ‌سود ببریم، وام با سود معمولا بود در غیر بلاد اسلامی و یا تجارت کنیم، ‌سود ببریم، هر وقت هم هر کس پولش را خواست، ‌این مقدار دست‌مان باز هست که از ذخائرمان درهم و دینار مردم را پس بدهیم. و لکن عملا معظم درهم و دینارها نزد دولت‌ها می‌‌ماند. دولت‌ها از این درهم و دینارهای مردم استفاده می‌‌کردند در قرض‌های دولت به مردم یا در تجارت دولت با این درهم و دینارها. از اینجا دوره سوم شروع شد که دوره این بود که حکومت‌ها جایگزین صراف‌ها شدند.

مرحوم آقای صدر در البنک اللاربوی می‌‌گویند این دوره سوم دو احتمال در آن هست:‌ یکی این‌که رسیدی که دولت‌ها می‌‌دادند به مردم که آرام آرام چاپ شد این رسیدها و نامش شد اسکناس ولی در این اسکناس‌ها نوشته بودند دارنده این اسکناس این مقدار طلا مثلا از بانک مرکزی طلبکار است. مرحوم آقای صدر می‌‌گویند دو احتمال در اینجا هست:‌ یکی این‌که بگوییم این سند‌ها سند بدهکاری دولت‌ها بوده دوم این‌که بگوییم این سندها سند تعهد دولت‌ها بوده.

**تفاوت ضمان عهده با ضمان ذمه در این است که ضمان ذمه (بدهکاری) سبب می‌خواهد مانند خرید نسیه، بر خلاف ضمان عهده که سببی نمی‌خواهد مانند هدیه دادن با چک**

فرق این‌ها چیه؟ در اشتغال ذمه شخص یا دولت بدهکار است. بدهکاری سبب می‌‌خواهد، ‌یا باید از مردم قرض بگیری بدهکار بشوی یا مردم برایت کار بکنند یا جنس نسیه بفروشند بدهکار بشوی. و الا همین‌جور که نمی‌شود من بگویم آقای فلانی! من به شما بدهکارم. ‌بدهکاری سبب عقلائی می‌‌خواهد. اگر بناء باشد این رسید که در دوره سوم آرام آرام به شکل رسید چاپی بود که عملا شد اسکناس، ‌سند اشتغال ذمه دولت‌ها باشد، باید ذمه دولت به یک سبب عقلائی مشغول بشود و بدهکار بشود. اما احتمال دوم که تعهد است نخیر، ‌ابتداء به ساکن دولت می‌‌تواند پول چاپ کند بدون این‌که از مردم درهم و دینار گرفته باشد، بدون این‌که کسی برای او کاری کرده باشد. سند چاپ کند سند تعهد دولت است، منِ دولت متعهدم به دارنده این رسیدها این مبلغ را پرداخت کنم.

**اوراق قرضه از مصادیق ضمان عهده است**

الان این اوراق قرضه که دولت‌ها چاپ می‌‌کنند، ‌حالا بعد از انقلاب چون اوراق قرضه حالت ربوی پیدا می‌‌کرد، ‌دیگه جایگزین شده حالا اسما یا واقعا به یک اوراق دیگر که غیر از اوراق مشارکت که هست، ‌آنی که مطرح هست ولی جا نیفتاده تعبیر می‌‌کنند به اوراق خزانه. اوراق قرضه در حقیقت این بود که دولت رسید چاپ می‌‌کرد، ‌رسیدهای مثلا هزار تومانی، می‌‌گفت هر کس این رسیدها را از ما بخرد، ما متعهد می‌‌شویم در وقت خودش، مثلا این رسید‌ها که رویش نوشته هزار تومان، ‌هر کس از ما بخرد نهصد تومان الان نهصد می‌‌فروشیم. در یک سال دیگر متعهد می‌‌شویم به او هزار تومان بدهیم. گاهی مردم به دولت‌ها علاقه داشتند، ‌دلسوز دولت‌ها بودند، طرفدار زیاد داشتند دولت‌ها، ‌شرائط اقتصادی‌شان سخت بود، بدون سود اوراق قرضه چاپ می‌‌کردند به همان مبلغ هزار تومان می‌‌گفتند بیایید بخرید و یک سال دیگر هزار تومان‌تان را بگیرید. فقط جنبه کمک به دولت‌ها داشت.

[سؤال: ... جواب:] در تاریخ ایران هم بوده.

ولی وقتی دولت‌ها می‌‌بینند انگیزه‌های مردم تغییر پیدا کرده، ‌ذائقه مردم با سود انس گرفته، ‌مجبورند مرغّبات و مشوّقات را زیاد کنند، ‌این اوراق قرضه را که چاپ می‌‌کنند مثلا می‌‌گویند، ‌اسمش هست رویش هزار تومان نوشته نهصد تومان، هشتصد تومان به شما می‌‌فروشیم سال دیگر بیایید از بانک هزار تومان بگیرید. این یک راهش این است که دولت در مقابل این اوراق قرضه تعهد می‌‌دهد به شما، سند تعهد باشد، که حالا کدام هایش درست است، این باید بررسی بشود.

مرحوم آقای صدر بیشتر ترجیح داده که این اوراق، این اسناد، در دوره سوم سند تعهد بوده یا در ادامه دوره دوم و قبل از دوره سوم که دولت‌ها متصدی گفتن ذخائر مردم می‌‌شدند، ‌در ادامه دوره دوم همین بحث مرحوم آقای صدر پیش می‌آید و ایشان هم در آن مورد این بحث را مطرح کرده. در البنک اللاربوی صفحه 151 که در همان دوره دوم که صراف‌ها پول مردم را می‌‌گرفتند این بحث پیش آمده که این سندهایی که به مردم می‌‌دادند سند دین بود یا سند تعهد.

گاهی که واقعا سند تعهد است. اصلا سبب دین باید یا اقتراض از مردم باشد یا خرید نسیه از مردم باشد یا این‌که بدهکار می‌‌شوند به کارگر کارمند، می‌‌شود دین. اما همین‌جوری بخواهند ابتداء به ساکن رسید بدهند به افراد، ‌غیر از این توجیه که سند تعهد است توجیه دیگری ندارد.

اساسا از نظر اقتصادی ضمان ذمه با ضمان عهده فرق می‌‌کند. ضمان ذمه بدهکاری است، ‌ضمان عهده مسئولیت و تعهد است. حالا ثمرات این اختلاف بین ضمان ذمه و ضمان عهده چیست، ‌ان‌شاءالله بعدها باید بحث کنیم. اما فرقش را اگر بخواهید روشن بدانید یک موردش همین بود که عرض کردم که هیچ سببی برای بدهکاری وجود ندارد و رسید می‌‌دهد. همین الان افرادی که چک صادر می‌‌کنند ولی هیچ سببی برای بدهکاری‌شان وجود ندارد. نه قرض گرفته چک بدهد، ‌نه خرید نسیه کرده چک بدهد. فرض کنید شرکتی به کارمندانش عیدی آخر سال را به صورت چک می‌‌دهد. یا پدری به فرزندش چک می‌‌دهد که بعد از تاریخ سررسید چک، برود از حساب پدر پول برداشت کند. این دیگه سند دین نیست، ‌این سند فوقش تعهد است.

مثال دیگر بزنم برای ضمان عهده که ضمان ذمه نیست: در این ضامن‌هایی که ضمانت می‌‌کنند وام افراد را، الان ضمان ذمه نیست که. هیچوقت این ضامن نمی‌آید بگوید که من بدهکارم به این ده ملیونی که این دوست‌مان وام می‌‌گیرد، من چرا بدهکار بشوم، او بدهکار است، چه ربطی به من دارد. من ضمان عهده دارم نه ضمان ذمه.

[سؤال: ... جواب:] ضمان ذمه یعنی دو نفر بدهکارند بابت یک وام؟ آنی که عقلائی است این است که من متعهدم در رابطه با وامی که ایشان گرفته است و این وام گیرنده بدهکار شده است. لذا منِ ضامن بدهکار نیستم، ‌متعهدم و مسئولم در رابطه با دینی که این آقا گرفته است.

و گاهی ضمان عهده در اعیان است. مثلا مستأجر می‌‌گوید من متعهدم در برابر این عینی که اجاره می‌‌کنم. این ضمان عهده است، ‌ضمان ذمه نیست که. یعنی من مسئولم در رابطه با این عین که اگر خسارتی ببیند از جیب خودم پرداخت کنم.

[سؤال: ... جواب:] ما عرض‌مان این است که ضمان عهده با ضمان ذمه که فرق می‌‌کند، ‌اختلافش را که قبول دارید. از نظر فقهی و عقلائی هم که گاهی ضمان ذمه است ضمان عهده نیست، ‌گاهی ضمان عهده است ضمان ذمه نیست. حالا برخی از مثال‌های فقهی و عقلائی را هم زدیم. کلام در این است که در البنک اللاربوی صفحه 151 می‌‌گویند ادامه دوره دوم و چه بسا دوره سوم باید بحث کنیم که این سند‌هایی که می‌‌دادند آیا به ازاء اشتغال ذمه بوده یا به ازاء تعهد بوده که این دارنده این رسید بداند که من (حالا یا منِ صراف در دوره ثانیه یا منِ دولت در دوره ثالثه) متعهدم هر وقت این رسید را بیاورد این مقدار از طلا را پرداخت کنم.

**شهید صدر: احتمال این‌که سندهای دولت در دوره سوم، سند عهده بوده نه سند دین، بیشتر است چون بعد از تلف شدن این سندها، دولت‌ موظف به پرداخت معادل نیست**

حالا آقای صدر یک مرجحی ذکر کرده برای همین ضمان عهده در اینجا. ایشان گفته که اگر این رسید از بین برود گم بشود آیا آن صراف موظف بود که به این دارنده رسید که رسید را گم کرده چیزی پرداخت کند؟ اگر دین بود باید پرداخت می‌‌کرد. نه‌، شما یک رسیدی می‌‌برید به صراف، ‌اگر این اسکناس‌ها سند باشد، ‌این اسکناس را می‌‌برید بانک، ‌موظف است بانک معادل این سند را به شما پرداخت کند. اما اگر سند ذمه نباشد، ‌سند عهده باشد در فرضی که این سند تلف بشود یا دولت اعلام بکند که این سندهای قدیمی از اعتبار افتاد‌، این اسکناس که سند بود در این دوره ثالثه از اعتبار افتاد، تا فلان تاریخ اگر بیاورید ما اسکناس جدید به شما می‌‌دهیم اگر نیاورید از آن تاریخ که گذشت دیگر حقی ندارید. این با سند عهده می‌‌سازد نه سند ذمه. چرا؟ برای این‌که اگر سند ذمه است من حواسم نبود یک مقدار از این اسکناس‌های قدیمی، هزاری‌هایی که عکس شاه رویش بود، ‌جاسازی کرده بودیم در این متکا، ‌بعد شما اعلام کردید بعد از انقلاب که تا فلان تاریخ بیایید تا ما به شما اسکناس چاپ جدید به شما بدهیم، متوجه نبودیم، حالا مدتی گذشته حالا آوردیم، این اسکناس که از اعتبار افتاده، سند دین من است، سندی است که من طلب دارم از شما چرا طلب من را نمی‌دهید. آقای صدر می‌‌گوید بانک قبول نمی‌کند، می‌‌گوید تا فلان تاریخ بناء بود بیاوری، حالا که دیرتر آوردی من اعتباری برایش قائل نیستم یعنی من تعهدی به ازاء آن ندارم.

[سؤال: ... جواب:] از اول سند تعهد بود، بیشتر از این تعهد ندارد. اگر این اسکناس شما سوخت یا از اعتبار افتاد، تاریخش گذشت، من تعهدی ندارم. تعهد من مشروط و مضیق است. بیشتر از این تعهد ندارم. ... عقلائی حساب کنیم. اگر من طلبکار هستم از این صراف یا از این بانک، ‌سند طلبکاریم هم این هزاری عکس طاغوت هست، خب سند آوردم دیگه، حالا چهل سال است از انقلاب گذشته حالا یادم آمده که در متکا یک بسته اسنکاس هزاری مخفی کرده بودیم، ‌حالا لااقل تورمش را حساب نمی‌کنید خب به اندازه همان اسکناس‌ها طلبکاریم، ‌بدهید دیگه. و لذا در بحوث [البنک اللاربوی] می‌‌گویند این شاهد بر این است که این‌ها سند ذمه نیست؛ سند تعهد است. تعهد هم که مطلق نبود که الی یوم القیامة اگر این اسکناس‌ها را بیاورید ما به شما معادلش را می‌‌دهیم. سند تعهدی بود که مضیق و مشروط بود.

[سؤال: ... جواب:] ما فعلا داریم نقل قول می‌‌کنیم می‌‌گوییم دو احتمال هست. مرحوم آقای صدر هم احتمال این‌که سند تعهد است را ترجیح داده.

**دوره چهارم: چاپ اسکناس بدون هیچ‌گونه تعهدی نسبت به پرداخت معادل آن از طلا و نقره. در این دوره پشتوانه اسکناس، بنیه اقتصادی کشور است نه لزوما طلا و نقره**

دوره چهارم دوره جاهلیت قرن عشرین است. چیه؟ دولت‌ها اسکناس چاپ می‌‌کنند بدون هیچ تعهدی. تعهد ندارد دولت که وقتی این اسکناس را ببرید بانک به مقدار آن به شما طلا بدهد، به مقدار آن به شما نقره بدهد. در آمریکا هم حدود سال 1345 و در ایران هم و در کشورهای دیگر اصلا رسما نوشتند، بر خلاف آن اسکناس‌های قدیم و بر خلاف این چک‌های تراول، روی اسنکاس‌ها نوشتند دولت هیچ تعهدی به پرداخت چیزی به معادل این اسکناس ندارد. همین اسکناس است، می‌‌خواهی ببر می‌‌خواهی نبر.

در این دوره چهارم دو ویژگی هست: یکی این‌که اصلا پشتوانه، دیگر طلا و نقره نیست. اگر دولت‌ها بخواهند دچار تورم نشوند، بنیه اقتصادی کشور را حساب می‌‌کنند نه فقط طلا و نقره را، نه فقط ذخائر طلا و نقره یا ذخائر ارزی کشور را. بنیه اقتصادی که چه مقدار این دولت‌ها می‌‌توانند تولید داشته باشند، می‌‌توانند به تعهدات‌شان عمل کنند، ‌اسکناش چاپ می‌‌کنند. اصلا دیگه اسکناس مثل قدیم نیست که بگوییم ده دینار عراقی معادل ده دینار طلا است. نخیر، ‌دیگر این حرف‌ها نیست. فوقش اگر پشتوانه دارد پشتوانه‌اش مجموع بنیه‌های اقتصادی کشور است که دولت‌ها به آن هم ملتزم نیستند برای این‌که از مشکل کمبود بودجه و کسری بودجه خلاص بشوند، ‌بدون پشتوانه پول چاپ می‌‌کنند. خب طلبکار دارد دولت، ‌پیمانکار‌ها کار کردند پول می‌‌خواهند، کارمندها حقوق می‌‌خواهند. آن‌هایی که یارانه می‌‌خواهند، ‌این‌ها پول می‌‌خواهند. در حسابش وقتی نوشتی فلان مقدار یارانه می‌‌رود همان فردا صبح از عابربانک پولش را بگیرد. مثل همان طلبه‌ای که ساعت اول اول ماه می‌‌رفت شهریه‌اش را می‌‌گرفت. می‌‌گفتند حالا چه عجله‌ای داری. می‌‌گفت شاید آقا فوت بکند، تعطیل بشود شهریه. باید دولت‌ها این تعهدشان را عمل کنند. و لذا کسری بودجه را هم که داشتند مدام پول چاپ می‌‌کردند. پول چاپ کن، ‌بده به بانک‌های عامل، ‌بانک‌های عامل هم پول‌ها را توزیع کنند بین مردم بابت همان بدهکاری یا تعهدات دولت.

**مشهور: اوراق نقدیه در این دوره چهارم، دیگر نه سند ذمه است و نه سند تعهد بلکه مالیت پیدا کرده است**

اینجا ادعای مشهور فقهاء معاصر این است که در دوره چهارم این اوراق نقدی خودش مالیت پیدا کرده، دیگه از سندیت خارج شده. این‌که برخی می‌‌گویند هنوز هم این اسکناس‌ها مالیت ندارد و حالت سندیت دارد، سند آن ذخائری است که دولت‌ها دارند این اشتباه است.

**البته مالیت اوراق نقدیه نسبت به مردم است و الا صرف چاپ اسکناس، برای دولت مالیت ندارد و ثروت نمی‌آورد**

بله، ما یک چیزی را قبول داریم. و آن این است که از نظر اقتصادی چاپ اسکناس دولت‌ها را ثروتمند نمی‌کند. چرا؟ برای این‌که دولت‌ها هر چی اسکناس چاپ می‌‌کنند طلبکار خودشان را زیاد می‌‌کنند. حالا طلبکار به معنای اعم از طلب دین یا طلب وفاء به تعهد. یعنی مردم با این اسکناس‌هایی که از دولت می‌‌گیرند خرید می‌‌خواهند بکنند، باید جنس باشد در بازار. و الا دولتی نه تولید داشته باشد، ‌نه از خارج جنس وارد کند فقط هنرش این باشد که پول چاپ کند این می‌‌شود مثل آن دولت آمریکای جنوبی که می‌‌شود تورمش یک ملیون و حدودا چهارصد برابر [درصد] که گفتند حقوق یک ماه‌شان را افراد معمولی می‌‌روند یک کیلو پنیر به آن‌ها می‌‌دهند. در جنگ جهانی دوم همین‌جور بود. در این کشورهای اروپایی که الان فخر می‌‌فروشند، ‌این‌جوری بود: طرف می‌‌رفت رستوران غذا بخورد. حالا چقدر فرانک می‌‌داد بگذریم که خیلی مبلغ بالایی فرانک می‌‌داد برای یک ناهار. آخرش صاحب رستوران می‌‌گفت اولش که آمدی مثلا بیست و پنج هزار فرانک بود، الان شده پنجاه هزار. این نتیجه این بود که چاپ اسکناس برای دولت‌ها ثروت نمی‌آورد. این درست است.

این‌که برخی در کتاب‌هایشان نقل کردند که مرحوم آقای مطهری هم در کتاب‌شان این را دارند، ‌در کتاب ربا در اسلام صفحه 93 حدودا، آنجا هم برخی از آقایان این مطلب را گفتند که اسکناس مالیت ندارد، ‌سند است. خب این سند یعنی چی؟ یعنی برای دولت‌ها ثروت نمی‌آورد، دولت‌ها را ثروتمند نمی‌کند؟ بله، ‌درست است، شکی نیست. ما مثال می‌‌زدیم می‌‌گفتیم مثل یک ملک التجار ورشکسته‌ای است که هیچ چیز ندارد. مغازه هایش خالی است از جنس، ‌فقط یک چاپخانه دارد، به کارمندهایش گفته، حقوق کارمندهایش را هم نداده، ‌هیچی، ‌این کاغذ‌هایی که قبلا تهیه کردیم با این‌ها سند چاپ کنید. مثلا ده هزار تومان، ملک التجار، پنجاه هزار تومان، ملک التجار. زیرش می‌‌نویسد ملک التجار که تعهد می‌‌دهد. و الا تعهد ندهد که چه فرق می‌‌کند با چاپ اسکناس توسط بنده؟‌ ولی هیچ آهی در بساط ندارد این ملک التجار. این ملک التجار ثروتمند است؟ نه. چون با هر رسیدی که چاپ می‌‌کند خودش را بیشتر متعهد می‌‌کند، ‌خودش را بیشتر بدهکار می‌‌کند.

و لذا دولت‌ها با اسکناس چاپ کردن ثروتمند نمی‌شوند، ‌این درست است. اما برای مردم که هیچ تعهدی ندارد. فقط این اسکناس را می‌‌برد بازار یخچال می‌‌خرد، ‌یخچال به او می‌‌دهند. آن یخچال‌فروش هم این اسکناس را می‌‌برد کارخانه یخچال‌سازی به او یخچال می‌‌دهند. آن کارخانه یخچال‌سازی هم این اسکناس‌ها را می‌‌برد مواد اولیه یخچال می‌‌خرد به او مواد اولیه می‌‌دهند. این باعث می‌‌شود بازار بگردد، ‌سرمایه به گردش بیفتد. البته روزبه‌روز بخاطر نبود بنیه اقتصادی کشور هر چی اسکناس بیشتر چاپ می‌‌کنند، ‌قدرت خرید مردم به لحاظ حجم اسکناس می‌‌رود بالا، یعنی تا حالا ده نفر می‌‌رفتند بازار، الان پول زیاد چاپ شد، دست مردم افتاد صد نفر می‌‌روند بازار در حالی که جنس در بازار فقط به اندازه همان ده نفر هست. طبعا آن جنس گران می‌‌شود دیگه و این باعث می‌‌شود هر چی حجم نقدینگی برود بالا قیمت کالا هم برود بالا و این حالت تسلسل مدام تورم ایجاد می‌‌کند. که تورم در یک حد کم، ‌نیم درصد در کل کشورها طبیعی است، تورم اگر رسید به بالاتر از این، ‌غیر طبیعی می‌‌شود، ‌آن وقت دیگه اگر برسد به ابر تورم که می‌‌شود معجزه.

**ثروت دولت به تقویت بنیه اقتصادی کشور است و این با چاپ اسکناس حاصل نمی‌شود**

[سؤال: ... جواب:] دولت اسکناس که می‌‌دهد تعهد دارد می‌‌دهد بابت این اسکناس‌ها. ... تعهد نیست که هر کس اسکناس می‌‌آورد به او مقداری طلا بدهیم، این تعهد نیست. اما دولتی که مسئول است در مقابل ارزاق مردم و بالاخره این اسکناس‌ها که می‌‌رود بازار، ‌مردم می‌‌خواهند با این اسکناس‌ها خرید بکنند. ... فرض این است که ثروت دولت به چیست؟ ثروت دولت به آن بنیه اقتصادیش است نه این کاغذی که می‌‌دهد دست مردم. تعهداتی می‌‌دهد دست مردم. نگفتیم تعهد در دوره ثانیه و ثالثه این بود که هر کس اسکناس می‌‌آورد من متعهدم معادلش طلا بدهم؛ ‌او تعهد نیست. تعهد قانونی نیست و لکن اگر شما به عنوان دولت فروشگاه‌ها را خالی کنید از اجناس، می‌‌روند جنس بخرند نیست، گوشت بخرند نیست، اگر یک گوسفند هم بیاورند صد نفر راه می‌‌افتند در صف تا نفری یک کیلو گوشت گیرشان بیاید، این باعث می‌‌شود چون دولت‌ها متصدی اقتصاد مردم شدند، این‌طور نیست که دولت بگوید من پول چاپ می‌‌کنم و السلام، ‌هیچ کاری به چیز دیگر ندارم. این اگر باشد آن پول ارزش پیدا نمی‌کند در بازار. مثل این‌که من اسکناس چاپ کنم، ‌فرض کنید یک آدم خیلی معتبر، مرحوم آقای بهجت، اسکناس چاپ کند، خب برای تیمن و تبرکش می‌‌گذارند روی چشم‌شان اما این مالیت پیدا نمی‌کند در بازار. این ارزش اسکناس‌هایی که دولت چاپ می‌‌کند بخاطر آن تعهدات غیر رسمی است که دولت‌ها دارند که اقتصاد مردم را تامین کنند. و الا بله، ‌من قبول دارم آن تعهد قبلی از بین رفت، ‌آن تعهد قبلی چی بود؟ این بود که هر کس این اسکناس ده دیناری عراقی را بیاورد ما معادل آن ده دینار طلا می‌‌دهیم، ‌این دیگه نیست، قبول. شما هر چی بروی بانک بگویی این پول‌ها را از من بگیر معادش طلا بده، می‌‌گوید ما همچون برنامه‌های نداریم. اما یک تعهد‌های غیر رسمی که اگر این نبود اصلا اسکناس ارزش پیدا نمی‌کرد، ورق‌پاره‌ای بیش نبود؛ آن تعهدی‌های غیر رسمی که دولت‌ها مسئول تامین ما یحتاج مردم هستند. یا این‌که واگذار کنند به بخش خصوصی، ‌فقط خودشان ارتش داشته باشند و حفظ امنیت بکنند، ‌کلا اقتصاد را واگذار کنند به بخش خصوصی که عملا صددرصد واگذار به بخش خصوصی نمی‌شود، بالاخره یا بخش خصوصی اصلا در برخی کشورها فعال نیست یا آنقدر فعال نیست تا دولت‌ها هیچ مسئولیتی نداشته باشند. خب دولت پول چاپ می‌‌کند آن مسئولیت‌هایش چی می‌‌شود؟ اگر نتواند به آن مسئولیت‌هایش قیام نکند‌، فقط پول چاپ کند که این پول ارزش پیدا نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] ارزش پول می‌آید پایین چون بنیه اقتصادی پایین است. اما اصل ارزشش محفوظ است. برای این‌که می‌‌بینم من این اسکناس را ببرم به من یخچال می‌‌دهند‌، یخچال‌فروش می‌‌بیند این اسکناس را ببرد از کارخانه یخچال‌سازی می‌‌تواند یخچال بگیرد و هکذا. این باعث می‌‌شود مالیت پیدا کند.

ما به نظرمان حق با همین مشهور است که می‌‌گویند این اسکناس‌ها در دوره چهارم به هیچ وجه سندیت ندارد نه سند ذمه است نه سند عهده؛ خودش مال است برای عرف. و شواهدی بر این ما اقامه می‌‌کنیم و بعد آثار عملی فقهی و عقلائی این‌که این اسکناس‌ها سند باشد یا خودش مال باشد را یکی یکی بررسی می‌‌کنیم.

اما شواهد این‌که این اوراق نقدیه سندیت دیگه ندارند، ‌خودشان مال هستند مثل چک نیستند اولین شاهد را عرض کنم:

**شاهد بر این‌که اوراق نقدیه در این دوره چهارم سندیتش از بین رفته است، این است که در فرض تلف یا بی‌اعتبار شدن، دولت موظف نیست به پرداخت معادل آن از اسکناس‌های جدید**

اولین شاهد این است که اگر سند بود این اوراق نقدیه چرا بعد از این‌که این اوراق نقدیه ما از اعتبار می‌‌افتد و تاریخش می‌‌گذرد، مثل همان بسته اسکناس هزاری پنجاه سال قبل که این پیرمرد یا پیرزن در متکا مخفی کرده بودند، حالا پیدا شده، چرا وقتی می‌‌برند بانک، بانک مسئول نیست که معادلش اسکناس جدید بدهد؟ خب اگر سند دین است، باید بدهکاریش را بدهد دولت. حتی اگر سند هم بسوزد ولی تکه‌های سوخته‌اش را می‌‌آورم، گوشه هایش را می‌‌آورم، ‌ببین آقا این اسکناس‌های هزاری می‌‌بینی سوخته؟ مندرس شده، سوخته. دولت می‌‌گوید که ما قبول نمی‌کنیم، بانک می‌‌گوید ما قبول نمی‌کنیم، ملزم نیستیم قبول کنیم. این نشان می‌‌دهد این مال است نه سند.

اینجا آقای صدر می‌‌گوید نه، ‌ممکن است بگوییم این سند است ولی سند تعهد است و دولت‌ها بیش از این تعهد نداشتند که شما اگر در زمانی که هنوز از اعتبار نیفتاده این اسکناس‌ها و یا هنوز وجود دارد نسوخته‌، آن موقع ما متعهدیم به شما معادلش را از اسکناس‌های دیگر پرداخت کنیم.

پس این شاهد اول ما که بعد از بی‌اعتباری و الغاء اسکناس‌های قدیم یا سوختن اسکناس‌هایی که دست شما است دولت‌ها موظف نیستند اسکناس جدید به شما بدهند، رد این احتمال است که این‌ها سند دین باشد. اما آیا رد احتمال سند تعهد هست یا نیست، ‌این را ان‌شاءالله در جلسات‌ آینده بررسی می‌‌کنیم.

**جلسه 19-72**

**چهار‌شنبه - 08/12/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که در دوره چهارم از ادوار پول که دوره کنونی هست، آیا پول سند است؟ یعنی هر کس که پول نزدش هست در واقع یک سندی دارد بر این‌که مالک یک مالی هست که این پول سند آن هست. و یا خودش مال هست؟

**مثال مشهور برای جایی که یک چیز سند نباشد بلکه مال باشد، تمبر است. لذا متعلق خمس قرار می‌گیرد**

معمولا وقتی می‌‌خواهند مثال بزنند به جایی که سند نیست و خودش مال است و طبعا مال اعتباری هم هست تا بخواهند اسکناس را تشبیه کنند به آن، مثال تمبر می‌‌زنند. می‌‌گویند تمبر مالیت دارد، سند مال نیست. شما می‌‌روید تمبر می‌‌خرید از دولت و یک ارزشی دارد، اگر تا آخر سال ماند و مصرف نکردید خمس آن را باید پرداخت کنید. خودش مال است و لذا روی تمبر می‌‌نویسند مثلا صد ریال، ‌ارزش این تمبر صد ریال است، می‌‌توانید برای نامه فرستادن و برای کار‌های دیگر از آن استفاده کنید.

**اشکال (شهید مطهری): تمبر، سند و رسید پولی است که شخص بابت اجرت نامه‌رسانی به دولت داده است. اسکناس هم شاید از این قبیل باشد**

هرچند دیدم در کتاب مسئله ربا از مرحوم آقای مطهری نقل شده در صفحه 92 که گفتند به نظر ما تمبر خودش مالیت ندارد. ایشان می‌‌گویند من در حاشیه رساله آقای میلانی نوشتم این‌که می‌‌گویند تمبر خودش مالیت دارد و مثلا یک تمبر دو ریالی دو ریال مالیت دارد صحیح نیست. تمبر به منزله رسیدی است برای دولت. ‌دولت که می‌‌خواهد پاکت من را برساند دو ریال می‌‌خواهد بگیرد، تمبری که من روی پاکت می‌‌زنم رسید پول من است. یعنی قبلا پرداخت کردم پول را، ‌رسید به من دادند، ‌من روی پاکت آن تمبر را که می‌‌زنم. رسید این است که من دو ریال اجرت نامه‌رسانی اداره پست را پرداخت کردم، این هم سندش، نه این‌که تمبر مالیت دارد.

بعد ایشان در ادامه دارند در اسکناس هم بعید نیست که همان حرف درست باشد. یعنی اسکناس هم در واقع سند باشد که من این مقدار از دولت طلب دارم، یا این مقدار حق خرید دارم، دولت این مقدار به من حق خرید داده، ‌این هم سندش.

شبیه این‌که یک شخصی که دارای فروشگاه‌های زنجیره‌ای است، ‌حالا به افراد کم بضاعت یا به افراد دلخواه خودش، کارمندان خودش، یک قبضی صادر می‌‌کند، ‌در آن قبض می‌‌نویسد که مثلا مقدار خرید را مشخص می‌‌کند، ‌صد هزار تومان، ‌این قبض را افراد می‌‌برند در این فروشگاه‌ها به جای پول، ‌قبض را می‌‌دهند به اندازه صد هزار تومان خرید می‌‌کنند. که در واقع آن قبض سند است حالا یا سند طلبی است که صاحب این قبض از صادر کننده قبض طلب دارد یا نه، اصلا آن صادر کننده قبض این حق را برای این آقا قائل است که این مقدار خرید بکند این سند را به او می‌‌دهد.

این نظر کسانی است که این اسکناس را سند می‌‌دانند. حالا عرض کردم مثال معروف چیزی که مال هست و سند نیست تمبر است که در این کتاب مسئله ربا در آن هم مناقشه کردند.

و مثال معروف و قطعی سند، ‌چک است. چک‌هایی که افراد صادر می‌‌کنند حالا یا در وجه حامل یا در وجه شخصی یک فرد، این قطعا سند است. حالا بحث این است که اسکناس‌های رائج مثل چک سند است یا مثل تمبر به نظر مشهور مال است؟

ما شواهدی را ارائه می‌‌خواهیم بدهیم بر این‌که این اسکناس‌ها مال است. بعد ببینیم که آیا می‌‌شود جمع کرد بین این‌که هم سند باشد هم مال؟ الجمع مهما امکن اولی من الطرح، بگوییم هم سند است هم مال، ‌هم مزایای مال را دارد هم حقیقت آن سند است.

**ممکن است اسکناس هم مال باشد هم سند باشد. شبیه سند‌های رسمی برای زمین‌های موات که به نظر مرحوم تبریزی در ضمن سند بودن، مالیت هم دارد**

شبیه آنچه که مرحوم آقای تبریزی راجع به این زمین‌های موات، زمین‌هایی که فرض کنید در پردیسان افراد می‌‌خرند که سابقه کشاورزی ندارد [فرمودند]. این است معنای زمین‌های موات که نه سابقه کشاورزی دارد نه سابقه آبادی. تفکیک کردند، قطعه قطعه کردند سند صادر کردند می‌‌فروشند. این مشکل مهمی است هم به لحاظ خرید و فروش آن، هم به لحاظ ارث آن، هم به لحاظ خمس آن‌ که آیا خمس دارد یا ندارد؟

الان آقای سیستانی نظرشان این است که این زمین‌های موات چون ملک شرعی نیست میلیارد‌ها هم بیارزد خمس ندارد چون ملک شما نیست. اگر پولی دادید، پول نقدی دادید، آن پول را صرف در مؤنه نکردید، خمس آن پول را بدهید. ممکن است آن پول ده ملیون تومان بوده در ده سال قبل، همان ده ملیون را تخمیس کنید [چون] ‌صرف در مؤنه نکردید. آن هم تازه می‌‌توانی از یک جا وام بگیرید، ‌از کسی قرض بگیرید، آن ده ملیون را که وام گرفتید قرض گرفتید بروید بابت خرید این زمین بدهید بعدا قرضت را اداء کنید از اموال خودت، ایشان می‌‌گوید آن پول هم خمس ندارد. چون شما آنی که اتلاف کردید که مال خودت نبود، ‌قرض بود، ‌بعد هم که شدی بدهکار شرعی، اداء الدین من المؤنة. خوب است دیگه، نه آن پولی که دادی خمس دارد نه این زمین چند میلیاردی که الان همه چا پز می‌‌دهی من فلان زمین را دارم.

اینجا بود که آقای تبریزی می‌‌فرمودند این سند رسمی که به اسم شما صادر شده این ارزش دارد، ‌هم سند است هم ارزش دارد. چون همین را اگر بخواهید به نام یک کسی بزنید چند میلیارد تومان به شما پول می‌‌دهند. و لذا ایشان می‌‌گفتند مالیت این سند رفته بالا، خمس این را باید بدهید، شما که مالک این سند هستید، ‌باید خمس این سند را بدهید.

**اشکال: سند این زمین‌ها بما هو سند ارزش ندارد. و لذا بعد از مصادره این زمین‌ها (مثلا) این سند‌ها دیگر ارزشی ندارد**

این یک نظری است که ما البته به نظرمان اشکال دارد. چون این سند بما هو سند ارزشش این نیست. حالا اگر این سند باشد ولی آن زمین را مصادره کردند، ‌هر چی سند را می‌‌بریم دادگاه، می‌‌گویند ما زورمان نمی‌رسد، نمی‌توانیم از دست آن کسی که این زمین را مصادره کرده پس بگیریم. واقعا این سند ارزشش این مقدار است؟ ارزشی ندارد. سند بما هو سند که ارزش ندارد. ولی بالاخره مرحوم آقای تبریزی نظرشان این بود.

**مرحوم خوئی: زمین‌های موات که دارای سند است و لو مملوک شرعی نباشد، اما متعلق خمس است چون موضوع، فایده است نه ملکیت**

این بحث را تکمیل کنم. مرحوم آقای خوئی می‌‌فرمودند ما چون در بحث خمس قائلیم که موضوع خمس ملکیت نیست، ‌موضوع خمس فائده است و لو مالک نباشی، [بنابراین] عرفا این زمین موات را که شما سندش را داری فائده داری. خود این یک نظری است. برخی از معاصرین مثل آقای وحید و آقای زنجانی هم همین را قائلند. و لذا می‌‌گویند این یارانه‌های که می‌‌ریزند به حساب‌تان و لو قبض نکردید و مالک هم فرضا نشدید، باید خمسش را بدهید چون عرفا سود کردید، ‌فائده صدق می‌‌کند. و لذا در بحث خمس مرحوم آقای خوئی می‌‌فرمودند خمس آن ارض موات را بدهید. البته بحث ارثش که موضوعش ملکیت است یک بحث دیگری است، بحث بیع که لابیع الا فی ملک بحث دیگری است.

این مطلبی است که به عنوان مثال عرض کردم که مرحوم آقای تبریزی می‌‌فرمودند این سندها هم سند است هم مالیت دارد. این بحث، بحث مهمی است که بیاییم ببینیم اگر کسی گفت این اسکناس‌ها سند است می‌‌شود بگوید هم سند است هم مالیت دارد یا این‌ها در مقابل هم هستند؟ این هم بحثی است که در ادامه باید دنبال کنیم.

ما فعلا می‌‌خواهیم شواهدی را ذکر کنیم که این اسکناس‌ها سند نیست، خودش مال است تا بعد ببینیم اگر سند بود احکام مال را می‌‌شود بر آن بار کرد یا نه که آن بحث بعدی است.

**شاهد اول بر این‌که اسکناس مال است نه سند: دولت می‌تواند اسقاط کند اعتبار اسکناس را و برای تعویض اسکناس‌ها وقتی تعیین کند**

شاهد اولی که ذکر کردیم بر این‌که این اسکناس‌ها خودشان مال هستند، شاهدی بود که مرحوم آقای صدر هم مطرح کرده بودند که اگر دولت الغاء کند، ‌اسقاط کند این اسکناس‌ها را و از اعتبار بیندازد و بگوید تا فلان تاریخ اگر این اسکناس‌ها را آوردید به جایش اسکناس‌های نو به شما می‌‌دهیم، ‌[اگر] نیاوردید، بعد از آن چیزی به شما نخواهیم داد، گفتند اگر بناء‌ بود این اسکناس‌ها سند باشد که معنا ندارد که دولت وقت بگذارد. من فرض کنید چک دارم، ‌طلبکارم از دولت، ‌[آيا] دولت می‌‌تواند بگوید تا آن تاریخ اگر چک را آوردی به شما پول می‌‌دهم، اگر نیاوردی، ‌فردای آن روز بیاوری از پول خبر نیست؟ می‌‌تواند بگوید؟ آقا این چک یعنی من طلبکارم از شما، ‌آقای دولت! منِ پیمانکار، از شما طلبکارم، ‌به من چک دادی، حالا می‌‌گویی اگر تا فلان تاریخ چک را نیاوری تا پول نقد به شما بدهیم، ‌تاریخ بگذرد، ‌دیگر حقی ندارید؟ این عقلائی نیست. ولی در مورد اسکناس‌های رائج عقلائی است. می‌‌گوید تا فلان تاریخ اگر اسکناس‌های قدیمی را نیاوردید که از اعتبار انداختیم دیگر بعد از آن به شما اسکناس جدید نمی‌دهیم.

و یا اگر بخشی از آن چک‌ها بسوزد، یعنی این چکی که دارید نصف بشود، بسوزد، شما ببرید، بگویید آقا! شما که این چک را به ما دادید، ‌این چک ببینید وصول نشده، سوخته، دست کسی دیگر هم ندادیم که یک وقت نگران باشید او را ببرد وصول کند، سوخته، شما هم که قبول دارید، در آن قسمت که شما به ما بدهکارید این مبلغ را، بدهی‌تان را به ما بدهید. نمی‌تواند بدهکار بگوید این چک را به شما دادم، تمام شد و رفت؛ باید بدهیش را پرداخت کند. ولی اگر پول به شما داد و بخشی از پول‌ها مثلا گوشه‌هایش سوخت، ببرید بانک، بانک می‌‌گوید که من ملزم نیستم این‌ها را از شما بگیرم پول جدید به شما بدهم. این نشان می‌‌دهد که پول مال است و نه سند.

**این‌که بانک اسکناس‌های سوخته را (مثلا) تعویض می‌کند، غیر از این است که خود را بدهکار شما بداند. بر خلاف چک که خود را بدهکار شما می‌داند**

[سؤال: ... جواب:] این‌که بانک دلش می‌‌خواهد به شما ارفاق کند یا قانونش این است که طبق قانونش نصف پول را نیمه حساب می‌‌کند، ‌نصف هزار تومان را پانصد تومان حساب می‌‌کند، حالا اگر آن گوشه‌هایش برود اصلا قبول نمی‌کند، ‌اگر آن قسمت‌هایی که مبلغ رویش نوشته شده و آن نقطه مرکزیش مانده ولی اطرافش هر چی نوشته است رفته، ‌قبول نمی‌کند چیزی را با این‌که می‌‌داند این مبلغ مشخص است که مبلغ ده هزار تومان هست، ‌قبول نمی‌کند، می‌‌گوید قانون من شامل این نمی‌شود، ‌به شما چیزی تعلق نمی‌گیرد. اما اگر چک ببرید، چک بین بانکی گرفتید از این بانک، ‌اتفاقا یک بخش‌هایی از آن سوخت بر می‌‌گردید، به بانک می‌‌گویید چک بین بانکی به ما دادید، بیا. (همه‌اش سوخت قابل اثبات نیست). ولی اگر کاملا مستند هست که همه‌اش سوخته یا یک جوری که قابل اثبات باشد که بخشی از آن سوخته، می‌‌شود اثبات کرد که این سوخته، می‌‌تواند بانک بگوید که من دیگه بدهکار نیستم، (چک بین بانکی اگر از این بانک گرفتید، بانک بدهکار است دیگه) می‌‌تواند بگوید؟ نه، نمی‌تواند.

این شاهد اول بر این‌که این اوراق نقدیه مالیت دارند.

البته افرادی که قائلند به این‌که اسکناس‌ها سند هستند، ممکن است در مقابل این شاهد مقاومت بکنند به دو نحو:

**پاسخ اول: امکان الغاء اعتبار از اسکناس، بخاطر این است که این‌ها سند تعهد هستند نه این‌که مال باشند. سند تعهد بر خلاف سند دین،‌ می‌تواند مضیق باشد**

یا بگویند آقا! اصلا ما معتقدیم که این اسکناس‌ها سند تعهد است نه سند دین. جلسه قبل توضیح دادیم که دو مبنا هست در اسکناس، آن‌هایی که قائل به سندیت هستند در مقابل مالیت، دو مبنا می‌‌توانند داشته باشند: یکی این‌که بگویند سند دین است (یعنی سند بدهی دولت است به افراد) یکی سند تعهد دولت است به افراد. اگر سند تعهد باشد تعهد دولت مضیق است، ‌محدود است. دولت متعهد است که کسی که این اسکناس‌ها را طبق مقررات بیاورد با او معامله نقدینگی بشود اما اگر تاریخ بگذرد، ‌اسقاط بشود از اعتبار این اسکناس‌ها، ‌دیرتر از وقت مقرر بیاورند، تعهدی دولت نسبت به این سند ندارد. این اشکالی پیش نمی‌آید.

یکی از ثمراتش همین جا است که اگر بگوییم سند تعهد است تعهد دولت را محدود بکنیم بگوییم بیش از این تعهد ندارد دولت که شما اگر این اسکناس‌ها بسوزد من تعهد ندارم، اگر این اسکناس‌ها از اعتبار بیفتد بعد از وقت مقرر بیاوری من دیگه تعهد ندارم. اما این‌که بگوید من بدهکار نیستم این عقلائی نیست برای این‌که شما من برایت کار کردم بدهکار شدی، یعنی چی من بدهکار نیستم؟ اما می‌‌توانی بگویی من تعهد ندارم.

**پاسخ دوم: بر فرض اسکناس سند دین باشد، باز هم می‌شود با یک شرط ارتکازی اعتبارش را محدود کرد به یک وقت خاصی. مانند کارت‌به‌کارت کردن بناء بر این‌که مصداق قبض نباشد**

اشکال دوم به این شاهد این است که حتی اگر بگوییم سند ذمه است ممکن است شرط ارتکازی بگذارند برای ذمه.

یک مثالی بزنم برای شرط ارتکازی:

شما می‌‌روید از فروشگاه خرید می‌‌کنید، کارت می‌‌کشید، خب بعضی‌ها می‌‌گویند این قبض است، همین که از کارت شما، ‌حساب شما خارج شد این مبلغ خرید این کالاها و به حساب این فروشگاه رفت، اداء ثمن شده. اما کسانی که این را قبول ندارند و معتقدند که این قبض نیست، حکم چیست؟ شما بعد از این‌که کارت را کشیدید هنوز بدهکارید به این فروشگاه؟ تا کی بدهکار می‌‌مانید؟ تا آن وقتی که از حساب این پول‌ها را برداشت کنند. چه بسا مدت‌ها بگذارد و این پول‌ها از این حساب به آن حساب برود یا در حساب فروشگاه بماند، ‌از حساب خارج نشود، ‌فقط در آن مرکز که ثبت می‌‌شود نوشته شده است که از حساب آقای فلان صد هزار تومان کم شد و به حساب فروشگاه صد هزار تومان اضافه شد. مدت‌ها بگذرد اصلا پولی برداشت نشود، آیا شما هنوز بدهکار می‌‌مانید؟ خب اینجا ممکن است کسی بگوید اینجا یک شرط ارتکازی هست که من وقتی کارت را کشیدم بریءالذمة ‌بشوم شرعا و عرفا. دیگه بعد آن من بدهکار نباشم. یک شرط ارتکازی است.

اگر این شرط ارتکازی را بگوییم می‌‌توانیم بگوییم شرط ارتکازی این است که و لو منِ دولت بدهکارم به شما و این اسکناس‌ها سند بدهکاری من هست ولی بدهکاری من وقتی شما بعد از تاریخ که ما اعلام می‌‌کنیم که اسکناس‌های شما از اعتبار افتاده بیایید اسکناس جدید بگیرید و نمی‌آیید بگیرید ما نسبت به شما بریءالذمة‌ هستیم. یک شرط ارتکازی باشد.

پس این شاهد اول ممکن است از آن جواب داده بشود.

[سؤال: ... جواب:] الان شما در این کارت کشیدن در فروشگاه شرط ارتکازی ندارید که وقتی کارت کشیدیم دیگه بدهکار نیستیم؟ ... اگر طبق مقررات دولت‌ها، ‌اسکناس‌ها از اعتبار می‌‌افتد، تاریخ تعیین می‌‌کنند، در این تاریخ اگر آمدی بیا، اگر نیامدی بعدا بیایی حقی نداری. ... بالاخره از وقتی که ما بودیم مدام اسکناس از اعتبار می‌‌افتاد اسکناس جدید می‌‌آمد. دیگه ما با این خو گرفتیم.

البته بنده نمی‌خواهم بگویم این جواب از نظر ما درست است، ولی می‌‌گویم ممکن است قائلین به سندیت اسکناس این‌جور جواب بدهند. حالا نتیجه نهایی بحث را آخر عرض می‌‌کنم.

**شاهد دوم: اعطاء اسکناس، عرفا اداء دین است بر خلاف اعطاء چک که تا وصول نشود، عرفا اداء دین نشده است و لو گم بشود مثلا**

شاهد دوم این است که بدهکار اگر به طلبکارش چک بدهد (‌سند است دیگه) این اداء دین نیست؛ عرفا نمی‌گویند دینش را اداء‌کرد. تا وصول نشود این چک، ‌عرفا اداء دین نشده. و لذا اگر این طلبکار چکش بسوزد، چکش را گم کند و در معرض خطر هم نباشد، نه این‌که چک گم بشود و ممکن است یک کسی پیدا کند و بیاید از حساب من کم کند و به من ضرر بزند، نه، شمای طلبکار چک را از من گرفتید، گم شده و مطمئنید کسی این چک را پیدا نکرده برود بانک وصول کند، ‌در ارتکاز عقلائیه هنوز منِ‌ بدهکار به شما بدهکارم و لو چک دادم به شما.

[سؤال: ... جواب:] جایی که عرفا چک نیست مثل این تراول‌ها، ‌بله، این اصلا عرفا نقد است.

**در چک‌های تضمینی که دست طلبکار تلف شده است، اگر قابل احیاء نباشد طلبکار به بدهکار ضرر زده است و می‌شود مصداق تهاتر**

[سؤال: ... جواب:] کلام در این است که اگر واقعا حساب را مسدود بکنند به قول شما، چک بگیرم به نام یک شخصی که ببرم به او پرداخت کنم و حساب من هم مسدود می‌‌شود، بعد این چک در دست من تلف بشود، این‌که فایده ندارد. بروم چک را بدهم به آن آقا، او هم چک را گم بکند، ‌یعنی من رفتم بانک چک تضمینی گرفتم یعنی چک گرفتم به اسم شما صد ملیون از حسابم کم شد به اسم شما، می‌‌خواهم چک را تحویل شما بدهم، ‌آمدم تحویل شما دادم، ‌از دست شما افتاد در آن چراغی که آنجا بود و سوخت، ‌اینجا را می‌‌فرمایید؟ اگر من بتوانم آن صد ملیون را زنده بکنم باید صد ملیون را بیاورم به شما بدهم دیگه. بروم بانک بگویم که آقا! این صد ملیون که به حساب ایشان [چک صادر کرده بودید] چک سوخته، دو طرف برویم بانک و دومرتبه زنده کنیم یک چک بگیریم. اگر نمی‌شود پس او ضرر زده به منِ بدهکار چون چک را دادم دست او، ‌دست او سوخت، صد ملیون من رفته چیزی هم گیر او نیامده. او ضرر زده. می‌‌شود تهاتر. ... بهرحال سند اگر سند است عرفا اداء دین نیست.

مشهور از جمله مرحوم آقای صدر، ‌مرحوم آقای تبریزی شاهدشان بر این‌که اسکناس مال است نه سند این بود که اگر چک را (حالا حداقل این چک‌های غیر تضمینی) این چک را منِ بدهکار بدهم دست شمای طلبکار و از بین برود اداء دین نشده. از بین هم نرود هنوز اداء دین نشده قبل از وصول چک. اما اگر پول نقد بدهم به شما، تا پول را دادم دست شما، دیگه من بریءالذمة شدم و شما نمی‌توانید بعد از این‌که اسکناس‌ها دست شما سوخت، بگویید سند دست من سوخت مثل چک دست من بسوزد.

**لازمه این شاهد دوم این است که تا چک وصول نشود، مبلغ آن همچنان متعلق خمس است**

بله، لازمه این مطلبی که آقایان می‌‌گویند اگر از سال‌های قبل من به شما بدهکار بودم، بعد آمدم از درآمد امسال، بدهیم را خواستم پرداخت کنم چک کشیدم، ‌گفتم آقای طلبکار! بیا این چک صد ملیون برو طلبت را وصول کن، ‌زود هم وصول کن، ‌سال خمسیم دارد می‌‌رسد. او هم نرفت‌، گفت حالا در حساب شما باشد بهتر است تا این‌که پول نقد را بگیرم ببرم خانه زن و بچه ببینند طمع بکنند. سال خمسی شمای بدهکار رسید، بله ملتزم می‌‌شوند، می‌‌گویند هنوز اداء دین نکردی، ‌ربحی داری امسال هنوز اداء دین نکردی. چک دادی.

**در مورد کارت‌‌‌به‌کارت کردن بر فرض مصداق قبض نباشد، اما چون مصداق تلف است و این تلف، مؤنه است و خارج از شأن هم نیست، لذا مبلغ آن از متعلق خمس خارج می‌شود**

تازه بروید خدا را شکر کنید، ‌حتی بعضی‌ها می‌‌گویند کارت‌به‌کارت هم بکنید، ‌کارت کشیدی صد ملیون، از حساب شما رفت به حساب طلبکار، می‌‌گویند او که هنوز قبض نکرده. حالا ما در این مثال که کارت می‌‌کشیدی و از حساب شما بیرون می‌‌رود گفتیم عرفا این مال تلف شده و لو صدق نکند قبض. ما که می‌‌گوییم عرفا اداء دین شد. موضوع، اداء ‌دین است عرفا؛ با این کارت کشیدن اداء دین شده. ولی اگر هم اداء ‌دین نشده لازم نیست شما خمس بدهی چون این مال عرفا موجود نیست برای شما چون نمی‌توانی پس بگیری. این مال از دست شما رفت اگر هم اداء دین نشده عرفا تلف شده از حساب شما و همین مقدار کافی است که در شئونت تلف شده و خمس به گردن شما لازم نباشد.

منِ بدهکار از سال قبل صد ملیون به شما بدهکارم، ‌چرا این را می‌‌گویم از سال قبل؟ چون اگر امسال بدهکار باشم برای مؤنه سنه، اداء هم نکنم بدهیم را می‌‌توانم به اندازه صد ملیون خمس ندهم چون امسال بدهکاریم برای مؤنه صد ملیون تومان بوده، صد ملیون هم درآمد داشتم خمس به گردن من نیست. و لذا مثال می‌‌زنیم می‌‌گوییم سال قبل صد ملیون قرض کردم برای مؤنه، تا امسال اداء نکنم خمس از گردنم برداشته نمی‌شود. پارسال صد ملیون خرج عروسی فرزندمان بود، صد ملیون قرض کردیم و خرج کردیم. امسال اگر صد ملیون را اداء کنم خمس ندارد، ‌اداء نکنم خمس دارد. حالا چک دادم به شمای طلبکار، سر سال خمسیم رسید هنوز شمای طلبکار از حساب من این صد ملیون را برداشت نکردی، باید خمس بدهم چون من هنوز مالک صد ملیون هستم.

**چک دادن حواله شرعیه نیست. و لذا نمی‌تواند تحت عنوان حواله، چک دادن را مصداق اداء دین (و منها التخمیس) قرار داد**

اگر می‌‌خواهم خمس ندهم باید حواله باشد. یعنی شرعا من که طلبکارم از بانک، در حسابم صد ملیون هست، حواله بدهم طلبکار خودم را که شما هستید به بدهکارم که بانک است. اگر من با این صادر کردن چک شرعا بخواهم با شما قرارداد حواله ببندم که نتیجه‌اش این می‌‌شود: بعد از این‌که چک دادم شما می‌‌شوید طلبکار از بانک؛ من دیگه طلبکار از بانک نیستم. اصلا من دیگه از طرف حساب شما و بانک خارج شدم، ‌شما می‌‌شوید طلبکار بانک. اگر واقعا این چک‌ها به منزله حواله شرعیه باشد بله، به مجرد صادر کردن چک دیگه شما می‌‌شوید طلبکار از بانک و من در واقع یک نوع اداء دین کردم. اما اگر عرفا کما هو الصحیح، چک دادن حواله شرعیه نیست، ‌بعد از این‌که من چک هم می‌‌دهم به شما، من هم هنوز به شما بدهکارم، من هنوز از بانک طلبکارم، ‌حواله شرعیه این نیست. و لذا تا شما این چک را نروی از بانک وصول کنی آن صد ملیون در بانک مال من است، تا آخر سال خمسیم بماند من باید خمسش را بدهم.

منتها عرض می‌‌کنم این کارت‌به‌کارت کردن که منِ بدهکار به حساب شمای طلبکار کارت بکشم، ما یک راه حلی به نظرمان رسیده. حتی به نظر آقای سیستانی که می‌‌گویند این قبض نیست، اداء دین نیست گفتیم باشه اداء دین نیست ولی وقتی من نمی‌توانم این صد ملیون را که کارت‌به‌کارت کردم از شما پس بگیرم این تلف شده از من و این تلف شدن عرفا مؤنه است و زاید بر شأنم هم نیست و لذا من هنوز هم اداء‌ دین هم نکرده باشم خمس این صد ملیون را نمی‌دهم. این راجع به چک.

اما راجع به مال که پول نقدی هست، اسکناس رائج هست، همه عقلاء می‌‌گویند تا اسکناس را دادی به طرف بریءالذمة شدی این معلوم می‌‌شود که این سند نیست؛ مال هست.

**پاسخ شاهد دوم: نکته این‌که اگر اسکناس دست طلبکار تلف شود بدهکار ضامن نیست، این است که طلبکار ضرر زده است به بدهکار. لذا این قضیه با سند بودن اسکناس هم می‌سازد**

این شاهد هم ممکن است جواب داده بشود. جوابش این است که من وقتی اسکناس می‌‌دهم به شما که طلبکار من هستید و اسکناس در دست شما قرار می‌‌گیرد، اگر تلف بشود، من لازم نیست پول دیگر بدهم، ‌این نکته‌اش این است که شما عملا به من زیان زدید دیگه. یعنی من وقتی این بسته اسکناس را می‌‌دهم به شما، این مقدار از اعتبارم و قدرت خریدم از بین می‌‌رود دیگه. آخه دیگه کسی جای آن اسکناس‌هایی که دست شما تلف شد به من اسکناس نمی‌دهد. من این بسته اسکناسی که پیشم بود، من اعتبار داشتم، می‌‌توانستم با این بروم یخچال بخرم، دادم به شما، دست شما تلف شد، من ضرر کردم. و اگر در ید شما تلف بشود بر فرض سند باشد شما این مقدار از اعتبار قدرت خرید من را از بین بردید.

(دقت کنید! اجازه بدهید مثال بزنم) اگر ارتکاز عرف می‌‌گوید اسکناس مال است قبول. این‌ها را هم منبه می‌‌گیرید می‌‌گویید این‌ها شواهد عرفی است، ‌خیلی در آن‌ها دقت نکنید، شواهد عرفی است برای زنده کردن و کشف آن ارتکاز که این اوراق نقدیه مال است. حرفی نداریم. اما اگر بخواهید بحث قانونی بکنید خب این چک‌های مسافرتی که خود قانون می‌‌گفت این‌ها سند است (و در ابتداء هم این‌ها سند بود ولی یک سندی بود که هر کس در دستش بود او همه کاره بود) ‌اگر می‌‌آمدم آن چک‌های مسافرتی را منِ بدهکار می‌‌دادم به شمای طلبکار باز هم اگر در دست شما تلف می‌‌شد نمی‌توانستید به من برگردید بگویید آقا! این سندها سوخت، آقا! این سندها در دست من کار اسکناس را می‌‌کرد‌. فرق می‌‌کرد با آن چکی که من صادر کنم، فرق می‌‌کرد با آن چکی که از دیگری بگیرم و می‌‌توانم بروم اثبات کنم که این چک تلف شده، ‌صاحب چک باید یک چک به من بدهد. [البته] من اگر یک چک در وجه حامل از دیگران دستم رسیده [بدون این‌که طلبکار باشم از صادر کننده چک] بابت بدهکاری خودم به شما بدهم و شمای طلبکار این چک را که گرفتید این چک در دست شما تلف بشود، آنجا هم عقلاء می‌‌گویند حق نداری شمای طلبکار به من رجوع کنی. آقا! من یک چکی داشتم از دیگران، ده دست گشته، ‌چک وجه حامل است، بدهکار بودم به شما، ‌قبول کردی شما این چک در وجه حامل را بگیری، گرفتی بعد تلف شد، حق نداری از من پول بگیری.

[سؤال: ... جواب:] چه جور می‌‌خواهم اثبات کنم. چک وجه حامل است، تلف شد، گم شد، من اصلا آن صاحب چک را به این سادگی نمی‌توانم پیدا کنم، پیدا کنم نمی‌توانم اثبات کنم. خب شمای طلبکار تلف کردی.

و لذا این شاهد دوم هم قابل اشکال است. ممکن است بگوییم این اسکناس‌ها سندی است که جایگزین ندارد مثل همان چک‌های مسافرتی که بانک‌ها صادر می‌‌کردند که همه می‌‌گفتند سند است یا مثل چک در وجه حاملی که ده‌ها دست گشته دست من رسیده من هم بابت بدهکاریم به شما می‌‌دهم بعد هم تلف می‌‌شود. خب وقتی که تلف شد شما نمی‌توانید بیایید بگویید من این چک را تلف کردم. خب به من چه؟ من چک را دادم دست شما، کاری نمی‌توانم بکنم. شما این را تلف کردی من ضرر می‌‌کنم اگر بخواهم یک پول دیگر به شما بدهم.

و راه حلش این است که از راه حواله پیش بیاییم. بگوییم عرفا این‌ها حواله است، یعنی وقتی من چک وجه حامل را می‌‌دهم به شما دیگه خودم بدهکار شما نیستم، بدهکار شما می‌‌شود صادر کننده این چک، این اسکناس‌ها را هم که می‌‌دهم به شما، در واقع حواله می‌‌دهم شما را به دولت. تا حالا من به شما بدهکار بودم، ‌بیا این اسکناس‌ها را می‌‌دهم به شما، طرف حسابت می‌‌شود دولت، دیگه من طرف حساب دولت نیستم و با این حواله اداء دین محقق می‌‌شود.

**شاهد سوم: طلبکار حق استنکاف از قبول اسکناس ندارد بر خلاف چک**

اما شاهد سوم این است: (این شاهد مهم‌تر است. دقت کنید!) اگر سند باشد اسکناس، مثل بقیه سند‌ها ممکن است کسی بگوید می‌‌تواند طلبکار قبول نکند. شما اگر آمدید از من ده ملیون قرض گرفتید، بعد حالا می‌‌خواهید پرداخت کنید، آمدید چک می‌‌دهید به من، می‌‌گویم من چک قبول نمی‌کنم، ‌پول نقد می‌‌خواهم. خودم چک دادم رفتی از بانک ده ملیون گرفتی ولی می‌‌خواهی پول به من بدهی می‌‌گویم پول بده، می‌‌خواهی اداء‌ دین کنی پول بده، ‌چک قبول نمی‌کنم. سند لازم نیست قبول کند طلبکار بلکه نفس دین را باید شما به او اداء بکنید؛ در حالی که طلبکار اگر اسکناس به او بدهید نمی‌تواند قبول نکند. گفته می‌‌شود که این دلیل بر این است که این بدهکار به نفس این اسکناس‌ها بدهکار شده نه این‌که این اسکناس‌ها سندی است حاکی از بدهکار شدن این شخص به قدرت خرید این اسکناس‌ها یا به آن ذخیره طلا و ارزی که در بانک مرکزی هست. نخیر، این آقا بدهکار خود این اسکناس‌ها شده و لذا وقتی اسکناس به شما می‌‌دهد باید قبول کنید اما اگر سند به شما بخواهد بدهد قبولش لازم نیست.

این شاهد سوم را هم ان‌شاءالله در جلسات آینده بررسی می‌‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 20-73**

**چهار‌شنبه - 15/12/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که اوراق نقدیه آیا مال هستند یا سند مال؟

قبل از این‌که شواهد طرفین را چه آن‌هایی که قائلند اوراق نقدیه مال هستند مطرح کنیم، چه شواهد آن‌هایی که قائلند اوراق نقدیه مثل چک سند مال هست مطرح کنیم، یک مطلبی را مرحوم آقای مطهری در این کتاب مسأله ربا و بیمه مطرح کردند در صفحه 92 حدودا، عرض کنم:

**شهید مطهری: این‌که اوراق نقدیه مال هستند یا سند، از مصادیق شبهه موضوعیه است و تشخیصش در‌شان فقیه نیست**

ایشان فرمودند که این تشخیص موضوع‌‌شان فقیه نیست. این‌که اوراق نقدیه مال هستند یا سند مال، موضوع هست؛ تشخیص موضوع که با فقیه نیست.

این مطلب چون تکرار می‌‌شود در مشابه این بحث، این را ما قبلا باز کنیم:

در برخی از موضوعات فقهی که فقهاء نظر می‌‌دهند مثل این‌که آیا کثیر السفر صدق می‌‌کند بر این‌که شخص دو روز در هفته سفر برود یا نه؟ یا توطن صدق می‌‌کند بر کسی که دو سال بخواهد در یک شهری بماند و درس بخواند مثلا یا نه؟ بحث شده که اگر فقیه استظهار کرد که بله، صدق می‌‌کند کثیر السفر یا به تعبیر روایات من عمله السفر بر سفر دو روز در هفته یا بر توطن و اقامت دو ساله صدق می‌‌کند که این شهر در این دو سال وطن اوست و این شخص استیطان کرده در این شهر، این استظهار حجت است بر دیگران یا حجت نیست؟

**آقای سیستانی: استظهارات فقیه در فروعات کثیر السفر از باب اعمال خبرویت نیست و لذا بر مقلدین حجت نیست مگر این‌که اطمینان داشته باشند**

نقل شده از آقای سیستانی که این استظهار حجت نیست و ما هم که نظر می‌‌دهیم بخاطر اعتمادی است که مردم به ما دارند و الا اگر اعتمادشان سلب بشود، ‌از اختلاف بین مراجع مردم دیگه اعتمادشان سلب بشود بگویند نمی‌دانیم کی درست می‌‌گوید، اینجا دیگه نمی‌شود حتی از اعلم تقلید کنند چون بحث، ‌تقلیدی نیست.

آقای زنجانی هم گاهی همین مطلب را می‌‌فرمودند.

**اشکال اول: شبهات مفهومیه در موضوعات مستنبطه، نیاز به اعمال خبرویت دارد**

به نظر ما این اشکال دارد. موضوعات یک وقت موضوعات تکوینی است مثل این‌که این مایع آب است یا آب نیست، شک در خارج داریم. خب روشن است که ربطی به فقیه ندارد. یک وقت بحث شبهات مفهومیه است نه شبهات موضوعیه. شبهات مفهومیه بر دو قسم است: برخی از شبهات مفهومیه نیاز به استنباط ندارد. الان شما یک لیوان آب دارید، ‌یک قاشق در او شکر بریزید، ‌هم بزنید، یکی می‌‌گوید این آب است یکی می‌‌گوید نه، ‌این شکرآب است. یا یک قاشق در او نمک بریزید، یکی می‌‌گوید آب است یکی می‌‌گوید آب‌نمک است. این ربطی به فقیه ندارد چون از شبهات مفهومیه در موضوعات مستنبطه نیست. ولی گاهی شبهه مفهومیه در موضوعاتی است که نیاز به حدس و اجتهاد دارد، کارشناسی می‌‌خواهد. خب چرا فقیه نظر کارشناسی ندهد؟ اگر به عنوان عرف عام که نیاز به یک تخصص‌هایی دارد نظر در اینجا، ‌این فقیه هم جزء عرف عام است هم آن تخصص‌ها را طی کرده، لغت‌شناسی کرده، ‌اشباه و نظائر را بررسی کرده، آمده می‌‌گوید من تشخیصم این است که این موضوع در اینجا صادق است. هر اظهار نظر فقیهی که ناشی باشد از کارشناسی او این حجت است بر عامی. چرا حجت نباشد؟ همه ظهورات ظهوراتی نیستند که نیاز به کارشناسی و اعمال حدس و اجتهاد نداشته باشد. مقدماتی می‌‌خواهد تشخیص ظهور که این مقدمات را عامی طی نکرده و عجالتا هم نمی‌تواند طی بکند. مگر این‌که او هم تلاش کند در این موضوع کارشناس بشود. که این خلف فرض است.

**اشکال دوم: اختلاف نظر در مقام، ناشی از اختلاف در تشخیص نظر عرف نیست بلکه نظر اقتصاددان بر اساس علم اقتصاد است نه کشف نظر عرف**

این یک مطلب. مطلب دیگر این است که برخی از بحث‌ها مثل همین بحث تشخیص این‌که اوراق نقدیه مال هستند یا سند مال، ‌اختلاف نظرها ناشی از اختلاف در تشخیص نظر عرف نیست؛ ممکن است یک اقتصاددان بر اساس معادلات اقتصادی بگوید من اسکناس را سند می‌‌دانم برای مال، چون او به دنبال آن کشف معادلات اقتصادی است. یک مؤلفه‌هایی دارد علم اقتصاد، او دنبال آن مؤلفه‌های اقتصادی است نه دنبال صدق عرفی این‌که مال هست یا مال نیست.

شبیه آنچه که پزشکان راجع به مرگ مغزی می‌‌گویند. یک پزشک کاری ندارد به نظر عرف عام که آیا عرف عام بعد از مرگ مغزی (و لو با توجه به واقعیت مرگ مغزی) می‌‌گوید که این شخص مُرد یا نمی‌گوید. کارشناس، آن پزشک قانونی، می‌‌گوید من دنبال کشف یک حقیقتی هستم، من که می‌‌بینم این مغزش کاملا از کار افتاده، ‌قلبش هم با دستگاه می‌‌زند، ‌این حیاتش از نظر ما یک حیات نباتی[[7]](#footnote-7) است، ‌حالا مردم هر چی می‌‌خواهند بگویند بگویند. اما فقیه به دنبال صدق عرفی یک عنوان است بر موضوع.

و لذا ما در مانحن‌فیه سؤال می‌‌کنیم از مرحوم آقای مطهری که فقیه صلاحیت ندارد تشخیص بدهد که اوراق نقدیه و اسکناس مال است و یا سند مال، چه کسی تشخیص بدهد؟ عرف عام؟ خب این‌که نیاز دارد به اعمال مقدمات برای حدس و اجتهاد. عرف عام فرض این است که عجالتا نظر نمی‌دهد و مجتهد می‌‌رود کاوش می‌‌کند و کشف می‌‌کند آن نظر ارتکازی عرف عام را و الا مجتهد که نمی‌گوید من می‌‌گویم اسکناس مال است. او مقدماتی و شواهدی را مطرح می‌‌کند و ارتکاز عرف عام را کشف می‌‌کند. اگر این کارشناس نظر عرف عام را می‌‌گوید که فقیه هم با این شواهد نظر عرف عام را می‌‌گوید. اگر کارشناس کاری به عرف عام ندارد می‌‌گوید من بر اساس علم اقتصاد می‌‌گویم نقش پول در جامعه نقش سند است، ثروت نیست، بلکه یک کاغذی است سند ثروت ملی است، خب این‌که ارزش ندارد، او از جهات اقتصادی بحث را می‌‌بیند، ما از جهات عرفی داریم بحث را دنبال می‌‌کنیم.

و لذا در حقیقت رجوع به مجتهد در این مسأله یعنی رجوع به مجتهد در آن احکامی که بار می‌‌کند بر این تشخیص خودش. وقتی می‌‌گوید این اوراق نقدیه مال هستند یعنی در حقیقت احکام مال را دارد بار می‌‌کند بر این و ما در این احکامی که نیاز به استنباط دارد از این مجتهد تقلید می‌‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است مجتهد قصوری در مقدمات استنباط این مطلب ندارد.

دیگران هنوز روی این شواهد فکر نکردند و الا اگر روی این شواهد فکر بکنند بعد بگویند ما مخالفیم با نظر این مجتهد مثل این‌که در بحث این‌که آیا کارت‌به‌کارت کردن قبض هست یا قبض نیست، بعد از شنیدن استدلال آن مجتهدی که می‌‌گوید این قبض نیست، اگر واقعا یک شخصی کارشناسی بکند بگوید من این را قبض می‌‌دانم مشکلی نداریم. به نظر خودش عمل کند. اما اگر عامی گفت من متحیرم نمی‌دانم که چه بگویم، در مقابل این استدلال که منکر تحقق قبض به صرف کارت‌به‌کارت کردن استدلال می‌‌کند، عامی متحیر می‌‌ماند، ‌خب غیر از این است ‌که بگوییم رجوع کن به این مجتهد که کارشناس هست؟ اگر تعارض بود بین انظار، رجوع می‌‌کنیم به اعلم، ‌اعلم در این باب. چون خبرویت می‌‌خواهد اظهار نظر راجع به این موضوعات.

همین بحث کارت‌به‌کارت را عرض کنم، ‌اگر به شما نقض بکنند بگویند آقا! چه فرق می‌‌کند این کارت‌به‌کارت با یک دستگاه کامپیوتر که آن شخص مورد اعتماد در روستا یا در شهر جلویش گذاشته و در آنجا نوشته که زید یک ملیون تومان از ما می‌‌خواهد، بستانکار است، ‌بعد زید زنگ می‌‌زند به آن شخص می‌‌گوید آقا! شما آن یک ملیون را که از من شما نوشتید طلبکارم پانصد هزار تومانش را خط بکشید بنویسید در کنار اسم عمرو که او از شما پانصد هزار تومان طلبکار است حالا یا در دفتر یا در کامپیوتر پاک می‌‌کند از آن بخش مطالبات زید پانصد هزار تومان را بعد یک صفحه‌ای باز می‌‌کند نام عمرو را می‌‌نویسد می‌‌گوید مطالبات عمرو پانصد هزار تومان است. آیا صدق می‌‌کند که زید به عمرو بگوید من پانصد هزار تومان به شما پرداخت کردم؟ بحث این است که پانصد هزار تومان تحویل عمرو دادم؟ مثلا آقای سیستانی می‌‌گویند این صدق نمی‌کند. حالا شما اگر با این استدلال کاملا بحث را دنبال کردید شواهدی آوردید که نخیر صدق می‌‌کند، ‌خب شما می‌‌شوید مجتهد در این بحث. ما که حرفی نداریم. اما چرا نظر مجتهد در این مسأله برای افرادی که کارشناس نیستند حجت نباشد؟ حرف این است.

ما اشکال‌مان به مرحوم آقای مطهری این است که شما که با مرحوم آقای میلانی اختلاف داشتید فرمودید که آقای میلانی در رساله‌شان نوشتند که تمبر مال است که نظر کل فقهاء مشهور ما همین است، تمبر را مال می‌‌دانند، ‌شما نوشتید که تمبر سند است، ‌سند پرداختی است که شما به دولت پرداخت می‌‌کنید، ‌حالا گاهی هم پرداخت نمی‌کنید، ‌دولت می‌آید آخر سال به جای عیدی، یک بسته تمبر چاپ می‌‌کند تحویل کارمندانش می‌‌دهد، ‌مرحوم آقای مطهری می‌‌فرماید این یک سندی است، ‌مال نیست. یعنی وقتی شما خواستید نامه بفرستید این سندی است که شما اجرت اداره پست را که این مبلغ است که این نامه شما را به مقصد برساند پرداخت کردید، حالا تسویه حساب شده. حالا بالاخره دو کارشناس با هم اختلاف کردند، ‌شما می‌‌فرمایید که تمبر سند است، ‌مرحوم آقای میلانی مثل بقیه فقهاء می‌‌فرمود که مال است. خب این اختلاف دو کارشناس هست یا نیست؟ اگر من تشخیص بدهم این کارشناس در این مسائل اعلم است، او که قطعا نظر دادنش صحیح است، قولش هم برای من حجت است. چرا حجت نباشد؟ سیره عقلائیه است که رجوع می‌‌کند غیر خبره به خبره در مسائلی که نیاز به کارشناسی دارد.

**اشکال سوم: اگر بنا بر فرمایش آقای سیستانی، نظر مجتهد در فروعات کثیر السفر برای عوام اعتباری نداشته باشد، در معظم ابواب فقه هم اعتباری ندارد**

و لذا ما با فرمایش آقای سیستانی هم موافق نیستیم که فرمودند تشخیص این‌که حد کثرت سفر چیست، حد توطن چیست، ‌این‌ها اعتباری ندارد برای عوام و مجتهد نظر خودش را می‌‌گوید و عوام اگر اعتماد دارند عمل کنند. خب اگر این‌جور باشد که معظم ابواب فقه همین است. شما در بحث خمس یک سری اختلاف‌تان این است که فائده صدق می‌‌کند یا نه. این مجتهد می‌‌گوید فائده صدق می‌‌کند خمس دارد مجتهد دیگر می‌‌گوید فائده صدق نمی‌کند خمس ندارد. یا در بحث ضمان، ‌در بحث قصاص خیلی از اختلاف‌ها سر این است که این مجتهد می‌‌گوید این آقا ضامن است چون عرفا صدق می‌‌کند او اتلاف کرده مال شما را و لکن مجتهد دیگر می‌‌گوید اتلاف صدق نمی‌کند. خب اکثر اختلاف‌ها در فقه، ‌حالا بخشی زیادی از اختلاف‌ها در فقه روی تشخیص انطباق عناوین بر این مسائلی است که مورد بحث است. اگر ما بخواهیم بگوییم تشخیص موضوع ربطی به مجتهد ندارد یعنی نظر مجتهد اعتبار ندارد، (‌مقصود این است)، خب خیلی از مسائل فقه را باید از اعتبار بیندازیم.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که ما معتقدیم این مجتهد در این مسأله اعمال نظر و کارشناسی کرده، کوتاهی نکرده، استدلال‌های طرفین را شنیده و نظر داده.

[سؤال: ... جواب:] مثلا در همین بحث اسکناس بحث این است که آیا صدق می‌‌کند اداء الخمس با دادن چک؟ یک چک بکشیم بدهیم به یک سید، ‌صدق می‌‌کند اداء کردیم سهم سادات‌مان را؟ خب مجتهد می‌‌گوید اگر این چک سند است صدق نمی‌کند. شما می‌‌گویید من قبول ندارم نظر شما را، خب نظر کارشناسی او این است که صدق نمی‌کند به صرف دادن چک در وجه حامل به این سید فقیر که شما خمس‌تان را اداء‌ کردید یا چک بکشید به کسی هدیه بدهید، می‌‌گوید صدق نمی‌کند که قبض دادید تحویل دادید هدیه را به طرف مقابل؛ سند آن را تحویل دادید.

[سؤال: ... جواب:] حالا بحث کثرت سفر را مطرح کردید آن را هم بگویم. خود این‌که در روایت دارد اربعة یتمّون فی سفر کانوا او فی حضر البرید و الاشتغال و الراعی، بعد فرمود لانه عملهم. عملهم را حالا هر چی معنا کنید، لانه شغلهم لانه یتکرر منهم، حالا هر چی، ‌فقیه می‌‌گوید من به عنوان کارشناس می‌‌گویم سه روز در هفته اگر بروی صدق می‌‌کند لانه عملهم، یک روز بروی صدق نمی‌کند. یک فقیه دیگر مثل آقای تبریزی می‌‌فرماید یک روز در هفته هم بروی صدق می‌‌کند.

[سؤال: ... جواب:] اگر عرف می‌‌فهمد پس چرا این همه اختلاف دارند بزرگان ما. فرض این است که نیاز به اعمال دقت دارد. و الا این مجتهدی که بارها روی این مسأله فکر کرده باز می‌‌بینید که دو نفر با هم اختلاف دارند، هر دو هم مجتهد هستند، هر دو هم در این مسأله می‌‌خواهند عرفی نظر بدهند، بعد شما انتظار دارید مردم عادی بطور واضح مطلب را بفهمند؟ شبهات مفهومیه مستنبطه مثل مفهوم غنا یا مفهوم قبض یا مفهوم اداء دین یا مفهوم کثرت سفر، ‌این‌ها نیاز به اعمال کارشناسی دارد.

اما برویم سراغ شواهد قائلین به این‌که اوراق نقدیه مال هست بعد شواهد مخالفین که عمدتا یک شاهد هست عرض می‌‌کنیم.

چند شاهد را ذکر کردیم:

شاهد اول این بود که اگر دولت اسقاط کند اسکناس را از اعتبار یا اسکناس نزد شما تلف بشود، بآن‌کها ملزم نیستند که معادلش را به شما پرداخت کنند. البته در اسقاط تاریخ می‌‌گذارند مثلا شش ماه می‌‌توانید پول‌هایی که اسقاط شده بیاورید بانک، معادلش را بگیرید اما بعد از شش ماه دیگه حقی ندارید. این معلوم می‌‌شود که مال است نه سند طلب شما از دولت. این شاهد اول بود که ما اشکال کردیم.

شاهد دوم این بود که عرف دادن پول را مصداق اداء دین می‌‌داند و بریءالذمة می‌‌داند بدهکار را در حالی که اگر سند بود مثل چک در وجه حامل بود، به صرف پرداخت چک در وجه حامل به طلبکار عرف نمی‌گوید که شمای بدهکار بریءالذمة شدید و الا اگر چک دست این طلبکار از بین برود شما باید یک چک دیگری بدهید. که این را هم بحث کردیم.

**شاهد سوم بر این‌که اوراق نقدیه مال هستند نه سند: اگر این اوراق سند بودند طلبکار ملزم به قبول این اوراق نبود**

شاهد سوم این است که گفته می‌‌شود که طلبکار اگر به او چک بدهند ملزم نیست قبول کند. حالا طلبکار ناشی از قرض باشد، ناشی از بیع نسیه باشد طلبکار شده یا ناشی از اتلاف مالش باشد. شما اگر بزنید سهوا یا عمدا مال کسی را تلف کنید بعد به او چک بدهید می‌‌گوید من چک قبول نمی‌کنم اما اگر پول بدهید نمی‌تواند بگوید من پول قبول نمی‌کنم. گفته می‌‌شود که این نشان می‌‌دهد که فرق بین پول و سند مثل چک این است که پول مال است و این کسی که مالش تلف شده وقتی به او پول را می‌‌دهی او نهایت مطلوبش را به او اداء‌ کردی در حالی که اگر پول سند بود مثل چک در وجه حامل می‌‌شد دیگه قبول می‌‌توانست از شما نکند و بگوید من پول می‌‌خواهم.

**اشکال: نکته امتناع طلبکار از قبول سند، سندیت آن نیست بلکه متعارف نبودن است و لذا اگر قبول یک مال (مانند یک خروار پول خرد) متعارف نباشد، طلبکار می‌تواند امتناع کند**

به نظر ما این شاهد هم قابل مناقشه است. در اداء بدهی آنی که رائج هست در اداء‌، عقلاء ‌می‌گویند باید طلبکار قبول کند. و لذا می‌‌گویند نقد رائج. چرا؟‌ می‌گویند چون متعارف پرداخت به نحو نقد رائج است. اگر بدهکار شما به شما دلار بدهد به جای این مالی که تلف کرده می‌‌توانید شما بگویید من دلار نمی‌خواهم من نقد رائج می‌‌خواهم. نکته این‌که طلبکار می‌‌تواند اباء کند از پذیرش چک که سند است ولی از پذیرش پول نقد نمی‌تواند امتناع کند نکته‌اش این نیست که پول سندیت ندارد مالیت دارد، ‌مال هست نه سند مال. نه، ‌نکته‌اش این است که اداء متعارف دین به همین نحو است. چون متعارف همین است که پول رد و بدل می‌‌شود. و لذا اگر چک‌های تضمینی هم که خود دولت می‌‌گوید سند است نه پول، حالا آن چک‌هایی که چک‌های بانکی بود یا چک بین بانکی بود که سند است، ‌بیاید به شما که طلبکارید بدهد که هیچ هزینه‌ای برای شما ندارد شما نمی‌توانید قبول نکنید. چیزهایی که متعارف است رد و بدلش در عقلاء یک بلد، به نظر می‌‌رسد که طلبکار نتواند امتناع کند از قبول آن و لو سند باشد اما یک سندی است که متعارف است رد و بدل آن.

همین کارت‌به‌کارت کردن. شمای بدهکار کارت می‌‌کشید می‌‌رود به حساب طلبکار. ذمه شما که برئ می‌‌شود و لو از باب این توجیه که حواله شرعیه است. یعنی شما که بانک بدهکار به شما هست حواله می‌‌دهید طلبکار خودتان را به بانکی که بدهکار خودتان است. می‌‌گویید بعد از این شما که از من طلبکار بودید دیگه از من طلبکار نیستید از بانک طلبکارید. می‌‌شود توجیه کرد از نظر فقهی کارت‌به‌کارت کردن را بر اساس حواله. اما در حواله که ملزم نیست طلبکار شما حواله را بپذیرد می‌‌تواند بگوید من حواله را قبول نمی‌کنم پول نقد می‌‌خواهم. اما کارت‌به‌کارت را نمی‌تواند قبول نکند. چرا؟‌ برای این‌که متعارف است. این‌که ما شاهد بگیریم بگوییم چون طلبکار شما که زدید شیشه خانه‌اش را اشتباها یا عمدا شکاندی وقتی به او یک بسته اسکناس ده هزار تومانی بدهید او باید قبول کند ولی چک وجه حامل را ملزم نیست قبول کند این را شاهد بگیریم بر این‌که فرق‌شان این است که اسکناس خودش مال است نه سند مال ممکن است کسی اشکال کند بگوید فرق‌شان این است که اداء دین با پرداخت اسکناس متعارف شده. دیگه چه کار می‌‌خواهد بکند؟‌ برود طلا بگیرد بدهد به شما؟ ‌این متعارف است؟ این‌که متعارف نیست. متعارف همین است که اسکناس باشد و لو سند باشد. و لذ این شاهد اگر بخواهد شاهد علمی باشد بر این‌که اسکناس سند نیست بلکه خودش مال است قابل مناقشه است.

[سؤال: ... جواب:] بله اتفاقا ما هم همین را عرض می‌‌کنیم که شما می‌‌فرمایید که گاهی تحویل گرفتن پول غیر متعارف است. یک مبلغ کلانی است این هم رفته برای این‌که دل این طلبکار را بسوزاند و اذیتش کند (مثل آن جانی که محکوم شده بود به پرداخت چند شتر، آن اوائل انقلاب رفته بود شتر خریده بود آورده بود جلوی دادگستری می‌‌گفت بیایید این شترها‌یتان را تحویل بگیرید. دنبال انتقام‌جویی بود) حالا این بدهکار که محکوم شده بدهیش را بدهد مثلا پانصد ملیون، رفته اسکناس‌های پانصد تومانی پیدا کرده بعد یک وانت هم کرایه کرده فرستاده دادگستری بفرمایید این را تحویل بگیرید، ‌مبلغ پانصد ملیون. حالا چند روز بشمارند چقدرش درست است، چقدرش گوشه ندارد. خب قبول نمی‌کند، بدهکار نمی‌تواند الزام کند چون متعارف در بلد، این نیست. با این‌که این مال است اما چون متعارف نیست طلبکار می‌‌تواند امتناع کند. پس این شاهد هم اشکال دارد.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر در اداء دین در سیره عقلاء این است که به نحو متعارف باشد نه به نحو غیر متعارف. رفته از متکدیان شهر پنج تومانی‌هایشان را جمع کرده شده مثلا صد تا گونی، آورده درب خانه این طلبکار. حالا فرض کن طلبکار قرض هم نداده که بگوید اسکناس ده هزاری به تو قرض دادم همان را بده. او که نمی‌تواند این‌جوری بگوید. ولی اصلا فرض کنید قرض هم نیست‌، مالش را تلف کرده، ‌ماشینش را از بین برده. طلبکار می‌‌گوید این چه وضع پرداخت بدهی است؟ مثل آدم حسابی اداء کن دینت را. سیره عقلائیه است. ... ملزم نیست قبول کند طلبکار و الا اگر قبول کرد که ما اشکالی نمی‌کنیم. ملزم نیست چون خلاف متعارف است این نوع اداء دین.

**شاهد چهارم: اگر ارزش اوراق نقدیه زیاد شود، بدهکار حق ندارد فقط به مقدار قدرت خرید یوم القرض، به طلبکار بدهد**

شاهد چهارم بر این‌که اوراق نقدیه مال هستند این است که اگر سند باشد، حالا آمد یک حادثه معجزه‌آسایی پیش آمد پول ایران به جای ارزان شدن گران شد، تا حالا مثلا یک ملیون می‌‌دادید صد دلار می‌‌گرفتید حالا یک ملیون می‌‌دهید دویست دلار می‌‌گیرید، ‌شما تلف کردید مال یک شخصی را آن وقتی که صد دلار بود، ‌اگر این سند آن قدرت خرید است، شما می‌‌توانید بگویید من قدرت خرید شما را به اندازه صد دلار یا به اندازه فلان مقدار طلا تلف کردم، بدهیم کارشناس تعیین کند، ‌من به اندازه فرض کنید ده گرم طلا که قدرت خرید داشتید سندش یک ملیون تومان پول بود او را تلف کردم، ضامن سند نیستم که، بیا برویم ده گرم طلا برایت بخرم یا صد دلار برایت بخرم. بعد می‌‌روید با پانصد هزار تومان (نصف یک ملیون) همان ده گرم طلا یا صد دلار را می‌‌خرید به او می‌‌دهید. با این این‌که پول سند است، سند آن قدرت خرید یا سند آن مقدار طلای بانک مرکزی است و این آقا از شما آن ذخیره و آن قدرت خرید را طلبکار است باید استدلال شما قانع‌کننده باشد در حالی که هیچکس نمی‌پذیرد از شما.

تورم را حساب می‌‌کنند مردم می‌‌گویند پول خودم بود، آن وقتی که یک ملیون را از من تلف کردی بیست سال قبل، من می‌‌توانستم که فرض کنید یک ماشین بخرم الان به من همان یک ملیون را می‌‌دهی؟ ماشین شده صد ملیون. این را عقلاء امروز قبول می‌‌کنند از شما ولی عکسش را قبول نمی‌کنند که اگر قدرت خرید پول افزایش بکند یک منتی هم سر طرف بگذاری. می‌‌گوید یک ملیونِ من بود، یک ماه پیش تلف کردی، قدرت خریدش بود ده گرم طلا، خب یک ملیونِ من قدرت خریدش رفته بالا شده معادل با خرید بیست گرم طلا، ‌یعنی چی که شما می‌‌گویی نه، آن سند قدرت خرید ده گرم طلا بود همان را می‌‌دهم. این ظلم فاحش است، هیچکس قبول نمی‌کند از شما.

[سؤال: ... جواب:] چک صد ملیون سند صد ملیون است نه سند فلان مقدار طلا. اما خود پول صد ملیونی سند پول صد ملیونی است که خودش صد ملیون است.

**اشکال: اوراق نقدیه سند قدرت خرید در یک زمان خاص نیست بلکه سندی است بر قدرت خرید به شکل شناور که در هر زمان این قدرت خرید، متغیر است**

ممکن است کسی با این‌که شاهد، ‌شاهد قوی به نظر می‌‌رسد بگوید نه، این باز جواب دارد. جوابش این است که این یک ملیون سند یک قدرت خرید سیال است. یعنی چی؟ یعنی تابع این است که در هر زمان و لو تعارف خارجی این است که این یک ملیون را می‌‌گیرند چقدر طلا می‌‌دهند. یعنی سند یک ذخیره و قدرت خرید شناور. مثل این‌که چک بکشی در چک ننویسی، اگر همچون قانونی باشد که در چک ننویسی یک ملیون تومان در وجه حامل، ‌بنویسی قیمت یک ماشین پراید صفر کیلومتر در وجه حامل، ‌اگر همچون چیزی باشد، ‌اگر هر زمانی که این چک را ببرد، ‌محاسبه کنند بگویند قیمت خرید پراید امروز مثلا بیست ملیون است، یک ساعت دیگر چهل ملیون است، دو ساعت دیگر شصت ملیون است. این سیال است. ممکن است کسی هم بگوید اسکناس یک ملیونی هم سند یک قدرت خریدی است که سیال است تابع نرخ روز بازار است.

**پاسخ: این توجیه، خیلی بعید است**

و لکن انصافا این‌ها خیلی بعید است. چون این شواهد نشان می‌‌دهد که این‌ها مالیت است.

تامل بفرمایید شاهد آخر را هم که شاهد پنجم است هفته آینده عرض می‌‌کنیم که امروز دیگه پول هیچ پشتوانه‌ای قانونا ندارد بلکه بنیه اقتصادی هیچ حد و مررزی از نظر اقتصادی نمی‌شود برایش تعیین کرد و چه بسا همین هم نیست. دولت‌ها پول چاپ می‌‌کنند به نام استقراض از بانک مرکزی تا این کسری بودجه‌شان را تامین کنند، ‌اصلا پشتوانه‌ای ندارد. حالا چی؟ ‌حالا می‌‌توانید بگویید سند مال است نه خودش مال است؟

این را هم تامل بفرمایید تا هفته آینده بحث کنیم.

**جلسه 21-74**

**چهار‌شنبه - 22/12/97**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که اوراق نقدیه، اسکناس‌ها، مال هستند و احکام مال را دارند یا سند هستند؟

**نزاع در مالیت و سندیت اسکناس، مانند نزاع در کوپن می‌باشد**

برای این‌که تشبیه کنیم اسکناس‌ها را به یک موردی که آن هم مورد نزاع هست بین فقهاء، مثال زدیم به کوپن‌ها که اختلاف بود بین بزرگان. برخی می‌‌گفتند سال هم بر کوپن بگذرد خمس ندارد مثل آقای سیستانی. یک بسته کوپن گرفتید، بن خرید کالا، سال رسید، در بازار همین کوپن را از شما می‌‌خرند، برخی از جمله‌ آقای سیستانی فرمودند خمس ندارد چون این مال نیست؛ یک سندی است به دست شما دادند که از نظر دولت، شما قدرت خرید دارید که بروید این کالا را که اعلام می‌‌کنند با این مبلغ ارزان خرید کنید، سند قدرت خرید شما و سند تعهد دولت به این قدرت خرید شما این کوپن است. اما برخی مثل مرحوم استاد می‌‌فرمودند نخیر، این کوپن‌ها در بازار خرید و فروش می‌‌شود، قیمت‌گذاری می‌‌شود، چه فرق می‌‌کند با تمبر؟ اگر تلف هم بشود دیگه دولت ملزم نیست جایگزین به شما کوپن جدید بدهد.

**اختلاف نظر در مقام، ناشی از اختلاف در تشخیص نظر عرف نیست بلکه نظر اقتصاددان بر اساس علم اقتصاد است نه کشف نظر عرف**

در اوراق نقدیه و لو مشهور فقهاء معتقدند اوراق نقدیه مال هست و مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی که می‌‌فرمود سند مال است در زمان خودش می‌‌فرمود اما بالاخره این اختلاف مطرح می‌‌شود و بحث می‌‌شود که عرض کردیم این‌که برخی از جمله مرحوم آقای مطهری اصرار دارند (غیر از ایشان هم برخی اصرار دارند) که بگویند این اختلاف را واگذار کنید به کارشناس‌ها، شما که اعرف نیستید به این نکات اقتصادی تا کارشناس‌های اقتصاد. عرض کردیم این درست نیست. برای این‌که ما دنبال گمشده‌های خودمان می‌‌گردیم، ‌کارشناس‌های اقتصاد دنبال گمشده‌های خودشان می‌‌گردند. آن‌ها دنبال این هستند که منشأ ثروت ملت‌ها چیه، چه چیزی مهار می‌‌کند تورم را، چه چیزی افزایش می‌‌دهد تورم را، ‌ما دنبال این هستیم که آیا احکامی که شارع بیان کرده در روایات، بر این اوراق نقدیه بار می‌‌شود به عنوان یک مال؟ صدق می‌‌کند با پرداخت او اداء دین؟ صدق می‌‌کند با اداء او قبض؟ صدق می‌‌کند با نگهداری او که ما فایده بردیم و باید خمس بدهیم؟ و هکذا. آیا اگر من به شما یک ملیون تومان بیست سال قبل قرض دادم، ‌امروز شما بیایید به من یک ملیون بدهید با این‌که ارزش آن کمتر شده صدق می‌‌کند اداء دین؟ ما دنبال این بحث‌ها هستیم. اگر هم مطالبی را از اقتصاد نیاز بود که بدانیم برای استنباط این احکام باید برویم و سؤال کنیم و اطلاع پیدا کنیم. این‌طور نیست که اگر به ما بگویند ما نفهمیم. آنچه که آن‌ها می‌‌فهمند بعد از فحص و بررسی ما هم می‌‌فهمیم و مطالبی را ما مد نظر داریم که آن‌ها مد نظر ندارند: صدق عرفی عناوینی که موضوع احکام است در روایات. چطور ما کارشناس نیستیم، ‌آن‌ها کارشناس هستند؟

اما این‌که اگر فقیه به نتیجه رسید فتوی داد عوام باید از او تقلید کنند، ‌چون فرض این است که او در مجموع آنچه اظهار نظر کرده اعلم از دیگران است، یک بخشش ظهور عرفی است، ‌یک بخشش روایات است و نصوص است. همه این‌ها را کنار هم گذاشته و اظهار نظر می‌‌کند. و اصلا خیلی از ابواب فقه همین است.

**مانحن‌فیه مانند لقاح مصنوعی است. تشخیص این‌که مادر صاحب تخمک است یا صاحب رحم، معنا ندارد که بر عهده پزشک باشد**

یکی از مواردی که مورد بحث است این است که در تلقیح مصنوعی که تخمک را از یک زن می‌‌گیرند و در رحم زن دیگر می‌‌کارند، حالا و لو بعد از این‌که با اسپرم مرد بیرون رحم تلقیح بکنند و بشود نطفه ملقحّه، در رحم زن می‌‌کارند، تخمک از یک زن اجنبیه است و نطفه از شوهر این زن است که در رحم او این نطفه را می‌‌کارند، ‌بعد او فرزند بدنیا می‌‌آورد، ‌خب مادرش کیه؟ بله تشخیص عرفی است اما این‌که اختلاف هست بین فقهاء، برخی مثل مرحوم آقای خوئی، استاد، ‌در معاصرین جناب آقای وحید می‌‌گویند مادر همین صاحب رحم هست. ان امهاتهم الا اللآئی ولدنهم مؤیدش هست. برخی می‌‌گویند مادر صاحب تخمک هست. برخی هم مثل آقای سیستانی احتیاط می‌‌کنند. برویم از کی بپرسیم؟ برویم از پزشک بپرسیم که مادرش کیست؟ پزشک می‌‌گوید ما تخمک را از آن زن اول برداشتیم در رحم این زن دوم کاشتیم، ‌امروز هم از زایشگاه اطلاع دادند که این نوزاد بدنیا آمد، ‌نبضش را هم گرفتیم، ضربان قلبش را هم بررسی کردیم دیگه از ما چی می‌‌خواهید گزارش بدهید به شما؟ می‌‌گوییم نه، شما کارشناسید، ‌به ما بگویید مادر این نوزاد کیست؟ اصلا جواب می‌‌دهند به شما؟ آن پزشک با آن دربان بیمارستان در این جهت فرق می‌‌کند؟ خب بروید از دربان بپرسید. دربان می‌‌گوید حاج آقا! وقت گیر آوردی آمدی از من می‌‌پرسی مادر این نوزاد کیه؟ تخمک از آن زن اول گرفتند در رحم زن دوم کاشتند، باز هم می‌‌گویی مادرش کیه. باید یک کارشناس بشود اینجا.

**در مواردی هم که شبهه مفهومیه نیاز به کارشناسی ندارد (مانند شبهه مفهومیه صدق آب مطلق)، ابتداء فقیه برای عرف عام موضوع را توضیح می‌دهد، بعد عرف نظر می‌دهد**

این‌که قیاس کنیم [بگوییم] در شبهات مفهومیه صدق آب مطلق مگر فقیه نظر می‌‌دهد؟ خب مگر بناء است همه شبهات مفهومیه یکسان باشد؟‌ بله، شبهات مفهومیه‌ای هست که نیاز به کارشناسی ندارد. مثل همین که عرض کردیم این لیوان آب را یک قاشق نمک در او بریزیم هم بزنیم، عرف عام باید این را نظر بدهد که آب مطلق هست یا آب مطلق نیست. منتها فقیه برای عرف عام توضیح می‌‌دهد، فقیه به عرف عام می‌‌گوید که آب مطلق را معنا کنید، معنایش این نیست که خلیط ندارد. نه، ‌آب مطلق آنی است که به عرف اگر بگوییم این آب نیست، زیر بار نرود، اگر بگوییم این آب است، تایید کند؛ ممکن است خلیط هم داشته باشد. تا این را نگوییم به عرف، این شیر آب لوله‌کشی هم که باز می‌‌شود و کلر دارد، ‌مردم سؤال می‌‌کنند این آب مطلق است یا مضاف، چون کلر در آن هست می‌‌گویند مخلوط شده با شیء دیگری. توضیح بدهیم ضابط را، فقیه به مردم می‌‌گوید، ‌آب مطلق آبی است که عرفا اگر کسی بگوید این آب نیست پذیرفته نمی‌شود ولی اگر بگویند این آب است پذیرفته می‌‌شود. این را دست عرف می‌‌دهیم. اما دیگه این یک لیوانی که یک قاشق نمک در او ریختیم و هم زدیم، ‌آیا این صحیح است بگوییم آب نیست؟ بگوییم آب هست؟ بله، این نیاز به کارشناسی جدیدی ندارد. و لذا فقیه هم می‌‌شود مثل عرف عام، ‌نظرش با نظر عرف عام هیچ فرقی نمی‌کند‌، هیچ امتیازی ندارد.

ولی برخی از موضوعات هست، نیاز به کارشناسی دارد. و کارشناسی که بتواند احکام فقهی و عناوین آن را با این موضوع تکوینی با هم بررسی کند، فقیه است که هم نظر عرفی دارد و هم نظر شرعی روایی دارد. این‌ها را با هم ملاحظه می‌‌کند و نظر می‌‌دهد. و الا راه دیگری ندارد برای تشخیص این عناوین.

**مرحوم امام: بر فرض خمس ملک امام زمان علیه السلام باشد، احراز رضای حضرت توسط فقیه اعتباری برای مقلدین ندارد چون احراز رضای حضرت نیاز به کارشناسی ندارد**

امام قدس سره در مورد خمس یک اشکالی کردند، ‌آنجا هم ما همین را عرض کردیم. در مورد خمس، امام فرمودند که من معتقدم که خمس ملک هیچکس نیست، ملک امام زمان هم نیست؛ ولایتش با امام زمان بوده و در عصر غیبت در طول ولایت امام زمان، ‌ولایتش با فقیه عادل است. طبق تشخیص خودش که آیا مصلحت هست که این خمس را در چه راهی مصرف کنید تصمیم‌گیری می‌‌کند. تشخیص مصلحت. مصلحت می‌‌بیند که خمس را بدهد به زلزله‌زده‌ها، ‌بدهد به افرادی که جنگ‌زده هستند، فقیرند، هر کاری مصلحت می‌‌داند می‌‌تواند انجام دهد.

بعد فرموده اینی که آقایان می‌‌گویند باید احراز کنیم رضای امام علیه السلام را و ما احراز می‌‌کنیم امام زمان علیه السلام راضی است که در حوزه‌های علمیه مصرف بشود:

اولا:‌ این جزاف است. با وجود این همه فقیر شیعه در نقاط مختلف جهان ما احراز می‌‌کنیم امام زمان راضی است که ما سهم امام را بگیریم به طلبه‌ها شهریه بدهیم؟ ما احراز نمی‌کنیم.

این مطلب اول. مطلب دوم: ایشان فرموده حالا بر فرض ما احراز کنیم، ‌چه اعتباری برای مقلدین ما دارد؟ مقلدین ما چه جور اکتفاء بکنند به این‌که طبق نظر ما بیایند سهم امام‌شان را بدهند، خرج حوزه‌های علمیه بشود؟ می‌‌گوییم آقا! احراز کردید رضای امام را؟‌ مقلد می‌‌گوید نه، ‌مرجع تقلید من گفت. مرحوم امام رضوان الله علیه در کتاب البیع در ذیل بحث ولایت فقیه، فرمودند که مگه این کارشناسی فقه است؟ خب مرجع تقلید احراز رضای امام کرد، ‌چه ربطی به مقلد دارد؟

**اشکال: احراز رضای حضرت اجتهادی و نیاز به کارشناسی دارد**

آنجا هم ما این را عرض کردیم که وقتی احراز رضای امام شده اجتهادی و نیاز به کارشناسی دارد، ‌چرا نظر مجتهد معتبر نباشد؟ رجوع به اهل خبره می‌‌کنیم. بله، اگر یک مقلدی بگوید من خودم احراز کردم رضای امام در چیز دیگری است، اگر واقعا احراز بکند، ‌بدون تقصیر در مقدمات، برود در همان راهی که احراز می‌‌کند رضای امام را مصرف کند. ما حرفی نداریم.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره امام زمان ‌که حاضر [ظاهر] نیست، ‌غائب است باید از مجموع روایات، ‌از مجموع مذاق‌های شارع کشف کنیم رضای امام زمان علیه السلام در چیست. پس نیاز دارد به کارشناسی. اگر مردم نظر کارشناس که فقیه است اعتبار نداشته باشد برای‌شان پس چه کار کنند؟

**اساسا اگر نظر فقیه در اینگونه موارد معتبر نباشد، مردم متحیر می‌شوند چون فکرشان به خیلی از ارتکازات نمی‌رسد**

و ما یک سؤال می‌‌کنیم از این آقایان‌ که می‌‌گویند نظر فقیه در اینگونه موارد اعتبار ندارد، حالا امام در خصوص احراز رضای امام زمان علیه السلام فرمود که حکم شرعی نیست، ‌ولی آقایان دیگر که در همین موضوعات فقهی این اشکال را می‌‌کنند مثل همین بحث اسکناس که آیا سند است یا مال است، یا آن بحث مادر که صاحبة البویضة است یا صاحبة‌ الرحم، می‌‌گوییم اصلا فقیه قولش معتبر نیست، چه کار کنیم؟ به رای عمومی بگذاریم؟ رفراندوم برگزار کنیم؟ اکثر مردم به آن‌ها این طرف را بگویی می‌‌گویند شاید، آن طرف را بگویی می‌‌گویند شاید. فکر نکردند، فکر‌شان نمی‌رسد به خیلی از ارتکازات و شواهد ارتکازی. یک کارشناس بیاید آن شواهد ارتکازیه را بیاورد کنار هم می‌‌گذارد، آن شواهد ارتکازیه را از لابلای ارتکازات مردم آن شواهد را می‌‌آورد، بعد نتیجه‌گیری می‌‌کند. البته نیاز به کارشناسی دارد، ‌ممکن است یک کارشناس دیگر بیاید شواهد دیگری بیاورد بر ادعای مقابل، خب دیگه مثل همه موارد، باید آن وقت ببینم کدام‌ها کارشناس‌تر هستند، ‌باید طبق سیره عقلائیه طبق نظر او عمل کنیم.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! فرض این است که آن کارشناس دیگر فقیه است یا یک کارشناس اقتصادی؟ او اصلا دنبال این اهداف اقتصادی است، او برایش مفهوم عرفی اداء دین، مفهوم عرفی أقبضه، مهم نیست. او اصلا برایش این‌ها مهم نیست. اگر واقعا با توجه به این مطالب، واقعا نظرش این باشد که بله، صدق می‌‌کند با کارت‌به‌‌کارت کردن اداء دین، ‌صدق می‌‌کند تحویل دادن مال، و نظرش این است، خب چرا آن نظر محترم نباشد؟ کسانی که به نظر خاصی نرسیده‌اند، ما می‌‌گوییم باید تابع یک نظر کارشناس باشند. البته ما معتقدیم کارشناسی که در این زمینه اعلم است [متبع است]. که اعلم در این زمینه هم باز همان ارتکاز عرف عام را باید معیار قرار بدهد نه نتائج اقتصادی را. کارشناس‌های اقتصاد دنبال مؤلفه‌های اقتصادی هستند؛‌ اصلا فکر نکردند یک لحظه در این مطالب. او دنبال این نیست که عرفا صدق قبض می‌‌کند یا نمی‌کند؛ او دنبال این است که آثار تورمی این امور را بررسی کند. دنبال چیز دیگری نیست.

راجع به این‌که اسکناس مال است یا سند مال، ما به نظرمان اسکناس مال هست. شواهد بر این مطلب را ذکر می‌‌کردیم، ‌رسیدیم به آخرین شاهد، او را هم بگوییم برویم سراغ شاهد قول مخالف.

**شاهد پنجم بر این‌که اسکناس مال است نه سند: اسکناس در عصر حاضر فاقد پشتوانه طلا و نقره است و لذا شبهه سند بودن در این عصر، بسیار ضعیف است**

شاهد پنجم که آخرین شاهد است این است که یک زمان به ازاء ده دینار ده مثقال طلا بود در بانک مرکزی عراق. حالا شاید هم مردم را فریب می‌‌دادند، ما چه می‌‌دانیم، ولی حالا ادعاء‌ این بود که عشرة دنانیر عراقیة، این رسیدش، پشتوانه‌اش ده مثقال طلا است در بانک مرکزی عراق. جا داشت که کسی بگوید حالا بررسی کنیم که شما ده دینار را که می‌‌دهید به دوستت به عنوان یک هدیه آیا عرفا احکام اداء مال را دارد یا یک سندی است؟ اگر ده دینار قرض دادی به کسی، ‌بعد از سال‌ها آن دینار را که می‌‌خواهد پس بدهد دولت می‌‌گوید دیگه این ده دینار‌ها پشتوانه‌اش به جای ده مثقال طلا، پنج مثقال طلا است، بحث کنیم که این آقا آن وقتی که ده دینار را از ما گرفت پشتوانه‌اش ده مثقال طلا است، حالا می‌‌خواهید ده دیناری را بدهد که پشتوانه‌اش پنج مثقال طلا است، آیا باید همان ده دینار را قبول کنیم یا باید بگویم بیست دینار بده. جا داشت که بحث کنیم که این مال است یا سند مال است این اسکناس. اگر مال است آن کاهش ارزشش را مقترض ضامن است یا ضامن نیست. بحث می‌‌کردیم.

اما امروز که دیگر پشتوانه واضحی اسکناس ندارد، دولت‌ها هم هیچ تعهدی به پرداخت رسید و پشتوانه به مردم ندارند، همین که هست، این اسکناس‌ها هست، می‌‌گذارید بانک، ‌بعدش هم معادل همین اسکناس را به شما پس می‌‌دهیم. در منزل هم تلف بشود هیچ چیزی به شما ملزم نیستیم بدهیم، ‌بسوزد ملزم نیستیم چیزی به شما بدهیم. عرف دیگه نظر استقلالی می‌‌کند به این اسکناس. دیگه فرق می‌‌گذارد بین این اسکناس و بین چک. ممکن است شما بگویید آقا! هم سند باشد، ‌هم مال، چک در وجه حامل سند است، دولت صادر کرده، ‌زیرش وزیر دارایی امضاء کرده چک وجه حامل را، ‌رسمی دولت. در بازار می‌‌چرخد هم سند است و هم عرفا مال شده. بر فرض جمع بکنید بین سند و مال و این هم قابل جمع است، اما اسکناس دیگه جنبه سندیتش محو شده و عرف احکام را بر او بار می‌‌کند و همین کافی است.

**سند نبودن اسکناس منافات با این ندارد که کاهش ارزش آن مورد ضمان باشد**

حالا ما نمی‌گوییم وقتی ثابت شد این اسکناس سند نیست، ‌مال هست، ‌کاهش ارزش آن مورد ضمان نیست، نه، برخی از معاصرین مثل صاحب کتاب قراءات فقهیة معاصرة در عین حالی که اصرار دارند که اسکناس سند نیست، ‌خودش مال است، (چون اصلا دیگه سندی ندارد، می‌‌گویید این ده هزار تومان سند چیست؟ سند قدرت خرید، قدرت خرید چی؟ اصلا نمی‌توانید راجع به آن ذو السند سخنی بگویید و لذا سند نیست، ‌خودش مال است) ‌در عین حال می‌‌گویند وصف ذاتی عرفی اسکناس قدرت خریدش است. این ده هزار تومان منفعت استعمالیه‌ای ندارد. نه قابل خوردن است، نه قابل پوشیدن است؛ فقط منفعتش در این است که وسیله مبادله کالا است. و لذا اگر این قدرت تبادل کالا با آن در او کم شد، این دیگه نقص وصف عینی است به نظر عرف در این اسکناس و این مورد ضمان است.

که این مطلبی است که قابل توجه است و باید بررسی کنیم ان‌شاءالله. می‌‌خواهم عرض کنم ما که می‌‌گوییم اسکناس مال است عرفا، ‌سند نیست، ‌منافات با این ندارد که آن وصف قدرت خریدش را هم عرف در نظر بگیرد. یعنی در واقع وقتی شما ده هزار تومان به من قرض می‌‌دهید، هم من ضامن آن ده هزار تومان بودنِ این هستم، هم ضامن قدرت خرید آن. بناء بر این نظری که مثل صاحب کتاب قراءات فقهیة معاصرة و برخی دیگر قائلند. این فرق می‌‌کند با آن مبنا که اصلا این اسکناس سند است برای قدرت خرید. آنی که می‌‌گفت این اسکناس فقط سند است برای قدرت خرید می‌‌گفت اگر گران هم بشود این اسکناس، یعنی اگر این ده هزار تومان قبلا با آن هزار دینار عراقی می‌‌دادند الان دو هزار دینار عراقی می‌‌دادند، او باید می‌‌گفت که شما ده هزار تومان قرض گرفتید، می‌‌توانید پنج هزار تومان پس بدهید چون ارزش پول ایران دوبرابر شد. اما طبق این نظر که اسکناس مال است، نخیر، ‌شما ضامن ذات این مال هم هستید، ضامن این ده هزار تومان هم هستید. ضامن قدرت خریدش هم هستید. یعنی اگر این ده هزار تومان قدرت خریدش هر چی زیاد بشود مهم نیست، شما باید پرداخت کنید ده هزار تومان را، ضامن ده هزار تومان هستید، باید ده هزار تومان را بدهید به طرف، ‌کمتر نمی‌شود. منتها این‌ها می‌‌گویند مثل صاحب کتاب قراءات فقهیة معاصرة وصفش هم که قدرت خرید آن هست، او را هم ضامنید. که این بحثی است که بعدا ان‌شاءالله می‌‌کنیم.

اما دلیل قول مخالف که می‌‌گوید اسکناس سند است که عرض کردیم در کتاب مرحوم آقای مطهری اول می‌‌گوید بعید نیست اسکناس سند باشد، مثل تمبر. که ایشان تمبر را واضح می‌‌گیرد برای خودش که سند است، سند آن طلبی که ما از دولت داریم که نامه ما را به مقصد برساند و این گواهی آن طلب هست که از دولت داریم.

[سؤال: ... جواب:] شاهد پنجم این شد که وقتی هیچ سند واضحی ندارد اسکناس پس عرف ما الیه ینظر می‌‌کند این اسکناس را، ‌نظر استقلالی می‌‌کند نه ما به ینظر که نظر آلی بکند. نظر استقلالی می‌‌کند به خود این اسکناس و او را مال می‌‌بیند. بر خلاف چک. چک را مرآت می‌‌بیند برای آن وجهی که در او نوشته شده. ... قدرت خرید یک چیز واضحی نیست که این سند بگویید شما مالک آن هستید؛ یک امر انتزاعی است. ... این‌جور نیست در عرف عام که شما ده هزار تومان را می‌‌گیرید در واقع عرف می‌‌گوید شما این مقدار قدرت خرید را به شما تملیک کردند. قدرت خرید یک امر انتزاعی است. آنی که قبلا بود می‌‌گفتند ده دینار سند ده مثقال طلا است، او امر عینی بود. اما الان می‌‌گویید ده هزار تومان سند قدرت خرید است. ‌قدرت خرید، چیه؟ یک امر انتزاعی است، ‌اصلا عرفا مالک نمی‌شود قدرت خرید را. یک امر انتزاعی است. و عرف هیچ لحاظ نمی‌کند او را که بخواهد اسکناس سند او باشد. و احکام مال را بر این اوراق نقدیه بار می‌‌کند کما سیأتی توضیحه.

**شاهد بر این‌که اسکناس سند است نه مال: پیشرفت تمدن بشری به سمت پول‌های دیجیتالی است. در این پول‌ها چیزی در خارج وجود ندارد که موضوع برای مالیت باشد**

اما دلیل قول مخالف:

این‌ها اولش که می‌‌گفتند که اسکناس اختراع شد به عنوان سند. راست هم می‌‌گویند. منتها این‌ها دل‌شان را خوش کردند به تاریخ گذشته. مثل آن پیرمردی که پشه را از صورت خودش نمی‌تواند دور کند، می‌‌گوید کجایی جوانی یادت بخیر. حالا اسکناسی که الان دیگه هیچ سندیت ندارد، مدام بگوییم کجایی اسکناس در آن زمانی که سند بودی برای ذخیره طلا و نقره در بانک مرکزی. دیگه گذشت آن زمان. آن دیگه به تاریخ پیوست. اما یک شاهدی الان ممکن است مطرح کنند. و آن شاهد بدی نیست، باید رویش فکر کرد. و آن این است که عملا آرام آرام تمدن بشریت دارد می‌‌رود به سمت پول‌های الکترونیکی و یا دیجیتالی. برخی از کشورها می‌‌گویند تا چند سال دیگه اصلا پول نیست در بین مردم. مردم فرهنگ‌شان شده یک کارتی می‌‌گیرند، دولت هم دیگه اسکناس چاپ نمی‌کند. اعتبار در حساب این‌ها هست که شما فلان مبلغ، ده هزار دلار، در حساب‌تان هست. در همه جا ضبط است، ‌در هر کامپیوتری بزنند، به اینترنت وصل باشد می‌آید که در حسابش هست. بعد می‌‌رود خرید می‌‌کند، ‌هر کاری می‌‌کند. اصلا اسکناسی دیگه ممکن است چاپ نشود. آن وقت شما چی می‌‌گویید؟ در آن شرائط می‌‌گویید من مالک چه چیزی هستم؟ اسکناسی وجود ندارد. یا همین الان این پول‌های دیجیتالی که اختراع شده (بیت‌کوین) اصلا در خارج نیست. این‌ها اختراع کردند، دولت هم نیست، ‌افرادی هستند اختراع کردند محدود، ‌قیمتش از یک دلار و دو دلار شروع شده، ‌الان رسیده حدودا شانزده‌ هزار دلار. حالا گاهی دچار کاهش می‌‌شود، ‌گاهی دچار ارتفاع می‌‌شود. و اصلا در بعضی از فروشگاه‌ها می‌‌توانند با همین اعتبار خرید کنند. اصلا پولی نیست در خارج.

گفته می‌‌شود که این دیگه فکر فقهاء را باید عوض کند. آن وقت دیگه آقای سیستانی می‌آید بگوید اصلا هیچ وقت دیگه قبضی رخ نمی‌دهد؟ پولی دست افراد نیست. این‌که ما به فقیر بگوییم که آقا! من این سهم سادات را ریختم به حسابت، ولی تا شما نروی از عابربانک کارت بکشی و این پول را دریافت کنی من هنوز سهم سادات به گردنم هست. این‌ها دیگه بر می‌‌افتد، ‌برای این‌که فقیر می‌‌گوید کدام پول، ‌پولی در کار نیست، ‌دولت دیگه پول چاپ نمی‌کند. من هم می‌‌روم از این حساب خرید می‌‌کنم. و هکذا. اینجا چی می‌‌گویید شما؟ غیر از این‌که ذهن‌تان باز می‌‌شود که پول سند است، این اسکناس‌ها سند یک ارزش اعتباری است. یک وجود اعتباری دارد پول که این اسکناس سند آن وجود اعتباری است.

[سؤال: ... جواب:] چیزی که وجود ندارد، مالک معدوم می‌‌خواهید بکنید مردم را؟ ... منفعت، موجود است به وجود عین. منفعت یعنی قابلیت انتفاع. به قول محقق اصفهانی موجود است به وجود عین. چه ربطی دارد به اینجا؟

[سؤال: ... جواب:] این اسکناس می‌‌شود سند یک ارزش اعتباری. شما داری یک ارزش اعتباری هستید. مالک یک ارزش اعتباری هستید. مدعی این را می‌‌گوید و این پول سند آن است. چه جور شما در کوپن دارای یک قدرت خرید این مرغ بودید، ‌کیلویی مثلا فلان مبلغ، بعد می‌‌رفتید این کوپن را نشان می‌‌دادید، مرغ را می‌‌خریدید، کیلویی مثلا نصف قیمت بازار، ‌این سند بود برای آن توانایی شما نسبت به خرید این جنس به نصف قیمت. اینجا هم این اسکناس سند این است که شما دارای آن ارزش اعتباری هستید، واجد آن ارزش اعتباری هستید که از آن تعبیر می‌‌کنند به ده هزار تومان.

**پول و سهام در عصر حاضر مانند هم هستند که هیچ مابازاء خارجی ندارند و صرفا یک امر اعتباری هستند و این برگه‌ها فقط سند آن اعتبار می‌باشند**

یک مثالی برای‌تان بزنم. چون این مثال‌ها ذهن را باز می‌‌کند و برخی از اشتباهات هم روشن می‌‌شود:

الان بحث بیع و شراء سهام مطرح است. فقهاء ما می‌آیند می‌‌رسند به مسائل مستحدثه، بیع سهام. در ذهن‌شان چیست؟ آقای خوئی می‌‌گویند بیع سهام صحیح است، ‌مرحوم آقای تبریزی هم اول می‌‌فرمودند صحیح است، ‌آقای سیستانی می‌‌فرمایند صحیح است. در ذهن‌شان چیست؟ ‌در ذهن‌شان از سهام، بیع سهم مشاع است از اعیان. می‌‌گویند من مالک این کارخانه هستم. این کارخانه هم اعیان دارد دیگه. این را سهام‌بندی می‌‌کنند. هزار سهم، بعد در بازار می‌‌فروشند. در واقع خریدار سهام می‌‌شود شریک من به نحو مشاع در اعیان. بعد می‌‌گویند چه اشکالی دارد؟ آن وقت فقهی که بحث می‌‌شود اولش اشکال این می‌‌شود که این غرری است. اینجا نوشته که ده سهم از سهام این کارخانه، خب سهام کارخانه چقدر است؟ و این سهامش چیه؟ ارزشش چقدر است؟ هیچی نمی‌دانید. این چه بیعی است؟ این بیع غرری است. این اولین اشکال.

و مهم‌تر از این: اصلا سهام ارزش‌گذاریش بر اساس اعیان نیست. خود آن مجوز شرکت، چه بسا ارزشش ده‌ها برابر ارزش آن اعیان باشد. حالا به تعبیر آقا آن برندش. نقل کردند که دو برادر بودند، ‌شریک بودند، به ارث رسید به آن‌ها یک شرکتی از همین لبنیات‌ها. یک برادر گفت هر چه که هست مال خودت، فقط این برند را من بر می‌‌دارم می‌‌روم کنار. آن برادر هم ساده بود، گفت باشه، ‌حالا یک اسم جدیدی می‌‌گذاریم رویش. ولی دیگه این زمین و این کارخانه و این ماشین‌‌آلات‌ها همه‌اش مال من است. اصلش هم این است دیگه. آن آقا برند را برد با یک شرکت دیگه‌ای که گمنام بود، ‌گفت من برند معروف هستم، بیا با تو شریک می‌‌شوم برند من را بزن روی آن محصول خودت. با این برند معروف محصولات آن شرکت گمنام رواج پیدا کرد. چون همه می‌‌روند فروشگاه، آن برند را می‌‌بینند. مشتری می‌‌رود از او خرید می‌‌کند. اصلا آن برادر دیگر که فریب خورده بود، عملا ورشکست شد. فقط ماند روی دستش یک مقدار زمین و یک آهن‌پاره.

سهام فقط آن زمین و آن آهن‌آلات نیست. بنده نمی‌خواهم بحث فقهی بکنم که بیع سهام صحیح است یا صحیح نیست. مرحوم آقای تبریزی وقتی ملتفت شدند که سهام قضیه‌اش فرق می‌‌کند با بیع سهم مشاع از اعیان، اشکال کردند در خرید و فروش سهام. بحث جدید باید باز بشود. و لذا اصلا سهام یک امر اعتباری است. اعتبار می‌‌کنند کل توانایی این شرکت، امتیازات این شرکت، این‌ها را در نظر می‌‌گیرند، یک سهام‌بندی می‌‌کنند‌، ثبت می‌‌کنند، ‌پذیره‌نویسی می‌‌کنند، ‌سهامش را عرضه می‌‌کنند به عموم برای خرید و فروش. این اصلا یک چیز جدیدی است. وجود اعتباری است سهام نه وجود عینی برای آن شرکت، ‌زمین‌های آن، کارخانه آن. اصلا خودش یک بحث جدیدی می‌‌شود.

یک آقایی رفته یک برندی را تهیه کره، قبل از این‌که افراد پول‌دار بیایند مجوز نمایندگی یک شرکتی را بگیرند به یک نام، بعد مجبور شدند کلی به این پول بدهند تا از او اجازه بدهند که این امتیاز را راضی باش از او استفاده کنیم، میلیاردها تومان پول می‌‌گیرد بخاطر این‌که ثبت کرده شرکت با این نام را، ‌با این‌که یک ریال پول هم در جیبش نیست. رفته حالا آشنا بوده، ‌وارد بوده، ‌کار حقوقی کرده بوده، ‌رفته ثبت کرده در اداره بازرگانی. آن‌هایی که سرمایه‌دار بودند، ‌از این نام می‌‌خواستند استفاده کنند دیدند ثبت شده به نام کس دیگر، ‌کلی باید التماس کنند پول به او بدهند تا بتوانند از امتیاز او استفاده کنند. یک چیز جدیدی است. به این می‌‌گویند وجود اعتباری. حالا حکم شرعیش چیه بماند. من عرضم این است که ادعایی که هست این است که ارزش اعتباری دارد پول و این اسکناس سند آن ارزش اعتباری است. و لذا روزی این اسکناس‌ها از بین می‌‌رود، ‌همه‌اش می‌‌شود کارت‌به‌کارت کردن. دیگه او که عین نیست که بگویید من مالک هستم، مالک چه چیزی هستید؟ مالک این کامپیوتر هستی که دور بیندازی معلوم نیست کسی بدارد؟ مالک چه چیزی هستید؟ یک امر اعتباری است. این را تامل بفرمایید.

ان‌شاءالله بعد از تعطیلات ما هفتم فروردین بحث فقه داریم اما چون دو جلسه در آن هفته بیشتر نیست، ‌در هفته بعد هم سه [دو] جلسه است، کلش را فقه صلات می‌‌گوییم، ‌دیگه بحث پول بماند برای بعد از تعطیلات فروردین. ببینیم نتیجه این بحث پول دنیا است یا آخرت، ان‌شاءالله آن موقع بیان کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 22-75**

**چهار‌شنبه - 21/01/98**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که ماهیت پول چیست؟ آیا خودش مالیت دارد یا سند هست برای مال؟ که برخی گفتند که پول چون پشتوانه دارد، هر کسی که واجد پول هست این سند این هست که مقداری از آن پشتوانه را مالک است. که این ثمرات فقهیه‌ای هم دارد که عرض خواهیم کرد.

**مروری بر شواهد چهارگانه مبنی بر این‌که اسکناس، مال است نه سند مال**

ما همان‌طور که مشهور قائل شدند عرض کردیم که پول عرفا سند نیست؛ خودش مال است و لو به تبع اعتبار معتبِر. مثل تمبر. شواهدی که بر این مطلب بود یکیش این بود که اگر الغاء بکند دولت اسکناس رائج را، ‌وقت می‌‌گذارد که برگردند در بانک اسکناس‌های الغاء شده را تحویل بدهند اسکناس‌های جدید بگیرند، ‌اگر وقت گذشت و کسی نیامد، دیگه حقی ندارد. در حالی که اگر سند حق بود، سند ملکیت یک مالی بود که نباید ملکیت این شخص نسبت به آن مال از بین برود.

شاهد دوم این بود که اگر تلف بشود این اسکناس‌ها و ثابت هم بتوانیم بکنیم که تلف شده، سوخته‌های او را نشان بدهیم باز دولت موظف نیست که جایگزین آن به ما اسکناس بدهد.

شاهد سوم این بود که کسی که بدهکار است، وقتی اسکناس را داد عرف می‌‌گوید بریءالذمة شدی و لو برگش در دست طلبکار تلف بشود. در حالی که با اداء سند مثل چک، ‌عرف نمی‌گوید که اداء بدهی شده. اگر چک در دست طلبکار تلف بشود و از بین برود، ‌بدهکار ملزم است چک دیگری بدهد یا پول نقد بدهد.

چهارمین شاهد این است که طلبکار وقتی اسکناس به او دادند ملزم است قبول کند در حالی که سند بخواهند به او بدهند، ‌چک به او بدهند، ‌سفته بخواهند به او بدهند می‌‌تواند قبول نکند.

**شاهد پنجم: اگر بعد از قرض، ارزش پول بالا برود، طلبکار حق مطالبه همان مقدار پول را دارد نه ارزش آن مقدار را**

شاهد پنجم این بود که اگر ارزش پول بالا برود مثل بعد از قبول قطعنامه که ارزش پول ایران دوبرابر یا بیشتر شد[[8]](#footnote-8) یعنی قبل از قبول قطعنامه هزاری را که می‌‌دادی پنج دلار می‌‌دادند مثلا ولی بعد از قبول قطعنامه ده دلار می‌‌دادند. ‌لازمه‌اش این است که شمایی که می‌‌گویید این اسکناس سند است من قبل از قبول قطعنامه از شما هزار تومان قرض گرفتم یا هزار تومان قرض کردم، در واقع یعنی این سند پنج دلار است، بعد از قبول قطعنامه پانصد تومان سند پنج دلار است اما بیایم به شما پانصد بدهم شما قبول نمی‌کنی می‌‌گویی من پولم هزاری بود پول خودم را پس بده، ‌در حالی که عرفی نیست بگویی که سند خودم را پس بده. شما مالک مالی هستی که رسیدش و پشتوانه‌اش پنج دلار بود، ‌الان بیا همان پنج دلار را بدهم، ‌یک مثقال طلا بود بیا یک مثقال طلا را به تو بدهم چه کار داری که الان هزار بدهی دو مثقال طلا را به شما بدهند. در حالی که عرف این را قبول نمی‌کند.

**شاهد ششم: در عصر حاضر، پول پشتوانه مشخصی ندارد**

شاهد ششم هم این بود که اگر هم در گذشته عرفیت داشته که بگوییم پول سند آن پشتوانه است، دیگه الان این عرفیت ندارد چون پشتوانه مشخصی دیگه پول ندارد. یک امور اعتباری، ‌توانایی یک دولت در انجام تعهدات و ارائه خدمات، شرائط اقتصادی، شرائط سیاسی، ‌این‌ها همه در کنار هم ارزش پول را تعیین می‌‌کند. و چه بسا دولت‌ها تابع پشتوانه نیستند، اصلا تابع توان اقتصادی کشور هم نیستند، چندین برابر بیش از توان اقتصادی کشور پول چاپ می‌‌کنند چون کسری بودجه دارند می‌‌خواهند کسری بودجه‌شان را از این راه جبران کنند، باید به کارمندان‌شان حقوق بدهند، باید به پیمانکارانشان پول بدهند، ‌پول ندارند، ‌بانک هم همین‌جوری پول نمی‌دهند، ‌دولت باید اعتبار تزریق کند، ‌دولت هم که نمی‌تواند همین‌جوری اعتبار تزریق کند، ‌باید از بانک مرکزی استقراض کند. استقراض از بانک مرکزی یعنی به بانک مرکزی می‌‌گوید پول چاپ کند، ‌بانک مرکزی هم پول چاپ می‌‌کند، ‌تزریق می‌‌کنند به جامعه، خود همین باعث تورم می‌‌شود.

و لذا به نظر ما واضح می‌آید که اسکناس فعلا خودش مال است نه سند مال.

**اشکال: در عصر حاضر بخشی از پول‌ها تبدیل شده به کارت‌های دیجیتالی**

بله، ممکن است کسی یک شاهدی ذکر کند در مقابل ما، بگوید حالا اگر یک زمانی اصلا پول نقدی از کار افتاد، ‌همه‌اش شد کارت‌های دیجیتالی، یک کارتی را صادر می‌‌کند بانک، می‌‌دهد دست شما، اصلا پولی به شما نمی‌دهد، ‌شما هر کجا خرید می‌‌کنی کارت می‌‌کشی، سوار تاکسی هم می‌‌شوی یک کارت‌خوان گذاشته آنجا کارت می‌‌کشی، به فقیر هم می‌‌خواهی کمک کنی یک کارت‌خوان گذاشته کنارش کارت می‌‌کشی، اصلا دیگه پولی رد و بدل نمی‌شود. یا مثل این پول‌های دیجیتالی، بیت کوین، که اصلا پولی در خارج نیست که از دو دلار قیمتش رسید به پنج هزار دلار یا گاهی کم می‌‌شود، الان شده چهار هزار دلار ظاهرا.[[9]](#footnote-9) گاهی کم می‌‌شود گاهی زیاد می‌‌شود. این‌ها چکار می‌‌کنند؟ در خارج که ما اسکناس نداریم به این نام، ‌با همین کار دیجیتالی، ‌اصلا بعضی از فروشگاه‌های بزرگ کالا می‌‌دهند با همین پول اعتباری.

**پاسخ: کلام در فرد حقیقی از اسکناس است. اگر فرد اعتباری برای اسکناس رایج بشود، آن‌وقت این شبهه مطرح می‌شود که آیا شارع این فرد اعتباری را امضاء کرده است یا نه؟**

بله، اگر واقعا این شرائط به وجود بیاید آن وقت می‌‌گوییم که مال اعتباری یعنی همانی که می‌‌گوید من این مال اعتباری را مالک هستم یعنی صد عدد بیت کوین یا یک ملیون ریال در کارتم موجودی هست، ‌ولی یک ملیون در خارج نیست. در واقع او می‌‌شود یک فرد اعتباری برای اسکناس. حالا فعلا فرد حقیقی اسکناس هست، عرف این را مال می‌‌داند. چه اصراری ما داشته باشیم که این مال نیست، ‌سند مال است؟

الان فرد اعتباریش رایج می‌‌شود، ‌آن وقت فقهاء بحث می‌‌کنند. همه هم که فقهاء مدرن نیستند که بگویند این‌ها هم مصداق مال است. نه، ‌فقهاء سنتی هستند، می‌آیند اشکال می‌‌کنند می‌‌گویند تا شد فرد اعتباری از کجا شارع امضاء کرده این را؟ همین بحث شخصیت‌های حقوقی برخی از بزرگان، ‌خدا رحمت کند مرحوم آقای هاشمی ‌اشکال می‌‌کرد می‌‌گفت به چه دلیل این شخصیت‌های حقوقی مورد امضاء شارع هستند؟ بله، حکومت بوده و یک شخصیت حقوقی است و اگر سرپرستان حکومت ولایت شرعیه داشته باشند آن‌ها به عنوان ولی حکومت تصرفات‌شان نافذ است اما یک گروهی جمع می‌‌شوند یک مؤسسه اعتباری تأسیس می‌‌کنند، ‌یک وقت می‌‌گویید این اشخاص مالک هستند که این شخصیت حقوقی نشد، اشخاص حقیقی مالک هستند. یک وقت می‌‌گویید نه، ‌این شخصیت حقوقی مؤسسه کذا مالک است و این هیأت مدیره به عنوان سرپرستان این موسسه معامله می‌‌کنند، عده‌ای از فقهاء اشکال می‌‌کنند می‌‌گویند این می‌‌شود یک نوع اعتبار، مگه این‌ها ولایت دارند بر همچون اعتباری؟ کی می‌‌گوید شارع امضاء کرده این را؟

**معامله سهام در مواردی که مابازاء خارجی ندارد، شبهه معامله با پول‌های اعتباری را دارد که معلوم نیست شارع این اعتباریات را امضاء کرده باشد**

آن وقت در همین فروش سهام هم همین اشکال را می‌‌کنند. می‌‌گویند سهام یک وقت این است که این کارخانه را می‌‌گویید یک سهم از هزار سهام از اعیان این کارخانه را می‌‌خواهید بفروشید، ‌خب بله این بیع اعیان مشترکه است. اما نه، هنوز چیزی نیست، ‌رفتید ثبت دادید شرکت را، سهام برایش تعیین کردید، ‌گفتید این شرکت ما هزار سهم دارد‌، بعد در روزنامه‌ها نوشتید که سهام این شرکت را می‌‌فروشیم، ‌رادیو و تلویزیون هم تبلیغ می‌‌کنند از شما، مردم هم اعتماد می‌‌کنند، ‌وعده هم که می‌‌دهید، ‌اعتماد می‌‌کنند می‌‌روند این سهام را می‌‌خرند. تازه از پولی که از فروش این سهام تهیه کردید می‌‌روید زمین آن شرکتی که تاسیس کردید می‌‌خرید ثبت سفارش می‌‌دهید. بعد از مدت‌ها یک شرکت در خارج [به وجود می‌آید]. که البته خود آن هم خیلی از موقع‌ها اعیان ندارد. افراد می‌آیند می‌‌گویند این شرکتی که ما سهامش را خریدیم کجاست؟ می‌‌بینند یک واحد آپارتمانی در فلان جای شهر شما اجاره کردید، ‌چهار تا کامپیوتر گذاشتید آنجا شده شرکت اما سهامش میلیاردها ارزش پیدا کرده. این می‌‌شود سهام اعتباری دیگه و الا چهار تا کامپیوتر که ارزشش این مقدار نیست.

خب عده‌ای از بزرگان اشکال می‌‌کنند می‌‌گویند این شد اعتبار. کی می‌‌گوید مردم ولایت دارند بر همچون اعتباری و شارع امضاء کرده این ولایت مردم را؟ خودش یک بحث مشکلی است. من نمی‌خواهم بگویم کدام نظر درست است. بالاخره یک بحثی است که یک عالم بزرگی مثل آقای هاشمی (رحمة‌ الله علیه!) تشکیک کرده، گفته: "دلیل نداریم بر اعتبار شارع نسبت به این سهام یا شخصیت‌های حقوقی و مانند آن." این پول اعتباری هم همین‌جوری است.

اما بحث در این است که این پولی که الان به صورت عین خارجی است، این اسکناس، ‌عرف این را می‌‌گوید من مالک این اسکناس هستم، خود اسکناس را می‌‌بیند. و لذا به نظر ما مطلب واضح است. وارد بحث ثمراتش می‌‌شویم.

**ثمرات مال یا سند بودن اسکناس**

ثمرات این بحث در خیلی از ابواب فقه ظاهر می‌‌شود که آیا این پول سند برای یک مالی است که ما مالکیم؟ مثل چک است؟ کسی که مالک چک است در حقیقت مالک یک پولی هست. حالا یا در ذمه آن صادر کننده چک یا لااقل یک تعهدی به او داده شده است و این چک سند آن هست اما خود چک مال نیست. آیا اسکناس خودش مال است مثل تمبر که به نظر ما خودش مال است به نظر عرف یا مثل چک سند مال است. این ثمرات فقهیه زیادی دارد.

**ثمره اول: در عقودی که شرط تحقق آن‌ها قبض می‌باشد، بناء بر قول به سندیت، قبض محقق نمی‌شود بر خلاف قول به مالیت**

حالا یک سری ثمرات مثل این‌که عقودی که در آن قبض معتبر است مثل این‌که در قرض قبض معتبر است، یعتبر فی القرض القبض، تا پول تحویل نگرفتید قرارداد نوشتید، ضامن هم معرفی کردید، ‌تصویب هم شده، اما هنوز پول به شما پرداخت نشده، می‌‌بینید امروز فردا، نخیر، ‌خبری نیست، می‌‌روید بانک می‌‌گویید چرا ما وام گرفتیم به ما وام‌مان را تحویل نمی‌دهید؟ می‌‌گویند متاسفانه شرائطی به وجود آمده که فعلا به شما وام تعلق نمی‌گیرد. شما حق اعتراض ندارید. قبض معتبر است در تحقق قرض.

آن وقت بحث می‌‌شود که آیا اگر چک می‌‌داد این بانک به شما می‌‌رفتید بانک ملی، این بانکی که به شما چک داده حالا فرض کنید یک بانک دیگری است یا مؤسسه قرض الحسنة است، چک به شما داد می‌‌روید بانک، ‌امروز فردا، پولی در حساب این صادر کننده چک نیست، حق اعتراض ندارید. چون واقعا قبض نکردید شما مال را. اما اگر اسکناس بدهند به شما، اینجا دیگه قبض محقق شده بناء بر این‌که اسکناس خودش مال است و نه سند مال.

حالا همین بحث آقای سیستانی اینجا پیش می‌آید که اگر بریزند به حساب شما، آقای سیستانی می‌‌گوید این قبض محقق نشده و لذا می‌‌توانند با آن بانک روی هم بریزند از حساب شما برگردانند به حساب خودشان. قبض محقق نشده. مثل بعضی از شهریه‌ها که شنیدم مدتی نگیری پس می‌‌گیرند، اصلا شما به نظر آقای سیستانی مالک نشدی، قبض نکردی، خب چه اشکال دارد، ‌پس بگیرند.

یا در هبه قبض معتبر است، ‌همین بحث پیش می‌آید. [در] بیع سلم قبض ثمن فی المجلس معتبر است، ‌همین بحث پیش می‌آید. این یک ثمره.

[سؤال: ... جواب:] اگر شما می‌‌گویید پول سند است، مثل چک می‌‌ماند دیگه. اگر پول را دادید به طرف، می‌‌گویید پول را پس بده، می‌‌گوید به من بخشیدی و هبه لازمه است، فاملیت هستم، ‌رحم شما هستم یا هبه به قصد قربت بوده یا هبه معوضه بوده، ‌به من بخشیدی. خب اگر این پول سند است، سند که قبض نیست، ‌یعتبر فی الهبة القبض. ... همین علامت این است که پول سند نیست. همین که در ذهن شما هست که قبضش به چیه؟

**این فرمایش آقای سیستانی که "قبض در غیر منقول منحصر به تخلیه نیست، بلکه به انتقال سند هم محقق می‌شود" درست نیست چون عرفا قبض صادق نیست**

[سؤال: ... جواب:] بله، ببینید! آقای سیستانی همین را قائلند، حالا شما می‌‌فرمایید که آقای شبیری هم همین را قائلند که در غیر منقول که تخلیه قبض است، یک راه دیگر قبض این است که تخلیه نکند‌، سند را به نام طرف بزند. ماشین در اختیار خود پدر است اما می‌‌رود محضر به نام فرزندش می‌‌زند، می‌‌گوید تا زنده هستم تحویلت نمی‌دهم. حالا این‌که منقول است. غیر منقول [مانند] زمین، ‌خانه. پدر در خانه نشسته، ‌پسرش هم در خانه نمی‌نشیند، این‌طور نیست که او هم در این خانه سکونت داشته باشد که قبض خارجی هم ممکن است صدق کند، ‌نه، پسری است که ازدواج کرده و رفته. سند را به نام پسرش می‌‌زند، ‌بله، ‌آقای سیستانی می‌‌گویند این قبض است. که این بحث دارد. عرفا تحویل داد خانه را؟ ... شاید ما همین اشکال شما را بکنیم. آقای سیستانی که کارت‌به‌کارت کردن را قبض نمی‌داند چه جور سند زدن خانه را قبض می‌‌داند؟ خانه در اختیار من است، اصلا راه نمی‌دهم آن آقا را به خانه‌ام ولی سند به نامش زدم، به بعد از خودم، ورثه دیگر با او نزاع نکنند. ... بخشیدم به او الان، ‌هبه مسلوب المنفعة است، یعنی هبه کردم مسلوب المنفعة مادم الحیاة. این‌ که اشکال ندارد. این آقا می‌‌گوید خانه را تحویل گرفتم؟ آن وقت چه فرق می‌‌کند سند به نام زدن با کاغذ نوشتن؟ در کاغذ می‌‌نویسم که این خانه را به این آقا بخشیدم. کاغذ هم می‌‌دهم دستش. ولی در کاغذ می‌‌نوسیم این خانه را به این آقا بخشیدم، به حضرت عباس بخشیدم اما مسلوب المنفعة مادام الحیاة، تا زنده هستم حق ندارد من را از این خانه بیرون کند. من امضاء کردم خودش هم امضاء‌کرده. امضاء من اندازه امضاء آن محضری ارزش ندارد؟

[سؤال: ... جواب:] این‌که شما می‌‌فرمایید گفتند سند خانه را زدن قبض است، خب الکلام الکلام، اشکال آنجا هم هست، مطلب خیلی واضح نیست. ... فرض این است که مزاحمت ایجاد می‌‌کند، نمی‌گذارد او بیاید خانه را تحویل بگیرد. ... تحویل دادن غیر منقول به تخلیه است. شما زمین در بیابان را چه جوری تحویل می‌‌گیرید، می‌‌گویید آن زمین آنجا، هر وقت خواستی برو، ‌زمین اطراف کرج، ‌هر وقت خواستی برو، او هم که وقت ندارد، می‌‌گذارد چند ماه دیگه. قبض غیر منقول به تخلیه است. اما اینجا فرض این است که تخلیه نکرده این صاحبخانه، یک سند داده به آن آقا.

پس یک ثمره در بحث قبض ظاهر می‌‌شود.

**چک قابل هدیه نیست چون سند است**

[سؤال: ... جواب:] چک قابل هدیه نیست چون سند است. بله، ‌این کاغذ که رویش نوشته دو ریال، قبلا می‌‌نوشتند هر ورقه چکی دو ریال ارزش دارد، آن کاغذ مال شما، اما مالک پول نیستی. این‌ها سند طلبی است که منِ دارنده چک، طلبی که از صادر کننده چک دارم این سندش است. و در حقیقت آن دین را می‌‌فروشم. من که چک دارم می‌‌روم بازار، این چک را فروختم، ‌چک ده ملیونی شش ماه دیگه را فروختم هشت ملیون، ‌یعنی دینی را که من در ذمه صادر کننده چک طلبکارم دارم می‌‌فروشم به هشت ملیون نقد. و لذا گفتند چک‌های دوستانه بیعش باطل است یعنی چی چک‌های دوستانه؟ یعنی چکی که پشتوانه دین ندارد. پسری به پدری می‌‌گوید پدرجان! یک کمکی به ما بکن! پدر می‌‌گوید ببین پسر! پول نقد ندارم، ‌بیا یک چک می‌‌نویسم شش ماهه ده ملیون، برو در بازار بفروش، هشت ملیون، چه کار داری، بعد از شش ماه دیگه می‌‌آورند چک را به حساب من می‌‌گذارند، آن موقع من تا شش ماه دیگه این ده ملیون را جور می‌‌کنم. این پسر هم می‌‌روم در بازار می‌‌گوید چک داریم، چک ده ملیون شش ماهه داریم، یکی می‌‌گویم می‌‌خرم از شما هشت ملیون. [این بیع] باطل است. چی را می‌‌خری؟ ده ملیونی که وجود ندارد؟ یک وقت طلبکاری از پدرت، او دین است، اما یک وقت نه، چیزی نیست. این را اسمش را می‌‌گذارند چک دوستانه، ‌صکّ المجاملة، و لذا گفتند لایجوز بیع صکّ المجاملة. ... هبه دین قابل قبض نیست و الا اگر قابل قبض بود که اشکالی ندارد. قبض دین به این است که اداء کنید در خارج.

[سؤال: ... جواب:] عرف کاری ندارد نه به خدا نه به پیغمبر نه به این مسائل؛ دنبال پول است. شما الان می‌‌گویید امتیاز وام می‌‌فروشیم، خب امتیاز وام چیه که می‌‌فروشید؟ ... کدام حق؟ یک وعده‌ای است که به شما دادند منتها خلاف وعده عمل نمی‌کنند. ببینید! اینی که شما می‌‌گویید عرف این کار را می‌‌کند، ‌خب کار عرف نادرست است، ‌تحلیل نمی‌کند. معنا ندارد چکی که پشتوانه ندارد، چی را می‌‌فروشی آقا؟ خب اگر این چک پاره شد از من چیزی نمی‌خواهی. مگه چک را نخریدی از من؟ چک ده ملیونی را خریدی به هشت ملیون، بعد این چک دو روز بعد سوخت، مدام می‌آیی درب خانه ما، ‌آقا!‌ من هشت ملیون به شما دادم، ‌یک چک به من دادی، ‌چک هم افتاده از دستم، سوخته، سیل آمد این چک را آثارش را از بین برد، ‌اصلش هست بیا نشانت بدهم که هیچی خوانده نمی‌شود در آن. می‌‌گویی به من چه، من به تو چک فروختم. قبول می‌‌کنند این را؟ می‌‌گویند آره دیگه چک فروختی دیگه، به من چه چک از بین رفته و تلف شده؟ نه، آنجا ارتکازش زنده می‌‌شود، می‌‌گوید یعنی چی آقا؟ من ده ملیون شش ماهه را از شما خریدم به هشت ملیون، ده ملیون شش ماهه را خریدم بده بیاد. آن وقت دیگه ده ملیون شش ماهه نبود که بخری، بیع ما لایملک است، لابیع الا فی ملک.

**ثمره دوم: در باب خمس و در مورد که اسکناس مخمس زیاد شود، بناء بر قول به سندیت خمس واجب نیست چون مال زیاد نشده بر خلاف قول به مالیت**

ثمره دوم در خمس ظاهر می‌‌شود. یعنی راجع به این‌که آیا اضافه شدن کمی پول یعنی هزار تومان بشود دو هزار تومان، ‌پارسال هزار تومان داشتم، یعنی هزار و دویست پنجاه داشتم، ‌دویست و پنجاه خمس دادم، شد هزار، حالا آن هزار شد دو هزار. کسانی که می‌‌گویند اسکناس سند مال است می‌‌گویند مال من که زیاد نشده. مال آنی است که دارای ارزش است یعنی همان پشتوانه، او که زیاد نشده. با دلار حساب کنید. تازه کم هم شده که زیاد نشده. کسانی که می‌‌گویند خود اسکناس مال است مشهور می‌‌گویند که بله، ‌باید خمس بدهید. امام، ‌آقای خوئی، بزرگان دیگر معمولا این‌جوری می‌‌گویند. می‌‌گویند امسال هزار تومان مالت زیاد شد، به من چه که پشتوانه مال کم شد، من چه کار به پشتوانه دارم، من این مال را می‌‌بینم. مثل این‌که پارسال یک گوسفند داشتی امسال دو تا گوسفند داری چه فرق می‌‌کند. پارسال هزار تومان داشتی امسال دو هزار تومان، خمس این هزاری دوم را بده.

**آقای زنجانی با این‌که قائل به مالیت است اما تورم فاحش را مانع صدق فایده می‌داند**

منتها در اینجا برخی از بزرگان در عین حالی که قائلند که اسکناس مال است نه سند مال، آمدند گفتند اگر ارزش پول کم بشود و لو به حسب ظاهر پولت زیاد بشود فایده صدق نمی‌کند. عرف نمی‌گوید سود کردی. شما پارسال مثلا صد هزار تومان دادی طلا خریدی، الان آن طلا فرض کنید شده سیصد هزار تومان. یک وقت فقط طلا گران می‌‌شود، یا فرض کنید صد هزار تومان دادی یک کالایی خریدی، ‌حالا آن کالا در بازار کمیاب شده، شده سیصد هزار تومان، ارزش پول کم نشده، باید خمس بدهید. اما یک موقعی نه، این طلایی که خریدی صد هزار تومان، ‌الان شده سیصد هزار تومان، این صد هزار تومان هم فرض کنید مخمس شده، فعلا این‌جور فرض کنید، صد هزار تومان مخمس داشتید، رفتید یک مقدار طلا خریدید، الان آن طلا شده سیصد هزار تومان، این سیصد هزار تومان ارزش پول کم شده، حجم پول زیاد شده ارزش پول کم شده، فایده صدق نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] این یک فرع دیگری می‌‌شود که شما می‌‌گویید که این آقا پارسال هزار تومان داشت خمس داد، امسال آن هزار تومان را گذشته کنار رفت کار کرد، زحمت کشید هزار تومان دیگری بدست آورد که این هزار تومان با آن هزار تومانی که پارسال گذاشته ارزشش اندازه هزار تومان پارسال نیست. این یک فرع دیگری است. این معنایش این است که یک نقصی در آن مال گذشته‌ات وارد شده، در آن هزار تومان پارسال یک نقصی است، یک ضرری کرد و این هزار تومان امسال یک نفعی بود، آن وقت بحث جبران آن نقص و ضرر با این نفع مطرح می‌‌شود. آن یک بحث دیگری است، آن را فعلا مطرح نکنید. حالا فعلا مثال معروف که من پولی داشتم خمسش را دادم رفتم طلا خریدم، صد هزار تومان مخمس داشتم رفتم طلا خریدم گذاشتم کنار، امسال شده سیصد هزار تومان اما این سیصد هزار تومان عرف می‌‌گوید ارزش پول کم شده. نوع اجناس سه برابر شده، اختصاص به طلا ندارد، نوع اجناس.

هستند افرادی که می‌‌گویند ما قائلیم پول مالیت دارد، سند مال نیست اما خمس لازم نیست بدهید. مثل آقای زنجانی، ‌آقای هاشمی. می‌‌گویند فایده صدق نمی‌کند.

**مرحوم هاشمی: در صورتی تورم فاحش مانع از صدق فایده است که صرفا ارزش یک پول کم شود نه تمام پول‌ها**

البته آقای هاشمی تفصیل می‌‌دهد. می‌‌گوید یک وقت ارزش پول شما کم شده، علامتش این است که با پول‌هایی که ثابت هست عرفا ارزشش، حساب که می‌‌کنید، می‌‌بینید پول شما تا دیروز بود مثلا یک دلار امروز شده نیم دلار، اینجا فایده صدق نمی‌کند. اما یک وقت هست نه، ارزش پول شما کم نشده، هر پولی الان باشد همین مشکل را دارد که بخاطر شرائط خاص کشور، شرائط جنگی، اجناس گران شده، دست روی هر جنسی می‌‌گذاری با دلار هم حساب کنی شده دو برابر، ‌با پوند هم حساب کنی شده دو برابر، با یورو هم حساب کنی شده دو برابر، ‌با تومان هم حساب کنی شده دو برابر. اینجا ایشان در کتاب قراءات فقهیة معاصرة گفتند ما این را نمی‌گوییم. اینجا هیچ بحث ما شاملش نمی‌شود و در بحث مثلا ضمان، ما قائل به ضمان کاهش ارزش پول اینجا نیستیم. اینجا ارزش پول کم نشده، ارزش پول‌ها مثل هم است، اجناس گران شده بخاطر شرائط خاص کشور.

[سؤال: ... جواب:] یعنی الان دلار هم ببرید بازار، پارسال با یک دلار می‌‌توانستی خرید کنی این را، امسال با دو دلار. پارسال به ده هزار تومان خرید کنی امسال با بیست هزار تومان. ولی در این کشور این‌جور است یا فرض کنید در چند کشور این‌جور است.

[سؤال: در این مورد هم فایده صدق نمی‌کند. جواب:] ایشان فرمودند که من در این موردی می‌‌گویم که ارزش پول کم بشود و احکام را اینجا بار می‌‌کنم. که البته ما اشکال داریم که بعدا اشکال‌مان را مطرح می‌‌کنیم.

اما اصل مطلب انصافا مطلب درستی است؛ فایده صدق نمی‌کند. این‌که مشهور می‌‌گویند عرف به این‌ها نگاه نمی‌کند، فقط نگاه می‌‌کند که با پول رایج که حساب می‌‌کنیم شما پارسال صد هزار تومان داشتی، ‌طلا خریدی امسال طلایت را می‌‌فروشی سیصد هزار تومان، ‌سه برابر شده پولت. نه، انصافا عرف نگاه می‌‌کند در تورم فاحش به این کاهش ارزش پول.

و لذا آقای سیستانی یک مقدار از مشهور فاصله گرفته، گفته در تورم فاحش، دو برابر به بالا، ما فتوی نمی‌دهیم به خمس، احتیاط واجب می‌‌کنیم. خوب است دیگه، احتیاط واجب کنند، رجوع کنند مقلدین ایشان به آقای زنجانی. اگر اصل مال‌شان مخمس بود، خمس تورم فاحش دوبرابر و بیشتر را طبق فتوی آقای زنجانی ندهند.

ولی اصل مطلب همین است که فایده صدق نمی‌کند.

**ثمره سوم: در بحث شرط جبران کاهش ارزش پول در وام، بناء بر قول به سندیت نیاز به این شرط نیست بر خلاف قول به مالیت که اختلاف است در صدق ربا بر این شرط**

ثمره سوم را عنوان کنم: ثمره سوم در بحث شرط جبران کاهش ارزش پول در وام هست. وام به شما می‌‌دهم، ‌خدا خیرت بدهد! اما هر وقت خواستی تحویل بدهی، کاهش ارزش آن یک ملیون وامی که به شما دادم، باید جبران کنی. آن‌هایی که می‌‌گویند پول سند آن ارزش است می‌‌گویند نیاز به شرط هم نبود. اما آن‌هایی که می‌‌گویند پول، ‌خودش مال است، این‌ها دو دسته شدند: بعضی‌ها می‌‌گویند این ربا است. یک ملیون دادی، می‌‌خواهی دو ملیون بگیری به عنوان جبران کاهش ارزش پول؟ اما برخی از بزرگان با این‌که قائلند که مال هست خود پول، گفتند نه، اشکال ندارد، چرا اشکال ندارد؟ این را باید بحث کنیم. اولین وجهش که آقای صدر هم اشاره کرده، ‌آقای صافی هم قبلا می‌‌فرمودند، شاید الان هم بفرمایند این است که ربا یعنی شرط فایده، شرط منفعت. کل شرط یجر منفعة‌ فهو حرام. این جر منفعت نمی‌کند؛ این دفع مضره می‌‌کند.

تامل بفرمایید ان‌شاءالله هفته آینده دنبال می‌‌کنیم.

**جلسه 23-76**

**چهار‌شنبه - 28/01/98**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به ثمرات فقهیه مال بودن اوراق نقدیه بود.

رسیدیم به این ثمره که عرض کردیم در مواردی که قبض معتبر هست، اگر ما قائل بشویم اوراق نقدیه مال هستند با تسلیم اوراق نقدیه به طرف مقابل قبض محقق می‌‌شود. اما اگر قائل بشویم به سند بودن، مشکل پیدا می‌‌کنیم. مثل چک‌های مسافرتی در زمان قدیم، برخی از بزرگان از جمله مرحوم آقای تبریزی می‌‌فرمودند این‌ها سند هستند، پول نیستند. و لذا در تحقق قبض به وسیله پرداخت چک‌های مسافرتی اشکال می‌‌کردند.

**اشکال به ثمره اول (تحقق قبض): معنای عرفی قبض این است که مال در اختیار طرف مقابل قرار گیرد و در اوراق نقدیه مصداق "در اختیار قرار گرفتن" توسعه پیدا کرده است**

البته ما به نظرمان قبض ظاهرش این است که عرفا آن مال در اختیار طرف مقابل قرار بگیرد. بیش از این ظهور ندارد. حالا اگر اوراق نقدیه بر فرض ثابت بشود که سند آن ذخیره طلا هست در بانک مرکزی مثلا، ولی راه در اختیار گرفتن آن ذخیره طلا همین اسکناس‌ها هست که دست انسان بیفتد، این عرفا قبض است.

و لذا ما اشکال داریم به آقای سیستانی در این‌که فرمودند کارت‌به‌کارت کردن قبض نیست. و مشکل درست کردند برای مقلدین‌شان. یکی از مشکلاتی که هست این است که می‌آیند در دفتر ایشان با کارت‌به‌کارت کردن خمس می‌‌دهند. توجه ندارند خیلی‌ها که ایشان این را قبض نمی‌داند. پنج ملیون پس‌انداز داشت آمد کارت کشید یک ملیون را به حساب دفتر، می‌‌رود چهار ملیونش را مصرف می‌‌کند. خب آقا! تو هنوز خمس ندادی به نظر آقای سیستانی. و لذا ایشان پیشنهاد کردند که در اینگونه موارد اول با این مکلف دست‌گردان بکنند. یعنی چی؟ یعنی بگویند خمس این پنج ملیون را ما مصالحه کردیم به معادلش در ذمه شما، او هم بگوید ممنون، بعد کارت بکشد که خمس از این پنج ملیون خارج بشود، ‌بدهکار بشود این آقا به خمس. و حاکم شرع هم راضی است. و لو هنوز اداء دین محقق نمی‌شود با این کارت‌به‌کارت کردن و لکن راضی است حاکم شرع که مکلف در آن چهار ملیون باقیمانده تصرف کند. و می‌‌شود بگوییم از راه حواله بدهکار هم نیست. بگوییم این آقا که در بانک پنج ملیون پول دارد، با کارت‌به‌کارت کردن حواله می‌‌دهد این طلبکار خودش را (که دفتر هست که بعد از آن دست‌گردان طلبکار شد از این مکلف، حواله می‌‌دهد طلبکار خودش را که دفتر مرجع تقلید است که یک ملیون از او طلبکار شد بر اساس آن مداوره، او را حواله می‌‌دهد) به بدهکار خودش که بانک است و با این حواله بریء الذمة می‌‌شود. حالا بر فرض هم حواله نباشد، ‌تا پول را آن‌ها دریافت نکنند بریءالذمة نشود، ‌تصرف در آن چهار ملیون باقیمانده موجودی در حسابش اشکال ندارد.

ما می‌‌گوییم نه آقا، قبض مگه چیه؟ قبض این است که عرفا آن قابض در اختیار بگیرد این مال را. الان شما وقتی کارت‌به‌کارت می‌‌کنید می‌‌رود یک مبلغی به حساب دوست‌تان، این مبلغ در اختیار کیست عرفا؟ در اختیار دوست‌تان است.

این فرق می‌‌کند با آن مثالی که ما می‌‌زدیم در تقریب کلام آقای سیستانی می‌‌گفتیم این کارت‌به‌کارت کردن شبیه این است که یک تاجر مورد اعتماد مردم شهر یک دفتری دارد در آن دفتر نوشته که ده ملیون تومان زید از من طلبکار است، زید زنگ می‌‌زند می‌‌گوید آقای تاجر مورد اعتماد! شما اسم عمرو را بنویسید و این ده ملیون را بنویسید به حساب عمرو که او از شما طلبکار است و اسم من را پاک کنید چون من این ده ملیون را به عمرو هدیه کردم. می‌‌گفتیم آقای سیستانی حرف‌شان این است: چه جور اینجا قبض محقق نشده، عمرو ده ملیون را قبض نکرده و در صحت هبه قبض شرط است، ‌پس کارت‌به‌کارت هم همین‌جور است.

الان در عرف توسعه در مصداق شده نه توسعه در مفهوم تا بگویید مفاهیم در زمان شارع متبع هستند و توسعه در مفهوم بعد عصر الشارع ارزشی ندارد. نخیر، مفهوم قبض توسعه پیدا نکرده، ‌مصداق آن توسعه پیدا کرده. در اختیار می‌‌گیرد این شخصی که کارت‌به‌کارت می‌‌شود به حسابش این مال عرفا.

**وجه لزوم تخمیس یارانه دو بیان است: یک: توسعه مصداقی برای مفهوم عرفی قبض. دو: موضوع خمس فایده است نه ملکیت**

و لذا با این بیان ما معتقدیم یارانه که به حساب شما می‌آید قبض هم نکنید یک سال بماند باید خمسش را بدهید. با دو بیان: یکی این بیان‌ که عرفا شما قبض کردید. قبض یعنی در اختیار گرفتن. عرفا در اختیار شماست. آقای سیستانی می‌‌گویند این یارانه چون هدیه‌ای است که به مردم می‌‌دهند تا قبض نکنند مالک نمی‌شوند تا ده سال هم بماند در حساب‌شان خمس به گردن‌شان نمی‌آید. می‌‌گوییم عرفا در اختیارشان می‌آید.

بیان دیگر که مبنایی است در بحث خمس این است که می‌‌گوییم اصلا موضوع ملکیت نیست؛ فایده است، عرف بگوید فایده. عرف به این می‌‌گوید فایده. چه جور آقای خوئی فرمود ارض موات اگر سندش به نام شما زده بشود عرف می‌‌گوید فایده است (و لو مالک نشوید ارض موات را، چون احیاء نکردید، حق شرعی هم پیدا نکنید چون تحجیر نکردید ولی عرفا می‌‌گویند فایده، همین که این در اختیار شماست فایده است) ما می‌‌گوییم اینجا هم همین که این یارنه‌ها در اختیار شماست یا آن پولی که دوست‌تان به شما هدیه می‌‌کند کارت‌به‌کارت می‌‌کند در اختیار شماست عرفا فایده است.

با این بیان دوم هم می‌‌گوییم خمس دارد. ولی با بیان اول فقط بحث خمس را حل نمی‌کنیم، ‌هر کجا که قبض معتبر باشد می‌‌گوییم قبض با این صدق می‌‌کند. یا اگر اوراق نقدیه هم گفتیم سند است باز عرفا با تحویل دادن این سند همه چیز را تحویل دادی به طرف، ‌در اختیار او گذاشتید. این به نظر ما محقق قبض هست.

[سؤال: ... جواب:] شما دارید در بحث قبول هم اشکال می‌‌کنید که اصلا این آقا قبول نکرده. فرض این است که قبول کرده، بحث در اختیار گرفتن است. ... قبض که اختیاری نیست. اگر شما هبه را قبول کنید، او بگوید وهبتک هذا المال، شما هم بگویی قبلت، ‌آن آقا پول را بگذارد کنار عبای مبارک شما و برود، قبض محقق شده. خبر [هم] نداشته باشد [ولی] قبض محقق شده؛ ‌در اختیار شماست این پول. قبول یک بحث است قبض یک بحث دیگر است، ‌این‌ها را با هم خلط نکنید.

[سؤال: ... جواب:] اطلاقاتی که می‌‌گوید در هبه قبض معتبر است [یعنی] ما صدق علیه القبض عرفا. این مصداق جدیدی است برای قبض. قضیه، ‌حقیقیه است، ‌مصادیق جدید را شامل می‌‌شود. الان می‌‌گویند الماء طهور، حالا می‌آیند یک موقعی شایع کرده بودند ابر‌ها را بارور می‌‌کنند، مصنوعی تولید باران می‌‌کنند، ‌دیگه نمی‌دانستند که خدا یک بارانی می‌‌فرستد که همه چیز را از یادشان ببرد،[[10]](#footnote-10) ابرها را بارور بکنند تولید باران بکنند، ‌مصداق جدیدی است از مطر، عمومات شاملش می‌‌شود. لازم نیست مصداق در زمان شارع باشد.

**در موضوعات مستحدثه، طبق آموزه اهل بیت علیهم السلام،‌ به اطلاقات لفظیه رجوع می‌کنیم**

[سؤال: ... جواب:] ببینید! این اشکالی که شما می‌‌فرمایید اشکال عامی است که انواع و روش‌های جدید برای تحقق موضوع، این اشکال را دارد. بارور کردن و تلقیح مصنوعی، همین مشکل را دارد که آن زمان مگر پدر و مادر شدن این طور بود که تخمک را از یک زنی بگیرند، اسپرم را از شوهرش بگیرند در بیرون رحم تلقیح کنند؟ این یک روش جدیدی است که بسیاری از نازایی‌ها را حل کرده. بگوییم شارع شاید قبول ندارد؟ این خلاف اطلاق است. ائمه به همین اطلاقات ما را ارجاع دادند. حالا یا از باب انسداد یا از باب حجیت عقلائیه بالاخره در عصر غیبت شما می‌‌فرمایید ما چه کار کنیم با این موضوعات مستحدثه. اطلاق لفظی هم داریم می‌‌فرمایید نمی‌شود تمسک کرد؟

[سؤال: ... جواب:] ببینید! به قول آن بنده خدا پرونده‌اش فرق می‌‌کند. ما در چشم مسلح عمدتا گفتیم اصلا با چشم مسلح ماه را ببینند وضع لفظ هلال بر او اشکال دارد. کما این‌که آقای خوئی فرموده. و ظاهر رأی الهلال، ‌شهدا بانهما رأیا الهلال، ‌این نیست. به مناسباتی که در جای خودش گفتیم. حالا اینی هم که شما می‌‌فرمایید ممکن است ما آنجا مطرح کردیم ولی ما قبول نداریم. و الا لازمه‌اش این است که تمام موضوعاتی که در عصر غیبت که چه بسا به قول امام ملیون‌ها سال طول بکشد، ما چه می‌‌دانیم، موضوعات مستحدثه‌ای که محل ابتلاء است و روزبه‌روز بیشتر می‌‌شود بگوییم به این اطلاقات زمان شارع نمی‌شود تمسک کرد، چون شاید شارع نظرش مخالف بوده و نمی‌توانسته تقیید بزند. این را باید یک جوری جواب بدهیم و جواب می‌‌دهیم می‌‌گوییم یا عقلاء احتجاج می‌‌کنند یا این‌که خود ائمه وقتی ارجاع دادند شیعه را به احادیث و به آیات و روایات این‌ها معنایش این است که به این اطلاقات عمل کنیم. انسداد هم لازم می‌آید اگر عمل نکنیم.

اما در جایی که بحث قبض نیست، دنبال ثمره آنجا بودیم، دو ثمره مهم مانده، عرض کنیم: ‌یکی بحث شرط جبران کاهش ارزش پول در وام و دیگری ضمان کاهش ارزش پول. این دو تا موضوع مهم است.

**بررسی ثمره سوم: شهید صدر و آقای صافی: ملازمه‌ای بین ضمان کاهش ارزش پول و جواز شرط جبران آن در عقد قرض نیست**

ممکن است کسی علی القاعدة کاهش ارزش پول را بگوید دلیل نداریم که مورد ضمان است. کما این‌که مشهور این‌جور می‌‌گفتند، امام، آقای خوئی، آقای تبریزی. مشهور می‌‌گفتند نقص مالیت مورد ضمان نیست. شما می‌‌روید یک کالای جدیدی را وارد می‌‌کنید یا تولید می‌‌کنید آن صنعتگر کالایی که داشت و رقیب نداشت، ‌کالایش ارزان می‌‌شود. شما باعث نقصان مالیت مال او شدید، عقلاء که ضامن نمی‌دانند. این‌جور استدلال می‌‌کنند که نقصان مالیت مورد ضمان نیست حتی در نقصان مالیت در اسکناس که مسأله بعد هست که بحث می‌‌کنیم. ممکن است کسی در نقصان مالیت حتی در اسکناس بگوید دلیل بر ضمان نداریم اما در شرط جبران کاهش ارزش پول در وام، بگوید اشکال ندارد؛ المؤمنون عند شروطهم الا شرطا احل حرام أو حرم حلالا. در ضمن عقد قرض حالا نمی‌خواهد سکه قرض بدهد، می‌‌توانست این کار را بکند، و لذا یکی از پیشنهاد‌های به بانک این بوده که به جای این‌که شما وام بدهید و سودهای کذایی از مردم بگیرید، بیاید به مردم سکه قرض بدهید. حالا هر کی دوست داشت می‌آید قرض بگیرد دوست نداشت قرض نمی‌گیرد. بعدا هم مجبور است سکه پس بدهد، ‌حالا سکه گران بشود ارزان بشود. حالا بانک نمی‌خواهد سکه قرض بدهد‌ می‌‌خواهد پول قرض بدهد، ‌شرط کند موقعی که اقساطت را می‌‌دهی، پس می‌‌دهی وام را، ارزش این پول که ده ملیون بود اگر کم شده به نرخ روز جبران کنی. این طبق عمومات وجوب وفاء به شرط نافذ است. فقط باید مصداق ربا نباشد.

**قدرمتیقن از ربا شرط فایده است نه شرط جبران ضرر**

ربا قدرمتیقنش شرط فایده است، شرط سود است نه شرط جبران ضرر. من ده ملیون به شما وام می‌‌دهم شرط می‌‌کنم که اگر این ده ملیونم سال دیگر که به من بر می‌‌گردانی ارزشش بشود نصف، شما به جای ده ملیون بیست ملیون به من بدهی که ارزشش برابری کند با آن ده ملیون پارسال که از من وام گرفتی. من با این شرط سود نمی‌کنم، جلوی زیان خودم را می‌‌گیرم. چه اشکالی دارد؟

[سؤال: ... جواب:] حالا ما فعلا راجع به این بحث می‌‌کنیم. مطالب دیگری که هست در ضمن وام، ‌کارمزد می‌‌گیرند که برخی از بزرگان حتی امام قائل بود که چه اشکالی دارد؟ کارمزد معقول. حتی امام که در بحث ربا خیلی سخت‌گیر بود و هیچ نوع راه فرار از ربا را قبول نداشت، کارمزد را قبول داشت. می‌‌گفت بالاخره این سود نیست. این مؤسسه قرض‌الحسنة‌ که وام می‌‌دهد بیاید هزینه این وام را هم که بالاخره هزینه دارد، این‌ها را از جیب خودش بدهد؟ روزی که آمد این مؤسسه قرض الحسنه را تاسیس کرد با دست پر آمد، موقعی که دارد می‌‌رود مؤسسه ورشکسته باشد؟ چون هر بار که به یکی وام می‌‌دهد بخشی از سرمایه‌اش از بین می‌‌رود بخاطر این‌که هزینه می‌‌کند برای وام دادن به او. همان دفترچه، ‌همان کارمندی که آنجا می‌‌گذارد اقساط وام را می‌‌گیرد، حقوقش را از جیبش بدهد؟ ‌به تناسب این وام‌ها فرمودند می‌‌شود کارمزد گرفت. البته مورد اختلاف است. بعضی مثل آقای سیستانی می‌‌گویند هر نوع کارمزدی حرام است و ربا است. این بحث دیگری است. یا بحث جریمه دیرکرد که وجه التزام مطرح می‌‌کنند. این هم بحث دیگری است که آیا می‌‌تواند شخص شرط کند که اگر تاخیر داشتی در پرداخت اقساط باید مقداری جریمه بدهی. برخی جایز می‌‌دانند از جمله مرحوم آقای صدر در کتاب البنک اللاربوی فی الاسلام فرمودند این را در قرض شرط نکند، ‌در عقد آخری شرط کند.[[11]](#footnote-11) در بیع نسیه شرط کند. عقد آخری غیر از قرض، چون در قرض نباید شرط کنی زیاد بر اصل قرض را که پول زایدی باید مقرض بدهد و لو به بهانه جریمه دیرکرد اما در عقد آخری اگر باشد اشکال ندارد. که برخی همین را هم قبول ندارند می‌‌گویند شرط جریمه دیرکرد در هر دِینی و در هر عقدی ربا و حرام است که نظر آقای سیستانی و آقای تبریزی همین است. این‌ها بحث‌هایی است که قاطی نشود با بحث ما.

این مطلبی است که ظاهرا مرحوم آقای صدر قائل بودند. آقای صافی حفظه الله قائل بودند. می‌‌گویند عرفا به این ربا نمی‌گویند چون ربا یعنی زیاده.

[سؤال: ... جواب:] زیاده یعنی زیاده مالیه. اگر کسی که به او هزاری دادید، دو تا پانصدی بدهد سنگین‌تر است، به او می‌‌گویند زیاده؟ اگر بخواهی با آن هیزم درست کنی بهتر است، ‌به جای اسکناس درشت اسکناس‌های ریز بگذارید، ‌تا چند وقت این کرسی داغ است. موضوع ربا زیاده مالیت است نه زیاده عین. [سؤال: آیا فایده هم صدق می‌‌کند؟ جواب:] فایده یعنی زیاده مالیت. [سؤال: حفظ ارزش پول در زمان تورم، خودش یک نوع فایده است با این‌که زیاده مالیه صدق نمی‌کند. جواب:] حفظ ارزش پول در مقابل ضایع شدن ارزش پول است. ضایع شدن ارزش پول اگر ضرر است حفظ ارزش پول می‌‌شود عدم الضرر. مهم این نیست که اگر شما پول را نگهداری یا قرض بدهی، ‌چه فرق می‌‌کند اگر در خانه هم نگه می‌‌داشتی این ده ملیونت امسال نصف قیمت شده، حالا قرض دادی نصف قیمت شده، ‌این دلیل نمی‌شود که آن‌که ده ملیون را نگه می‌‌دارد پولش تا آخر سال می‌‌شود نصف قیمت. ‌او ضرر کرده یا نکرده؟ یا باید بگویید ضرر نکرده، نه نفع کرده نه ضرر، یا باید بگویید ضرر کرده. شاهد بر این‌که این آقا اگر ده ملیونش بماند تا آخر سال ضرر مالی کرده این است که به ارتکاز خودتان اگر این آقا می‌‌رفت با این ده ملیون یک کالایی می‌‌خرید که (ده ملیونش مخمس است) تا آخر سال این ده ملیون می‌‌شد بیست ملیون ولی بیست ملیونی که ناشی از تورم است، شما اگر بگویید خمس بر او واجب نیست کما هو الصحیح، این را قبول داریم چون عرفا سود نکرده، با این‌که ده ملیونش شد بیست ملیون اما سود نکرده چون این بیست ملیون قدرت خرید آن ده ملیون پارسال را دارد و نه بیشتر، اگر این سود نکرده پس شرط آن هم شرط سود نیست. من دارم تقریب می‌‌کنم فرمایش این بزرگان را.

[سؤال: ... جواب:] ربا یعنی زیاده مالیه و زیاده مالیه اگر می‌‌گویید صدق می‌‌کند در این جایی که جبران می‌‌شود کاهش ارزش پول، پس باید بگویید خمس هم دارد. اگر زیاده مالیه صدق نمی‌کند، ‌پس شرط آن هم شرط زیاده مالیه نیست، پس ربا نیست.

**اشکال: اگر کاهش ارزش پول مورد ضمان نباشد، شرط جبران آن در عقد قرض، شرط فایده است و لو به لحاظ نفس کاهش ارزش پول شرط فایده نباشد**

ما اشکالی که به آقای صدر، به آقای صافی داشتیم این بود که می‌‌گفتیم شما اول باید این مسأله ضمان کاهش ارزش پول را حل کنید. این‌که بگویید: "فایده صدق نمی‌کند که ده ملیون من بشود بیست ملیون ولی ارزشش و قدرت خریدش (به قول عرب‌ها قوه شرائیه‌اش) همان باشد، این فایده صدق نمی‌کند و این خمس ندارد" این کافی نیست. باید آن مسأله را حل کنید که کاهش ارزش پول مورد ضمان است علی القاعدة. یعنی اگر کسی غصب کند ده ملیون شما را، یک سال بعد بخواهد همان ده ملیون را به شما بدهد (اینجا که شرط نیست، ‌غصب است) آیا اینجا شما قائل می‌‌شوید به ضمان‌ که این آقا باید به شما بیست ملیون بدهد یا قائل نمی‌شوید؟ اگر قائل بشوید به ضمان‌، ضمان کاهش ارزش پول می‌‌شود علی القاعدة. شرط هم که می‌‌کنید از باب این است که می‌‌خواهید بگویید یک وقت فکر نکنی من راضیم الان ده ملیون می‌‌گیری سال بعد ده ملیون بدهی. مثل این‌که رفتی از پدرت قرض گرفتی که انصرافش این است که اصل پول را بدهی کافی است. شرط که می‌‌کنی برای این‌ است که برگردانی این قرض را به اصلش یعنی برگردانی این قرض را به حکم اولیش، ‌همان حکم اولی که ضمان کاهش ارزش پول است.

**حتی اگر ضامن نبودن شخص در کاهش ارزش پول از باب احتیاط باشد (کما علیه السید السیستانی) باز هم شرط جبران شرط فایده است**

اما اگر شما نتوانستی آن مسأله را صاف کنی گفتی که برای ما روشن نیست که کاهش ارزش پول علی القاعدة مورد ضمان است، و لو احتیاط کنید، ممکن است بعدش مثل آقای سیستانی بگویید بنده احتیاط می‌‌کنم، ‌اگر کاهش ارزش پول بیست برابر باشد، ‌یعنی هزار تومانی که به طرف دادید الان ارزشش حدودا با بیست هزار تومان محاسبه می‌‌شود یعنی آن هزار تومان چند سال قبل قدرت خریدش اندازه بیست هزار تومان حالا بوده به این می‌‌گویند کاهش بیست برابری. آقای سیستانی ممکن است بگویند ما که احتیاط می‌‌کنیم، می‌‌گوییم احتیاط این است که اگر کسی قرض گرفت از شخصی مثلا هزار تومان یا قرض کرد و نداد تا این ارزشش بیست برابر کم شد، او را راضی کند مصالحه کنند با هم. ایشان می‌‌گویند به نصف، ‌مثلا ده هزار تومان به او بدهد. این بدرد نمی‌خورد. چرا؟ برای این‌که خود آقای سیستانی می‌‌گویند این را برای آدم‌ها متدین می‌‌گویم. اگر بدهکار شما راضی نیست بیشتر از این هزار تومان یک ریال به شما بدهد، او احتیاط واجب این است مصالحه کند با شما. ولی بعضی از مردم پای پول که به میان بیاید خیلی دین و ایمان‌شان در آن حد نیست که لااقل به احتیاط‌های واجب عمل کنند، ‌دادگاه مجبورش کرد، گفته باید به این آقا ده هزار تومان بدهید. آقای سیستانی می‌‌گویند اشکال دارد، احتیاط واجب این است که این پول را نگیری چون من گفتم احتیاط واجب به تراضی است. اگر راضی نمی‌شود، به زور دادگاه از او کاهش ارزش پول را به اندازه ده هزار تومان گرفته یا بیست هزار تومان گفته بدهید شما می‌‌گویید ده هزار تومان کافی است بیشتر نمی‌خواهم، ‌همین ده هزار تومان را دارد به زور به شما می‌‌دهد. اینجا احتیاط واجب این است که نگیرید. احتیاط واجب‌تان مشکل را حل نمی‌کند.

پس اگر شما نظر قطعی بدهید که کاهش ارزش پول مورد ضمان است، گفته می‌‌شود که شرط این ضمان در قرض تاکید است، دیگه حکم شرعی نیست. خب معلوم است که این ربا نیست. اما اگر آمدید گفتید یا من قائل نیستم به ضمان کاهش ارزش پول یا تردید دارم احتیاط می‌‌کنم گفته می‌‌شود که این شرط ضمان کاهش ارزش پول در قرض مصداق شرط یجر نفعا است. چرا؟ برای این‌که اگر این شرط را نکرده بودی که تو نمی‌توانستی مازاد بر اصل پول چیزی بگیری و لو به مقتضای حکم ظاهری. نگاه نکن که این پولی که الان داری می‌‌گیری با آن پولی که اول به این آقا وام دادی ارزشش چند برابر کم شده، به این نگاه کن اگر این شرط را نکرده بودی که ده ملیون می‌‌دهم سال دیگر ارزشش نصف می‌‌شود به من بیست ملیون بده، شما می‌‌توانستی مازاد بر آن ده ملیون وام را بگیری؟ نه. چون خلاف اصل عملی بود. و لو از باب احتیاط واجب نمی‌توانستی بگیری. چون همان‌طوری که احتیاط واجب این است که آن آقا شما را راضی کند، احتیاط واجب هم این است که شما بدون رضای او این پول را نگیری.

[سؤال: ... جواب:] یا اصل برائت از ضمان اکثر جاری کردید یا این است که احتیاط می‌‌کنید می‌‌گویید چون برای من روشن نیست، از باب شبهه حکمیه قبل از فحص باید احتیاط کنید. آن بدهکار از باب شبهه حکمیه قبل از فحص احتیاطا باید شما را راضی کند و شما هم از باب شبهه حکمیه قبل از فحص تا آن آقا راضی نشده به دفع زیاده طبق اختیار خودش، شما حق ندارید احتیاطا از او بیشتر بگیرید. معنای احتیاط این است. اصلا گفته می‌‌شود که این شد ربا. چرا؟ برای این‌که چیزی که اگر این شرط نبود نمی‌توانستی بگیری، حالا با این شرط می‌‌خواهی مثل حلال طیب بگیری. این اشکال مطرح می‌‌شود.

ما این اشکال را می‌‌کردیم به این نظر. می‌‌گفتیم یک وقت شما اثبات می‌‌کنید که کاهش ارزش پول مورد ضمان است، منتها می‌‌گویید این قرض‌های دستی که ما به دوستان‌مان می‌‌دهیم یک شرط ارتکازی است که آقا اگر تورم هم به آن خورد همان اصل پول را بیاور خدا بدهد برکت، ‌در واقع شرط ارتکازی به نفع مقترض که تورم را ضامن نیست، خب اگر این باشد خوب است ما شرط می‌‌کنیم که مقترض ضامن تورم است، ‌حکم قرض را بر می‌‌گردانیم به آن حالت طبیعی خودش که بدهکار ضامن کاهش ارزش پول هست. اگر این را اثبات کنید که حرفی نیست اما اگر این را اثبات نکنید کار مشکل می‌‌شود.

**در فایده بودن شرط، نباید قبل و بعد تورم را با هم سنجید؛ بلکه ملاک این است که اگر شرط نمی‌شد متعلق ضمان قرار می‌گرفت یا نه**

این‌که بیایید بگویید که آقا!‌ ربا مطلق شرط نیست، ربا شرطی است که یجر نفعا، ما منکر نیستیم. قبول داریم. آن صحیحه یوسف بن عقیل که می‌‌گوید من اقرض رجلا ورقا فلایشترط الا مثلها و لایشترط احد منکم رکوب دابة من اجل ورق یقرضه، ‌قریب به این مضمون، بله، لایشترط الا مثلها، ولی عرفا هر شرطی را نمی‌خواهد نفی کند. شرط می‌‌کند مقترض حق واجبش را اداء کند، اشکالی ندارد. شرط می‌‌کند مقترض نماز بخواند مانعی ندارد. انصراف دارد این روایت به این‌که در چهارچوب حرمت ربا است. ربا یعنی شرط فایده مالیه، ما این را قبول داریم. ولی اشکال‌مان این بود که فایده مالیه را نسنجید به آن پول اصلی که به طرف وام دادید؛ به این بسنجید که اگر این شرط را نمی‌کردید نمی‌توانستید بیش از این ده ملیون از او بگیری و لو به مقتضای حکم ظاهری. با این شرط می‌‌خواهید حلال کنید گرفتن اضافه را. این شبهه را ما داشتیم.

پس بخاطر این‌که این شبهه پیش نیاید، فعلا بحث ضمان کاهش ارزش پول را شروع کنیم. ببینیم از آن راه می‌‌توانیم مشکل وام را هم حل کنیم؟ عده‌ای قائل شدند که از نظر عقلاء و شرع که امضاء‌ بناء عقلاء می‌‌کند در اسکناس، ‌کاهش ارزش پول مورد ضمان است. برخی این را مطرح کردند و تمایل آقای صدر هم ظاهرا در جلد پنجم بحوث، آخر آن، به همین است. و مقرر ایشان در پاورقی اشاره می‌‌کند به این مطلب و در کتاب قراءات فقهیة معاصرة مفصل در بحث ضمان انخفاض قیمة النقد دنبال اثبات این مطلب هست. برخی از آقایان دیگر هم در کتاب‌هایشان این را مطرح کردند از آقایان موجودین. ان‌شاءالله در جلسات بعد ادله آن‌ها را بررسی می‌‌کنیم.

**جلسه 24-77**

**چهار‌شنبه - 04/02/98**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که آیا در ضمن قرض می‌‌توان شرط کرد که مقترض کاهش ارزش پول را جبران کند یا نمی‌توان شرط کرد؟

**شهید صدر (خلافا للمشهور): شرط ضمان کاهش ارزش پول جایز است**

مشهور اجازه ندادند شرط ضمان کاهش ارزش پول را. و لکن برخی از فقهاء این را اجازه دادند. از جمله مرحوم آقای صدر 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 از مردم پول می‌‌گیرد به عنوان قرض الحسنة، غیر از آن قرارداد سودآور مثل مضاربه اصلا از مردم قرض الحسنة می‌‌گیرد و متعهد می‌‌شود در بازپرداخت، در پس دادن این مبلغ به صاحبان این سپرده قرض الحسنة، نرخ روز را هم در نظر بگیرد. ده ملیون پارسال پس‌انداز کردی امسال حساب می‌‌کند به نرخ طلا ده ملیون سال گذشته چقدر ارزش داشت امسال چقدر ارزش دارد، ‌کاهش ارزش او را جبران می‌‌کند. این ربا نیست.

این مطلب را بعض از تلامذه ایشان در کتاب قراءات فقهیة معاصرة جلد 2 صفحه 178 پذیرفته‌اند ولی برخی دیگر از شاگردان ایشان نپذیرفتند و بین این دو شاگرد نزاع شده. ما قول طرفین را نقل می‌‌کنیم، بعد ببینیم مقتضای انصاف چیست؟

**بیان اول بر این‌که شرط جبران کاهش ارزش پول جایز است: قدرت خرید، وصف مقوم پول اعتباری است. بنابراین بدون جبران کاهش ارزش پول، اداء مثل نشده است**

این‌که در عبارت مرحوم آقای صدر است و در کتاب قراءات فقهیة معاصرة مطرح شده گفتند اصلا ده ملیون امسال که فرض کنید یک سوم ده ملیون سال گذشته است مثل او نیست. در کتاب قراءات فقهیة معاصرة این را می‌‌گویند، می‌‌گویند مگر در قرض مثلی نباید مثل را اداء کرد؟‌ این ده ملیون امسال مثل ده ملیون سال قبل نیست. امسال باید سی ملیون بدهی تا بشود مثل ده ملیون سال قبل. چرا؟ برای این‌که قدرت خرید، وصف مقوم آن پول اعتباری است. یک وقت کالایی است که منفعت استعمالیه‌ای دارد وصف مقومش همان منفعت استعمالیه‌اش است. وقتی شما این کالا را قرض گرفتید از این شخص کالا کمیاب بود گران بود، بعد که پس می‌‌دهی به او، ‌مثل او در بازار زیاد شده ارزان شده. مثل او است، گران شدن و ارزان شدن مقوم آن اشیائی که منفعت استعمالیه دارند نیست. اما پول اعتباری منفعت استعمالیه‌ای ندارد غیر از همین قدرت خرید. پول چه ارزشی دارد چه فایده‌ای دارد غیر از این‌که با او مبادله کالا می‌‌شود. و این قابلیت خرید کالا وصف مقوم پول هست عرفا.

**مانند این‌که وصف مقوم چاه آب (که همان منفعت استعمالیه آن است) بخاطر حفر چاه بالوعه در کنار آن، از بین برود بدون این‌که در چاه آب تغییر تکوینی ایجاد کرده باشد**

تشبیه می‌‌کنند (‌مرحوم آقای صدر هم در بحوث جلد 5 آخر بحث لاضرر هم این مثال را دارد) که اگر شما یک چاه آبی داشتید، یک شخصی آمد نزدیک این چاه آب فاضلات کند، رغبت نوعیه در خرید این آبی که شما از چاه آب‌تان می‌‌کشید و می‌‌فروشید کم شد. هر کس می‌‌شنود که یک متری این چاه آب، ‌همسایه‌تان بالوعه کنده و تبدیل هم کرده به عمومی، ‌دیگه رغبت نمی‌کند بیاید آب از چاه شما بخرد با این‌که کارشناس‌ها گفتند این آب شما هیچ تغییر تکوینی نکرده و لکن منفعت استعمالیه آب این است که مردم رغبت کنند به آشامیدن آن. یک وقت چاه آب‌های متعددی می‌‌کنند، ‌دست زیاد می‌‌شود، آب چاه شما ارزان می‌‌شود مهم نیست [چون] قانون عرضه و تقاضا است. اما یک وقت نه، کاری می‌‌کنند رغبت نوعیه در تحصیل آبی که شما مالک هستید کم می‌‌شود بخاطر نقصی که عرفا در این آب ایجاد می‌‌کند، این مورد ضمان است چون ایجاد نقص است در این مال.

یا مثلا منزل منفعت استعمالیه‌اش به قابلیت سکونت در آن است. اگر بیاید یک شخصی شایعه کند که خانه شما مسکون جن است، تا می‌‌روید بنگاه که یک خانه فروشی داریم، تا آدرس را می‌‌دهید می‌‌گوید همان خانه‌ای که اجنه شب‌ها در آن کشتی می‌‌گیرند؟ ‌منفعت استعمالیه خانه شما را دچار نقص کرده. آن کسی که این شایعه را کرد ضامن است با این‌که هیچ تغییر عینی در خانه شما ایجاد نکرد. کسی که می‌آید پول شما را یک سال قبل ده ملیون می‌‌گیرد، امسال این ده ملیونی که به شما می‌‌دهد تکوینا تغییر نکرده است مثل همان آب یا خانه، ‌آن وصف مقوم (که قدرت خرید است) تغییر کرده.

این ده ملیون الان شده یک سوم قدرت خرید آن ده ملیون سال قبل. این مورد ضمان است و مرحوم آقای صدر می‌‌گوید: عرفا الان تا سی ملیون را ندهی مثل ده ملیون سال قبل را ندادی. که صاحب کتاب قراءات فقهیة معاصرة این را می‌‌پذیرد. این یک مطلب است.

**بیان دوم: و لو مقترض علی القاعدة ضرر نزده، اما در هر صورت کاهش قدرت خرید، ضرر بر مقرض است. بنابراین شرط جبران، شرط دفع ضرر است که مصداق ربا نیست**

مطلب دیگر که این‌ها را باید از همدیگر تفکیک کنیم در مقام بحث، این است که ما بگوییم نه، ‌عرفا این ده ملیون مثل آن ده ملیون سال قبل است. که اصرار برخی دیگر از شاگردان مرحوم آقای صدر است که عرف این را مثل می‌‌داند. بگوییم باشه و لکن شما قبول دارید که کاهش قدرت خرید ضرر است، این را قبول دارید، کسی که این را قبول کند، فرض این است که قبول دارند این را، شرط این‌که شما که ده ملیون از من قرض می‌‌کنید، ‌بعد کاهش ارزشش را حساب کن، ‌یک سال دیگر که امسال است باید سی ملیون پس بدهید تا قدرت خریدش کم نشده باشد، ‌این شرط فایده نیست، این شرط دفع ضرر است و شرط دفع ضرر ربا نیست، ‌ربا شرط فایده است.

این هم مطلب دوم. طبعا طبق این بیان دوم ممکن است کسی بگوید اگر شرط نکنید، ده ملیون قرض دادید، سال بعد خواست قرض را اداء‌ کند مثلش همین ده ملیون است طبق این نظر دوم و لکن وقتی ده ملیون را به این آقا می‌‌دهید او متضرر است. و لو این آقای مقترض ضرر نزده ولی این ضرر بر او است. طبق این بیان دوم ممکن است کسی بگوید علی القاعدة مقترض ضامن نبود ولی شرط این‌که جبران کاهش ارزش پول بکنید، شرط دفع ضرر است نه شرط فایده و ظاهر ربا که لغت معنا کرده زیاده و ظاهر در زیاده مالیت است، این است که با این شرط شما زیاده در مالیت پیدا کنید نسبت به آن مقداری که قرض دادید مال بیشتر گیرتان بیاد. شما ده ملیون قرض دادی، سال بعد پولی به شما می‌‌دهند که ارزش آن برابر است با آن پولی که قرض دادی. شما شرط زیاده مالیه نکردی و این‌که در روایات هست من اقرض رجلا ورقا فلایشترط الا مثلها این ظاهر عرفیش این است که می‌‌خواهد همان تحریم ربا را مطرح کند. از واضحات بوده که ربا حرام است این روایت هم دارد راجع به او توضیح می‌‌دهد. ربا چیست؟ ربا شرط زیاده مالیه است. و این شرط زیاده مالیه نیست.

این هم بیان دوم که این دو تا بیان را باید از هم تفکیک کنیم.

**بیان سوم: اگر مقترض کاهش ارزش پول را جبران نکند، خلاف قاعده لاضرر و ارتکاز عقلایی است چون مصداق ستم و تضییع حق است**

یک بیان سومی هم هست، او را بگوییم. و آن بیان سوم این است که گفته می‌‌شود، ‌درست است، ده ملیون سال قبل مثل همین ده ملیون امسال است، نه سی ملیون، اما عقلاء عدم تدارک آن کاهش ارزش را ضرری می‌‌دانند که متوجه مالک می‌‌شود. یک وقت مالک راضی است، ‌از اول خودش راضی بود، ‌گفت ده ملیون به شما قرض می‌‌دهم هر وقت داشتی بیا این ده ملیون را بده، من زیادی بگیرم؟ اصلا و ابدا. اقدام بر ضرر کرده. یک وقت نه، ‌اقدام بر ضرر نکرده، ‌ده ملیون به شما قرض داد کی فکر می‌‌کرد مسائلی پیش بیاید ده ملیون ارزشش بشود یک سوم. ‌اقدام بر ضرر نکرد. ‌طبق قاعده لاضرر یا یک اصل عقلائی که نباید مردم را در این گونه امور مالی متضرر کرد، ‌لایضر بعض الناس بعضا که یک اصل عقلائی هست و اگر از پرداخت نکردن این کاهش ارزش پول مالک متضرر بشود عقلاء قبول نمی‌کنند تحمیل ضرر را. مگر خودش اقدام کرده باشد، هر کجا خودش اقدام کرد قبول. اما جایی که اقدام نکرد عقلاء می‌‌گویند چرا او متضرر بشود. شما منشأ ضرر او بودی که پول او را ندادی تا ارزشش کم شد.

این بیان سوم هم می‌‌تواند منشأ ضمان کاهش ارزش پول بشود نه به نکته این‌که اداء مثل، صدق نمی‌کند اگر همان ده ملیون را بدهی که آن بیان اول می‌‌گفت بلکه به نکته دفع ضرر و یا به نکته این‌که عقلاء ظلم می‌‌دانند، تضییع حق می‌‌دانند. پنجاه سال پیش ازدواج کرده، مهرش بوده ده هزار تومان، حالا خانمش باید بیست هزار تومان تاکسی تلفنی بگیرد تا بیاید این ده هزار تومان مهریه‌اش را بگیرد و برود. می‌‌گوید یک ریال بیشتر نمی‌دهم. در این بیان سوم گفته می‌‌شود: عقلاء این را مصداق ستم و تضییع حق می‌‌دانند.

خلاصه بیان‌ها را بگویم. ما این بیان‌ها را الان می‌‌گوییم تا فرق بین انظار مشخص بشود. آقای صدر یا صاحب کتاب قراءات فقهیة معاصرة که بیان اول را می‌‌گویند، می‌‌گویند اداء مثل صدق نمی‌کند که اگر پول با کاهش ارزش فاحش را بخواهی پس بدهی، ده ملیون را که یک سوم شد ارزشش، بخواهی پس بدهی این اداء مثل نیست. این بیان با بیان دوم که فقط بدرد شرط جبران کاهش ارزش پول می‌‌خورد که می‌‌گفت ربا نیست، چون شرط فایده مالیه نیست. با این بیان سوم که گفته می‌‌شود و لو ده ملیون بدهی اداء مثل کردی، از آن حیث ما اشکال نمی‌کنیم اما آن ضرر بر مالک است و این خلاف قاعده لاضرر و خلاف ارتکاز عقلائی است.

و شاهد بر این مطلب می‌‌توانید بگیرید: (که عقلاء اگر اختلاف فاحش باشد ظلم می‌‌دانند، ‌تضییع حق می‌‌دانند) شخصی از شما مبلغی گرفت برای شما خانه بخرد، ‌نخرید نخرید تا پول دچار تورم شد یا پول را خرج کرد یا خرج نکرد کناری گذاشت بعد آمد بعد از سال‌ها می‌‌گوید ببخشید جوان بودیم اشتباه کردیم سهل‌انگاری کردیم، ‌آمدیم به شما گفتیم پول گم شده، شیطان گول‌مان زد، آن ده ملیونی که دادی برات خانه بخرم خانه نخریدیم بدهکار بودم رفتم بدهکاریم را دادم، حالا بیا این ده ملیون. می‌‌گوید خوش انصاف!‌ می‌دانی چه بلایی سر من آوردی؟ آن موقع می‌‌توانستیم با ده ملیون خانه بخرم اما الان با این ده ملیون دوچرخه هم به زور می‌‌توانم بخرم.

[سؤال: ... جواب:] ضرر، منشأ می‌‌شود حالا یا طبق استناد به قاعده لاضرر یا ارتکاز عقلائیه دفع ضرر (که شاهدش هم این است که عقلاء این را ظلم و ستم می‌‌دانند) این جامع این بیان سوم است. که و لو پرداخت این ده ملیون الان به اشکال این‌که اداء مثل نیست که بیان اول بود، طبق بیان این سوم گفته می‌‌شود اداء مثل است هیچ مشکلی ندارد اما اداء مثلی است که همراه با زیان زدن به مالک است و این خلاف ارتکاز عقلائی است و خلاف قاعده لاضرر است و این منشأ ضمان می‌‌شود. وقتی منشأ ضمان شد در قرض هم می‌‌توانند بگویند همانی که طبق لاضرر ضامن هستی در قرض هم ضامنی. چیز جدیدی نگفتیم.

**طبق بیان سوم شرط جبران کاهش ارزش پول یک شرط واجبی است که مانند سایر تکالیف می‌تواند در عقد قرض شرط بشود**

[سؤال: ... جواب:] اگر ‌بیان اول را نگوییم، بیان دوم را هم نگوییم، بیان سوم کافی است برای این‌که شرط جبران کاهش ارزش پول دیگر اشکالی نداشته باشد. چرا؟ برای این‌که مقتضای قاعده است. ... چرا شرط زیاده است؟ شرط واجب که اشکال ندارد. در بحث ربا گفتند، ‌گفتند شرط بکند مقرض بر مقترض که اداء واجب بکنی، این‌که اشکال ندارد. نفقه واجبه‌ات را بدهی، آن بدهکاری واجبی که داری قبلا از من گرفتی ندادی حتما بده. به شما قرض می‌‌دهم به شرط این‌که آن بدهکاری که چند سال قبل به من داشتی و نمی‌دهی، شمای ساده به این آقایی که از شما قرض گرفته چند سال قبل و نمی‌دهد می‌‌گویی باشه، دو مرتبه به شما قرض می‌‌دهم ولی شرط می‌‌کنم فردا هم این بدهی را بدهی و هم بدهی قبلیت را. اشکال ندارد؛ ربا از این منصرف است. اینجا هم می‌‌گویید وقتی واجب است شما دفع ضرر بکنی از من طبق ارتکاز عقلاء، قاعده لاضرر من هم شرط می‌‌کنم این واجب را. کار جدیدی نکردم.

این سه بیان.

**بیان چهارم: بدون جبران کاهش ارزش پول، اداء دین صادق نیست عرفا. و عرف همان‌طور که در مفاهیم مرجع است، در تشخیص مصادیق هم مرجع است**

یک بیانی هست که من فکر می‌‌کنم بر می‌‌گردد به آن بیان اول. در بعض کلمات بعضی از معاصرین مطرح کردند. گفتند عرف این اختلاف فاحش که به وجود آمد، ‌تورم فاحش که به وجود آمد، شما بیایی همان ده ملیون سابق را بدهی اداء دین نمی‌داند (هست در کلمات بعضی از آقایان صاحب رساله) و ما در مصادیق باید برویم سراغ عرف. نه فقط در مفاهیم، ‌در مصادیق هم باید برویم سراغ عرف. عرفا (اگر همان مثال واضح را بزنیم) ‌ده هزار تومان مهریه این خانم بود پنجاه سال پیش، همان ده هزار تومان را بخواهد بدهد اداء دین نکرده.

**اشکال: این یک بیان مستقلی نیست و به بیان اول یا سوم بر می‌گردد. ضمن این‌که مرجعیت عرف در تشخیص مصادیق مورد اختلاف است**

این بیان، بیان مستقلی نیست. یا نکته‌اش این است که این ده هزار تومان الان را مثل آن ده هزار تومان پنجاه سال قبل نمی‌دانند که آن بیان اول می‌‌شود. یا نکته‌اش این است که اگر مثل آن می‌‌دانند حکم عقلائی می‌‌کنند که باید جبران کاهش ارزش پول بکنی که می‌‌شود بیان سوم. بیان جدیدی نیست.

و [ضمنا] مبتنی است بر این‌که بگوییم عرف مرجع در تشخیص مصادیق است که مورد نزاع بین علماء است. همه که قبول ندارند. [گرچه] امام می‌‌فرمود که عرف مرجع است در تشخیص مصادیق [لکن] مرحوم آقای خوئی و مرحوم استاد می‌‌فرمودند نخیر، ما از عرف مفاهیم را می‌‌گیریم، مصادیق را ما خودمان با دقت علمی باید تشخیص بدهیم. مفاهیم را از عرف می‌‌گیریم اما این‌که این مصداق این مفهوم است یا نیست هم مرحوم آقای خوئی دارند هم مرحوم آقای صدر دارند هم مرحوم استاد دارند می‌‌فرمودند معنا ندارد به عرف رجوع کنی، عرف شاید خطا کند در تشخیص مصداق. ولی بیان اول می‌‌گفت عقلاء می‌‌گویند اداء ‌المثل و مثل یعنی ما هو مثلٌ عرفا. [و در مقام] این مثل عرفی نیست. خیلی بیان واضحی است.

[سؤال: ... جواب:] اداء دین طبق این بیانی که عرض کردیم بعضی از صاحب رساله‌ها دارند، ‌اداء دین واجب است دیگه، هم قرآن می‌‌گوید هم روایات می‌‌گوید هم عقلاء می‌‌گویند. ... می‌‌گویند وقتی که اداء دین صدق نمی‌کند مگر در موارد اختلاف فاحش، تورم فاحش، باید این تورم فاحش را جبران کنی کلا نه این‌که نصفش را جبران کنی. نظر این‌ها این است.

**اشکال به بیان اول (آقای حائری): در مثلیت اوصاف ذاتیه را لحاظ می‌کنند نه اوصاف مثلیه را. افزایش و کاهش ارزش پول، در مقایسه با کالا محاسبه می‌شود و الا ذات پول تغییری نکرده**

از بیان اول شروع کنیم: [در] بیان اول، برخی از تلامذه بزرگوار مرحوم آقای صدر در یک مقاله‌ای مناقشه کردند گفتند این درست نیست که شما می‌‌گویید این ده ملیون الان مثل ده ملیون پارسال نیست یا این ده هزار تومان الان مثل ده هزار تومان پنجاه سال قبل نیست. ‌چرا نیست؟ "مثل" مگر چیست؟ در مثلیت اوصاف ذاتیه را لحاظ می‌‌کنند. یعنی چی؟ ایشان فرموده که ما دو جور اوصاف داریم: یکی اوصاف ذاتیه یکی اوصاف مثلیه. اوصاف ذاتیه مثلا یخ اوصاف ذاتیه‌اش این است که خنک می‌‌کند، می‌‌ریزند در آب، آب سرد می‌‌شود. اگر یک کاری بکند شخص که این یخ تاثیرش را از دست بدهد، تا می‌‌ریزید در آب، خودش تبدیل می‌‌شود به آب گرم. به جای این‌که آب را سرد کند خودش مضمحل می‌‌شود. این وصف ذاتیش مختل شده. اینجا شما اگر از کسی یخ قرض بگیرید بعد یخی به او پس بدهید که آن وصف ذاتی را نداشته باشد، این اداء مثل او نیست. اما برخی از اوصاف، اوصاف نسبیه است. اوصاف نسبیه یعنی چی؟ یعنی باید یک لحاظی کنید که این یخ در هنگامی که مردم نیاز به یخ دارند یعنی در تابستان، یخ در زمانی که مردم نیاز به آن ندارند یعنی زمستان. شما اگر در تابستان یخ قرض گرفتید، ‌همسایه! داری یخ به ما قرض بدهی؟ بله بفرمایید. [سپس] مطالبه نکرد. وسط زمستان می‌‌روید یخ را به او پس می‌‌دهید، خب یخ را به او پس دادید. حالا آن وقتی که یخ را از او گرفته بودید، ‌وقت گرما بود، ‌الان وقت گرما نیست، ‌این‌ها عرفا دخالتی در مثلیت ندارد.

بالاخره این مثل این می‌‌ماند: مردم وقتی کالا کمیاب است رغبت‌شان به تحصیل این کالا زیاد است. کالا گران می‌‌شود. وقتی کالا زیاد است رغبت‌شان به تحصیل این کالا بخاطر کثرتش در بازار کم می‌‌شود، می‌‌روند از جای دیگر تهیه می‌‌کنند. حالا اگر من از شما موقعی یخ را قرض گرفتم که یخ کمیاب بود بعد موقعی پس دادم که یخ زیاد بود، من اداء نکردم مثل آن یخ گذشته را؟ این عرفیت ندارد. "مثل" ظاهرش این است که آنی که ذات او و اوصاف ذاتیه او حفظ بشود. اما اوصاف او بالقیاس الی الغیر، بالنسبة الی الغیر، ‌او که وصف این نیست.

مثل این می‌‌ماند شما اگر شخصی یخ داشت، می‌‌خواست بفروشد، هوا گرم است، قیمتش خیلی خوب است مردم سریع می‌آیند می‌‌خرند، کاری کردی هوا خنک شد، ‌حالا وِردی خواندی، با جن مرتبط شدی، ‌دعایی کردی، اللهم برّد جوّنا، ‌هوا سرد شد، آن بنده خدا یخ‌ها ماند روی دستش، کسی نمی‌آید یخ بخرد. اگر به قصد اضرار به او بود مضار می‌‌شوی. [اما اگر] نه، ‌قصد اضرار نداری، از گرما اذیت شدی می‌‌گویی اللهم برد جونا فی هذا الیوم، ‌خدا هم خیلی زود به حرفت گوش می‌‌دهد هوا را خنک کرد، شما ضامنی؟ چون یک نقصی در آن یخ‌ها ایجاد کردی مردم دیگر رغبت نکردند آن یخ‌ها را بخرند؟ این فرق می‌‌کند با این‌که بگویی اللهم خرّب ثلج فلان، اللهم لاتجعل ثلج فلان مبردا، حالا یک کاری کردی بالاخره، یک عملیاتی انجام دادی در ثلج او تاثیر گذاشت او دیگر ثلجش منشأ اثر کافی نبود، بله، آنجا ضامنی. فرقش این است که در این مثال دوم ثلج او را ناقص کردی اگر بخواهی حساب کنی، [دیگر] این ثلج مثل ثلج قبلی، مثل ثلج دیروز نیست. آن ثلج دیروز سبب خنکی آب بود‌، ‌این نیست. اما آن جایی که هوا خنک بشود می‌‌توانی بگویی این یخ امروز مثل یخ دیروز نیست؟ چه ربطی دارد؟ مثل همان یخ دیروز است [فقط] ‌هوا خنک شده.

فرموده‌اند: در پول هم وقتی کاهش ارزش پیدا می‌‌کند همین است. نسبت می‌‌سنجید آن پول را با قیمت کالاها، می‌‌گویی من با این ده هزار تومان پنجاه سال قبل می‌‌رفتم خانه می‌‌خریدم، با خانه حساب می‌‌کنید، الان بروم یک موتور هم نمی‌توانم بخرم. این می‌‌شود اوصاف نسبیه. ایشان می‌‌گوید من نمی‌گویم آن غاصبی که ده ملیون شخصی را پنجاه سال پیش غصب کرد و نداد به او یا آن بدهکاری که از وقت اداء بدهیش گذشت و عمدا بدهیش را نداد و پول ارزان شد ضرر نزده است به مالک، ‌نخیر ضرر زده است و طبق قاعده لاضرر ضامن است، ‌اما بیان اول را قبول ندارم. بیان اول که می‌‌گوید این ده هزار تومان مثل ده هزار تومان پنجاه سال قبل نیست، او را قبول ندارم چون وصف ذاتی این ده هزار تومان محفوظ است.

**بر همین اساس، در روایات و فتاوا، کاهش ارزش درهم و دینار مورد ضمان قرار داده نشده با این‌که منفعت متعارفه‌اش مبادله کالا به کالا بوده است**

ایشان فرمودند شاهد بر این مطلب ما (این را بگویم بقیه بحث ان‌شاء الله هفته آینده) این است: در زمان ائمه درهم و دینار هم درست است که یک منفعت استعمالیه داشته (زیورآلات می‌‌کردند) اما درهم و دینار منفعت متعارفه‌اش مبادله کالا به کالا است. کسی که نمی‌آمد دینار را زیورآلات بکند دور گردن خانمش بیندازد. درهم و دینار قابلیت متعارفه خرید دارد. آن زمان هم ارزان می‌‌شد درهم، ارزان می‌‌شد دینار، ‌هیچ فتوایی نبود، هیچ روایتی نبود بگوید کاهش ارزش خرید درهم و دینار مورد ضمان است و اگر شما قبلا ده درهم گرفتی که قدرت خریدش برابر با یک دینار بود الان بخواهی ده درهم به او بدهی اداء مثل نکردی. هیچکس این را نمی‌گفت. همین بیان در اوراق نقدیه و پول می‌آید.

این محصل بیان ایشان است در یک مقاله‌ای. در کتاب قراءات فقهیة بر علیه این مقاله مطالبی گفتند. مطالب، دقیق است. ان‌شاءالله هفته آینده بررسی می‌‌کنیم.

**جلسه 25-78**

**چهار‌شنبه - 11/02/98**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه فی الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به ضمان کاهش ارزش پول بود. وجوهی ذکر شد برای اثبات ضمان کاهش ارزش پول یا مطلقا و یا در خصوص جایی که شرط بشود بر طرف مقابل این مطلب.

**صاحب بحوث فقهیة عامة: بدون جبران کاهش ارزش پول، اداء دین صادق نیست عرفا. و عرف بمانند مفاهیم، در تشخیص مصادیق هم مرجع است. و عند الشک قاعده اشتغال جاری است**

قبل از این‌که خلاصه این وجوه را عرض کنم و بررسی کنم، مطلبی که در جلسه قبل از برخی از آقایان نقل کردیم که در کتاب بحوث فقهیة هامة صفحه 375 مطرح کرده بودند که شارع امر کرده به اداء دین، تشخیص مصداق با شارع نیست، با عرف هست و اگر تورم فاحش باشد، ‌عرف پرداخت همان مبلغ اسمی دین سابق را اداء دین نمی‌داند. و اگر هم شک بکنیم مجرای قاعده اشتغال است چون تکلیف به اداء دین معلوم است، شک در امتثالش داریم، قاعده اشتغال جاری می‌‌شود.

**اشکال اول: شبهه در مقام، مفهومیه است نه مصداقیه**

این مطلب درست نیست. این‌که عرف مرجع در تشخیص مصداق هست یا نیست، ‌محل نزاع است بین اعلام ولی ربطی به این بحث ندارد چون اینجا بحث مفهومی است. ما که در خارج شک نداریم. ده هزار تومان پنجاه سال پیش گرفتیم از شخصی یا بدهکار شدیم به او، الان همان ده هزار تومان را پس می‌‌دهیم، شک در خارج نداریم. شک در صدق عرفی اداء دین داریم؛ می‌‌شود شبهه مفهومیه. شبهه مفهومیه بازگشتش به شبهه حکمیه است؛ باید ببینیم چرا عرف اداء ده هزار تومان را امروز اداء ‌دین نمی‌داند؟ باید وجوه دیگر را بررسی کنیم که عرض خواهد شد.

**اشکال دوم: متعلق شک در مقام، اقل و اکثر استقلالی است که مجرای برائت از وجوب اکثر است**

و از طرف دیگر اگر شک بکنیم چرا جای قاعده اشتغال باشد؟ اقل و اکثر استقلالی است [که] به اتفاق علماء اصول مجری برائت است. من شک دارم ده هزار تومان باید به آن طلبکار پس بدهم یا بیشتر؟ قدرمتیقن معلوم التفصیل است وجوبش، ‌مازاد بر آن مشکوک است.

[سؤال: ... جواب:] وقتی شک می‌‌کنید یعنی شک می‌‌کنید بر شما واجب است ده هزار تومان بدهید بابت آن بدهی ده هزار تومان پنجاه سال قبل یا آن را بدهید و بیشتر از آن را. ... این‌که محتمل نیست که مالیت ده هزار تومان به ذمه ما بیاید، اگر گران بشود پول یعنی ارزش ده هزار تومان ترقی بکند، ‌بشود معادل ارزش مثلا فرض کنید ده دلار، ‌قبلا معادل ارزش پنج دلار بود، ‌بگوییم نصف ده هزار تومان را بدهیم کافی است. این‌که محتمل نیست. ارزش ده هزار تومان ‌که به ذمه نمی‌آید، ده هزار تومان به ذمه می‌آید منتها نمی‌دانیم آیا آن وصف قدرت خریدش هم به ذمه ما آمده یا نه، خب برائت جاری می‌‌کنیم از آن. بهرحال اقل و اکثر استقلالی است دیگر، من نمی‌دانم الان مکلفم ده هزار تومان بدهم یا مکلفم بیشتر از ده هزار تومان هم بدهم. اگر من ده هزار تومان بدهم به مقدار ده هزار تومان‌ که ذمه‌ام بریء شده. معنای اقل و اکثر استقلالی این است دیگر که اگر اکثر هم واجب بود، ‌اقل را انجام بدهم، به نسبت آن اقل ذمه‌ام بریء شده است. اینجا هم همین‌طور است.

اما وجوهی که ذکر شد (که در کلام مرحوم آقای صدر بود و در کلام صاحب کتاب قراءات فقهیة معاصرة) ‌عمدتا سه وجه است که عرض می‌‌کنیم و بحث را تمام می‌‌کنیم:

**بیان اول بر این‌که شرط جبران کاهش ارزش پول جایز است: قدرت خرید، وصف مقوم پول اعتباری است. بنابراین بدون جبران کاهش ارزش پول، اداء مثل نشده است**

وجه اول آنی بود که مرحوم آقای صدر ذکر کردند در الأسس العامة للبنک فی المجتمع الاسلامی. فرمودند: مثلی بودن پول به این نیست که آن رقم اسمیش را حفظ کنیم؛ مثلی بودن پول به این است که قدرت خرید او هم حفظ بشود. اگر شما ده هزار تومان پنجاه سال قبل را که گرفتید بخواهید همان ده هزار تومان را پس بدهید نمی‌گویند اداء مثل او کردید. این ده هزار تومان مثل همان ده هزار تومان است؟ ابدا. باید ارزش آن را در نظر بگیرید که با کالاهایی که دچار تورم نمی‌شوند، کاهش ارزش پیدا نمی‌کنند بخاطر تورم، مثل طلا، با آن‌ها بسنجید. علی اساس الذهب و الصرف. صرف یعنی ارزهای خارجی ثابت.

در کتاب قراءات فقهیة معاصرة این را پذیرفتند.

**اشکال اول (آقای حائری): در مثلیت اوصاف ذاتیه را لحاظ می‌کنند نه اوصاف مثلیه را. افزایش و کاهش ارزش پول، در مقایسه با کالا محاسبه می‌شود و الا ذات پول تغییری نکرده**

و لکن برخی از تلامذه ایشان در مجله‌ای به نام رسالة الثقلین سال سوم عدد 9 صفحه 100 مقاله‌ای دارند: الاوراق المالیة الاعتباریة. در آن مقاله اشکال کردند، ‌فرمودند: نه، عرفا این ده هزار تومان امروز مثل ده هزار تومان پنجاه سال قبل است. این‌که می‌‌بینید کاهش ارزش پیدا کرده است، این وصف ذاتی این پول نیست، این وصف نسبی پول است. شما باید ملاحظه کنید این ده هزار تومان را یک طرف بگذارید، اجناس را در بازار طرف دیگر بگذارید، نسبت‌سنجی کنید، ‌بگویید ده هزار تومان پنجاه سال پیش یک منزل می‌‌خریدیم ولی الان یک کیلو برنج هم نمی‌شود. این می‌‌شود وصف نسبی. اوصاف نسبیه انتزاع می‌‌شود از ملاحظه دو چیز، اما مثلیت مربوط می‌‌شود به ذات یک چیز. شما یک زمانی در تابستان نیاز دارید به عبای تابستانی، حالا کسی از شما غصب کرد، در زمستان به شما پس داد یا آن را تلف کرد رفت از بازار یک عبای تابستانی خرید مشابه همان، ‌به شما داد، اداء مثل آن عبای شما را نکرده است؟ اداء مثل کرده است. یا تبلیغ کردند گفتند این عبای تابستانی پوشیدن مناسب نیست، یک تبلیغی کردند رغبت افراد به تهیه عبای تابستانی کم شد، باعث شد عبای تابستانی ارزان شد، شما اگر بروید عبای تابستانی و لو با قیمت ارزان تهیه کنید و به این آقا بدهید نمی‌گویند اداء کردید مثل او را؟ چرا نمی‌گویند؟

**اشکال دوم (آقای حائری-نقضی): در روایات و فتاوا، کاهش ارزش درهم و دینار مورد ضمان قرار داده نشده با این‌که منفعت متعارفه‌اش مبادله کالا به کالا بوده است**

بعد نقض هم کردند، گفتند اگر بخواهید اشکال کنید در این‌که این اداء مثل است، پس در زمان ائمه [علیهم السلام] چه می‌‌گویید؟ طلا و نقره هم دچار کاهش ارزش می‌‌شد. [آیا] کسی آن موقع می‌‌گفت اگر شما رفتید ده درهم از کسی قرض گرفتید، ‌وقتی که ده درهم مساوی بود با یک دینار، الان‌ که می‌‌خواهید پس بدهید هیجده درهم مساوی یک دینار است، باید هیجده درهم بدهید تا رد مثل کنید؟ کسی این را می‌‌گفت؟

نگویید که طلا و نقره منافع دیگری هم دارد، می‌‌تواند زیورآلات بشود. ایشان جواب دادند، گفتند: درهم و دینار عادتا منافع دیگری ندارد غیر از همین تبادل کالا با آن.

**آقای حائری: البته در مواردی که عدم اداء مقرض بعد از تاریخ مقرر بخاطر اعسار نباشد، در ارتکاز عقلاء او ضامن است چون منشأ ضرر بر مقترض می‌باشد**

بعد فرموده‌اند: این مطلب ما نتیجه‌اش این می‌‌شود که ما قائلیم پرداخت همان مبلغ اسمی، ‌ده هزار تومان پنجاه سال قبل، الان هم پنج [ده] هزار تومان بدهیم، اداء مثل است و اگر شرط زیاده بکنید در قرض، ربا است. من اقرض رجلا ورقا فلایشترط الا مثلها. و لکن اگر قرضی که گرفتید تاریخ داشت، یک ماه بعد باید پس می‌‌دادید، عمدا پس ندادید، نه از باب این‌که معسر بودید، نخیر، عمدا پس ندادید، ضامنید. این را من می‌‌پذیرم. ایشان فرموده‌اند: وجهش این است که اگر شما عمدا بدهی‌تان را از وقت مقرر تاخیر بیندازید پرداخت نکنید و این منشأ بشود که آن طلبکار متضرر بشود، ده هزار تومان داد به شما، الان به شما اگر بگویند ده هزار تومان را به او بدهید خب او متضرر می‌‌شود. او می‌‌توانست با این ده هزار تومان یک خانه بخرد، ‌الان یک کیلو پیاز هم به او نمی‌دهند. او متضرر شد، شما منشأ ضرر او هستید. ارتکاز عقلاء می‌‌گوید شما ضامنید، ‌لاضرر هم همین را می‌‌گوید. این را من قبول دارم. اما اگر نه، شما معسر بودید، نداشتید قرض‌تان را بدهید، شما ضرر که به او خورده است می‌‌توانید بگویید که مستند به من نیست.

این محصل فرمایش ایشان هست.

**پاسخ اشکال اول (مرحوم هاشمی): قدرت خرید از اوصاف نسبیه پول اعتباری نیست بلکه عرفا قدرت خرید حیثیت تقییدیه پول اعتباری است زیرا منفعت دیگری ندارد**

در کتاب قراءات فقهیة معاصرة به ایشان اشکال کردند. فرمودند: اوراق نقدیه چیزی ندارند الا قدرت خرید. نمی‌خواهیم بگوییم قدرت خرید محض است تا شما اشکال کنید که من آن روز که ده هزار تومان را قرض کردم قدرت خریدش پنج دلار بود، الان‌ که می‌‌خواهم به او پس بدهم قدرت خریدش شده است ده دلار، ضد تورم، پس به او پنج هزار تومان می‌‌دهم چون قدرت خرید او پنج دلار بود من به این اندازه ضامنم. نخیر، ما این را نمی‌گوییم. ما می‌‌گوییم شما ضامن ده هزار تومانی هستید که وصف مقومش قدرت خرید اوست یعنی هم ضامن ده هزار تومان هستید که موصوف به این وصف است، عین است، و هم ضامن وصف مقوم او هستید.

و این جزء اوصاف نسبیه تلقی نمی‌شود. ایشان فرمودند: یک وقت شما می‌‌آیید یک تبلیغاتی می‌‌کنید، ‌ارزش پول ملی سقوط می‌‌کند، کاهش پیدا می‌‌کند، ‌حالا شما یا از مابهترانِ شما، می‌‌آیند پول چاپ می‌‌کنند، پولی که دست شما و ما هست، کاهش ارزش پیدا می‌‌کند یا کسی تبلیغ می‌‌کند، تبلیغ ضد ملی، پول ملی کاهش ارزش پیدا می‌‌کند، ‌بله، این ضامن نیست. چون عرفا مشکلش تصرف در این عین نیست؛ مشکلش این است که آن طرف اضافه را، آنی که نسبت این پول با مبادله کالاهای مختلف [سنجیده می‌شود]، در او تصرف کردید. اما اگر نه، شما پول مردم را گرفتید، بدهکار شدید، خدایی ناکرده غصب کردید، شما تصرف‌تان در عین است و عرفا قدرت خرید حیثیت تقییدیه پول اعتباری است یعنی پول اعتباری چیزی ندارد جز قدرت خرید. عرف لحاظ استقلالی می‌‌کند به این قدرت خرید پول. فرق می‌‌کند با بقیه کالاها. بقیه کالاها منافعی دارد، ‌اما پول چه منفعتی دارد؟ اگر قدرت خرید او نبود، به درد چه می‌‌خورد؟ این را نمی‌شود گفت وصف نسبی.

**مختار: این فرمایش در موارد اختلاف فاحش، صحیح است و شاهدش این است که اگر مالیت پول کلا از بین برود، عرفا تلف صادق است**

[اقول] انصافا این اشکال، عقلائی به نظر می‌‌رسد؛ [البته] اگر اختلاف فاحش باشد. به نظر عرفی بیایند بگویند این ده هزار تومان مشابه همان ده هزار تومان پنجاه سال قبل است؟ به نظر نمی‌رسد این مطلب، که در رسالة الثقلین بیان کردند. این بیان مرحوم آقای صدر که صاحب قراءات فقهیة معاصرة آن را پذیرفتند به نظر عرفی‌تر می‌آید در اختلاف فاحش.

من یک شاهدی بیاورم:

اگر این ده هزار تومان اصلا از نظر عرفی مالیتش بشود صفر، با آن یک آدامس هم ندهند، عرف چی می‌‌گوید؟ عرف نمی‌گوید تلف کردید مال من را؟ ده هزار تومان من را گرفتید وقتی که می‌‌شد با آن یک خانه بخرید، الان موقعی می‌‌خواهی به من ده هزار تومان بدهی که با آن یک آدامس هم نمی‌دهند؟ ‌این ده هزار تومان من است؟ و لذا این وجه بعید نیست.

[سؤال: ... جواب:] در اختلاف غیر فاحش‌ (تورم‌های متعارف) نمی‌شود ادعا کرد این پول عین آن پول نیست. اما اختلاف وقتی فاحش شد، عرف می‌‌گوید این مثل او نیست.

بله، ‌این‌که کسی پول دست شما را ارزشش را بیاورد پایین، نه این‌که پول شما را بگیرد، نه، پول دست شماست، در حساب شماست، در گاوصندوق شماست، اما شب می‌‌خوابید، صبح بلند می‌‌شوید می‌‌بینید یک تبلیغی کردند پول شما ارزشش کم شده است، بله، ‌این را ما نمی‌توانیم اثبات کنیم ضمانش را. چون نه ارتکاز عقلاء این را می‌‌گوید و نه این‌که بحث اداء مثل مطرح است؛ پول دست خود شما بود.

[سؤال: ... جواب:] به لاضرر می‌‌رسیم.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! اگر تبلیغ کند که مثلا آن ساختمان‌هایی که فنداسیون‌شان تقویت نشده این‌ها ممکن است دچار زلزله بشوند و قم هم ممکن است زلزله بیاید و همه بروند سراغ آن آپارتمان‌هایی که ضد زلزله ساخته شده، آپارتمان‌های شما روی دست شما بماند ارزان بشود. شما اگر وجوه بعدی را می‌‌خواهید بگویید می‌‌رسیم اما این وجه اداء مثل که در ضمان پول گفتند، در قرض گرفتن پول گفتند، در غصب پول گفتند آنجا نمی‌آید. حالا وجه‌های دیگر را می‌‌رسیم.

**پاسخ اشکال دوم: کاهش ارزش درهم و دینار، اعتباری نبود بلکه ناشی بود یا اسقاط سلطان یا زیاد شدن خلیط. بله، اگر بر فرض مانند امروز تورم داشته باشد، قائل به ضمان می‌شویم**

اما نقض به درهم و دینار زمان ائمه [علیهم السلام]: آقا! این کاهش ارزش درهم، اعتباری نبود. درهم‌هایی که ارزشش کم می‌‌شد حالا ناشی بود از اسقاط سلطان، ‌از اعتبار می‌‌انداخت سلطان آن پول‌های قبلی را و منشأ می‌‌شد دیگه مردم با آن تعامل نکنند. البته تعامل می‌‌کردند اما دیگه رواج نداشت مثل قبل. چرا تعامل می‌‌کردند؟ برای این‌که ارزش ذاتی داشت نقره، منتها ارزان می‌‌شد. یا این بود منشأش یا این بود که درهم‌ها گاهی خلیطش زیاد می‌‌شد، مس آن زیاد می‌‌شد، خب ارزشش به نقره می‌‌شد، مس آن را زیاد می‌‌کنی ارزشش می‌آید پایین. اما این تورمی که امروز می‌‌گوییم مطرح نبوده. و اگر مطرح باشد کی می‌‌گوید آنجا ضامن نیست؟ شما این را از مسلمات می‌‌گیرید. کی می‌‌گوید تورم اگر به این نحو باشد که امروز در اسکناس‌ها فرض می‌‌شود، کی می‌‌گوید ضامن نبوده؟ ما اصل صغرای این تورم را در آن زمان واضح نمی‌دانیم. عرض کردم تورم در آن زمان در پول ناشی از یکی از این دو چیز بود: یا خلیط زیاد می‌‌شد در این درهم یا از اعتبار می‌‌افتاد که حکم خاصی دارد که الدراهم التی اسقطها السلطان‌ که روایاتی داریم. که معارض است البته.

[سؤال: ... جواب:] در غصب چی می‌‌گویید؟ اگر کسی ده هزار تومان شما را غصب کند، چند روز دیگه تورم سه درصدی به آن خورده، می‌‌گویید به جای ده هزار تومان، ده هزار تومان و پنجاه و شش تومان [سی تومان] بده؟ ... دوبرابر هم بشود تورم فاحش است.

**بیان دوم: و لو مقترض علی القاعدة ضرر نزده، اما در هر صورت کاهش قدرت خرید، ضرر بر مقرض است. بنابراین شرط جبران، شرط دفع ضرر است که مصداق ربا نیست**

وجه دوم این بود که عرض کردیم: شرط بکنیم در ضمن قرض یا در ضمن بیع نسیه که کاهش ارزش پول آن را و لو غیر فاحش جبران کن آقایی که مقترضی، آقایی که مشتری هستی و به ثمن نسیه می‌‌خری. عرف این را فایده نمی‌بیند، ‌شرط فایده نمی‌بیند. چرا؟ برای این‌که ربا عرفا زیاده بر اصل رأس المال است. رأس المال من چقدر بود؟ ده هزار تومانی که قدرت خریدش به اندازه خرید یک باب منزل بود. خب شما که قبول دارید الان اگر همان ده هزار تومان را به من بدهند من ضرر کردم. حتی نویسنده بزرگوار رسالة الثقلین هم این را پذیرفتند. وقتی ضرر کردم فایده صدق نمی‌کند اگر بگویم جبران کن این ضرر را. به لحاظ آن رأس المال فایده صدق نمی‌کند. لااقل من الشک فی صدق الربا، لااقل صدق ربا مشکوک است، اصل برائت جاری می‌‌کنیم. اصل برائت از حرمت اخذ زایده جاری می‌‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] وقتی با اصالة البراءة و اصالة الحل ثابت شد این حلال است، می‌‌شود المؤمنون عند شروطهم الا شرطا احل حراما او حرام حلالا. این وقتی ثابت شد حلال است. مثل این‌که در ضمن عقد نکاح حاج خانم شرط کند شما توریه کنید، شما هم نظرتان این است که توریه طبق اصل عملی کل شیء لک حلال جایز است، خب می‌‌شود شرط حلال و لو با اصل عملی شد حلال. ... [حکم] وضعیش که وجوب وفاء به شرط است. موضوعش هم شرط حلال است که حلال بودنش را با اصالة الحل ثابت کردیم. چه مشکلی داریم؟

**بیان سوم: اگر مقترض کاهش ارزش پول را جبران نکند، هم خلاف قاعده لاضرر است و هم خلاف ارتکاز عقلایی است چون مصداق ستم و تضییع حق است**

وجه سوم این بود که می‌‌گفتیم: اصلا نه مثل عرفا مطرح است، ‌قبول، ده هزار تومان پنجاه سال قبل الان همان ده هزار تومان را بدهی عرف می‌‌گوید ادّی مثله، سلمنا، و [همچنین] قبول کنیم که اگر مقتضای قاعده ضمان نباشد شرط ضمان می‌‌شود شرط ربوی، این را هم قبول می‌‌کنیم، بیان و وجه سوم این است که ما می‌‌گوییم: اگر اختلاف، فاحش باشد، ‌عند العقلاء اگر من منشأ زیان شما باشم من ضامنم. هم ارتکاز عقلاء این را می‌‌گوید، من منشأ زیان شما بودم، من غصب کردم العیاذبالله ده هزار تومان شما را، بعد از پنجاه سال دیگر می‌آیم ده هزار تومان به شما می‌‌دهم. می‌‌گوید خوش‌انصاف! آن وقتی که ما می‌‌خواستیم با این ده هزار تومان یک منزل بخریم شما از ما غصب کردی، این پنجاه سال با انواع و اقسام مشکلات سپری کردیم حالا آمدی به ما ده هزار تومان می‌‌دهی؟ برو یک کیلو پیاز بخر ببین ده هزار تومان می‌‌دهند؟‌ منشأ ضرر کیست؟ تو هستی. قاعده لاضرر می‌‌گوید اگر شارع حکم به ضمان نکند، عدم حکم شارع به ضمان موقف ضرری است و لاضرر.

**موقف عدمی شارع هم نباید مانند موقف وجودی منشأ ضرر بر امت باشد**

نگویید حکم وجودی که نیست، ‌حکم عدمی است. ما در بحث لاضرر گفتیم: موقف شارع چه موقف وجودی که حکم وجودی جعل کند، چه موقف عدمی، حکم نکند به برخی از احکام که این منشأ ضرر بر امت بشود، این خلاف لاضرر است. شارع تحریم نکند اتلاف مال مردم را، بعد بگوید ما در اسلام زیان نداریم، زیان از این بالاتر؟ که شما ممنوع نکردیم زیان زدن به دیگران را. زیان از این بالاتر؟ وقتی شما ممنوع نمی‌کنید، مردم بخاطر منافع‌شان به یکدیگر زیان می‌‌زنند، منشأش این است که شما حرام نکردید. موقف شما عدم حکم به ضمان باشد می‌‌شود موقف ضرری و [از طرفی گفتید] لاضرر.

**به دو بیان مرجع تشخیص عدل و ظلم، عرف است: یک: اگر مرجع شرع باشد قضیه ضروریه به شرط محمول است. دو: خطاب تحریم ظلم به عرف القاء شده است**

اصلا به نظر ما می‌‌شود به عمومات حرمت ظلم هم تمسک کرد در تورم فاحش. چرا؟ برای این‌که ما یک عموماتی داریم ان الله یأمر بالعدل و الإحسان و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی یعظکم به لعلکم تذکرون. یک قضیه حقیقیه است القاء شده به عرف. تشخیص این‌که این مصداق عدل است یا ظلم، اگر بناء باشد به دست عرف نباشد، به دست شارع باشد می‌‌شود مثل قضیه ضروریه به شرط محمول. ان الله یأمر بما هو عدل عند الله و ینهی عن الظلم عند الله، چه اثری دارد این خطاب؟

[سؤال: ظلم واقعی موضوع است. جواب: مهم این است که] این خطاب چه اثری دارد.

[سؤال: ... جواب:] اطیعوا الله تاکید است عرفا بر امتثال اوامر الهی. اما شما می‌‌آیید می‌‌گویید که لاتظلم الناس ان الله یأمر بالعدل، ‌ان الله ینهی عن الظلم. عرفا این خطاب ظاهر در مولویت است نه تاکید بر سایر احکام. اطیعوا الله ظهورش در تاکید است چون امر مولوی به اطاعت خدا لغو است. ولی امر مولوی به عدالت و نهی مولوی از ظلم لغو نیست؛ استظهار عرفی این است که کاری که عرفا ظلم است باید ترک شود. و این قضیه حقیقیه است.

**جعل حجیت برای ارتکازات عام عقلائی به معنای تابع بودن شارع نیست**

این‌که مرحوم آقای صدر در قاعده لاضرر دارند: "نمی شود شارع با یک خطاب عام عقلاء را واگذار کند به خودشان و دنباله‌رو عقلاء بشود، بگوید عقلاء! تا روز قیامت هر ارتکازی پیدا کردید که حقی در ارتکاز شما برای شخصی ثابت شد، ‌من هم تابع شما هستم"، این فرمایش آقای صدر اشکال دارد. چه مانعی دارد شارع بیاید بگوید ارتکازات عام عقلائی که تمام مجتمع‌های عقلائی این ارتکاز را دارند، این حجت است؛ عند الشک در موافقت شارع این حجت است. این اشکال دارد؟ این معنایش این است که شارع دنباله‌رو عقلاء شده؟

[سؤال: این ضابطه‌مند نیست. جواب:] ضابطه‌اش این است که هر کجا عرف عام عقلائی گفتند این ظلم است، ‌لاتظلم الناس. [البته] الا ما خرج بالدلیل. حالا یک جا دلیل داریم که در بیع الحیوان اگر در سه روز اول جوجه یک روزه خریدید تلف شد بدون این‌که شما اتلاف کنید می‌‌توانید پول بایع را ندهید. عقلاء‌ این را ظلم می‌‌دانند می‌‌گویند به ما چه، شما از ما صد تا جوجه یک روزه خریدید، شرط سقوط خیار حیوان و لو ارتکازی بشود شما حق نداری پول‌ها را ندهید، ‌نه، شرط سقوط خیار حیوان نشده، شارع می‌‌گوید تلف الحیوان فی زمان الخیار من مال البایع. ردع از ارتکاز عقلاء است.

[سؤال: ... جواب:] شارع می‌‌گوید ظلم نکنید و ظاهرش این است که نظر عقلاء در تشخیص مصادیق ظلم حجت است. مثل آنچه که مرحوم استاد در اکل مال به باطل گفتند. شارع گفته اکل مال به باطل نکنید، ظاهرش این است که هر چیزی را که عرف مصداق باطل بداند. حجت است نظر عرف.

و لذا الان بروید در بین مردم، طرف ده هزار تومان از کسی غصب کرده، حالا خودش رفته با آن به آلاف‌والوف رسیده، بعد وصیت می‌‌کند که این ده هزار تومانی را که پنجاه سال قبل از فلان شخص که پیشش کار می‌‌کردیم، از دخلش دزدیدیم، ببرید بدهید به خودش اگر زنده است، اگر مرده است به ورثه‌اش بدهید، خب این ده هزار تومان را بیاورند بدهند، می‌‌گوید برو بابا، ‌من کرایه‌ام از خانه آمدم اینجا ده هزار تومان شده، پدر شما با این ده هزار تومان رفت چند باب مغازه خرید در بازار تهران. این‌جوری می‌‌گویند دیگه؛ ظلم می‌‌دانند این را.

ارتکاز عقلاء این است که این اختلاف فاحش ظلم است اگر پرداخت نکنید و آیه می‌‌گوید ظلم حرام است. و نظر عرف در تشخیص مصادیق ظلم طبق ظهور آیه‌ای که خطاب به عرف می‌‌کند، می‌‌گوید ظلم نکنید، تشخیص مصداق ظلم به نظر عرف متبع است و حجت است.

[سؤال: ... جواب:] اداء مثل بر فرض باشد، ولی شما ضرر زدید به او. در رسالة الثقلین گفتند در آن مقاله که آدرس دادیم، الاوراق المالیة‌ الاعتباریة، قبول کردند این ضرر است.

**با توجه به این‌که مقتضی ضمان در قرض ثابت شد، فایده شرط کردن این ضمان این است که اگر شرط نشود، ظهور عرفی قرض اسقاط این ضمان است**

می‌گویم حالا که مقتضی برای ضمان بود، شرط در قرض برای این است که مقتضی ضمان تام باشد. چون اگر شرط نکند ظهور عرفیش این است که همین پول را بدهید کافی است. شرط در قرض می‌‌کند تا ظهور پیدا نکند این قرض در این‌که همین پول را بدهید کافی است. فقط همین. جلوی این ظهور را می‌‌گیریم، ‌آن وقت آن مقتضی ضمان تاثیر خودش را می‌‌گذارد.

و لذا لااقل من الاحتیاط الذی لایمکن الرجوع فیه الی الغیر در این‌که تورم فاحش در اوراق نقدیه 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. ماتن: در جزوه درس به اشتباه بکیر بن اعین آمده است. [↑](#footnote-ref-1)
2. ماتن: مناسبت حکم و موضوع در روایت اقتضاء می‌کند که مورد روایت امور بسیار مهم و حیاتی باشد و لااقل قدرمتیقنش این امور است. عرفا فقط در امور حیاتی می‌گویند یا للمسلمین، ضمن این‌که ظاهر نفی اسلام هم مانند نفی ایمان، حرمت فعل است. بنابراین مفاد روایت این است که اجابت حاجات بسیار مهم و حیاتی واجب است و منها حفظ جان مسلمان. [↑](#footnote-ref-2)
3. ماتن: اگر یقفوا به معنای ترک شبهات باشد، باید "ان یقولوا ما یعلمون" به معنای حرمت قول به غیر علم باشد. زیرا واضح است که لازم نیست انسان هر چه می‌داند بگوید. گرچه در برخی موارد مناسب است که انسان آنچه را که می‌داند بگوید، اما عرفی نیست که به قول مطلق بگویند حق خداست که انسان آنچه را که می‌داند بگوید؛ این بر خلاف مناسبت حکم و موضوع است. بنابراین اگر یقفوا به معنای ترک شبهات باشد، این جمله "ان یقولوا ما یعلمون" باید به این معنا باشد که فقط آنچه را می‌داند بگوید. و این یعنی قول به غیر علم حرام است.

   البته همان‌طور که استاد گفتند بعید نیست به مناسبت حکم و موضوع مراد روایت خصوص قول به غیر علم در احکام الله است. [↑](#footnote-ref-3)
4. ماتن: تا قرن بیستم نمک جز پول رایج اتیوپی به شمار می‌رفت. [↑](#footnote-ref-4)
5. ماتن: در بعضی از نقل‌های تاریخی این‌طور آمده است که قبل از سلسله هخامنشی، دولت مرکزی ایران (مادها) روابط تجاری با مناطق ازمیر داشتند و در این روابط بود که ایرانی‌ها با این سکه‌ها آشنا شدند. و بعد از سقوط این مناطق بدست سلسله هخامنشی، باز هم آن‌ها خودشان ضرب سکه می‌کردند. تا این‌که در زمان داریوش، ایرانی‌ها خودشان ضرب سکه کردند. [↑](#footnote-ref-5)
6. ماتن: البته قدمت 2700 سال مربوط به سکه‌هایی شبیه به سکه‌های امروزی است. و الا سکه‌هایی از جنس فلز با قدمت 5000 سال هم کشف شده است. این زمان نزدیک به زمان حضرت یوسف علی نبینا و آله و علیه السلام می‌باشد. [↑](#footnote-ref-6)
7. ماتن: در اصطلاح پزشکی حیات مرگ مغزی بدتر از حیات نباتی است. در حیات نباتی، بخشی از مغز که مربوط به تنفس است سالم است و لذا بیمار نیاز به دستگاه اکسیژن ندارد. در حیات نباتی بازگشت بیمار و لو بعد از چند سال ممکن است. در مرگ مغزی، تمام بخش‌های مغز از کار افتاده است و بازگشت بیمار غیر ممکن است. [↑](#footnote-ref-7)
8. ماتن: دلار از 148 تومان به حدود 60 تومان رسید. [↑](#footnote-ref-8)
9. ماتن: در سال 2009 قیمت، منهای 8 دلار بود که در سال 2017 به حدود 20 هزار دلار رسید. هم اکنون (22 فروردین) حدود 5 هزار دلار است. [↑](#footnote-ref-9)
10. ماتن: اشاره به سیل اخیر (فروردین 98) که 23 استان کشور را درگیر خودش کرد. [↑](#footnote-ref-10)
11. ماتن: استاد راه دیگری هم می‌فرمودند و آن این‌که حکومت به عنوان عقوبت یک تخلف، از شخصی که معوقه دارد جریمه بگیرد. [↑](#footnote-ref-11)