

معنای دروغ مصلحت‌آمیز

دکتر حسین اترک*

استادیار دانشگاه زنجان

چکیده

شکی نیست که دروغ‌گویی یک عمل غیر اخلاقی است. اما هم عقل و هم شرع دروغ‌گویی را در برخی مواقع مانند جایی که موجب نجات جان بی‌گناهی می‌شود، جایز می‌داند. در عرف مردم دروغی که گفتن آن جایز است را «دروغ مصلحت‌آمیز» گفته می‌شود. اما این اصطلاح دست‌خوش تفسیرهای شخصی از سوی افراد است. در نتیجه، بسیاری از دروغ‌های غیر مجاز به لحاظ عقلی و شرعی، به خاطر تفسیری که گوینده دروغ از مصلحت در نزد خود دارد، جایز شمرده می‌شود. در این مقاله با بررسی موارد جواز دروغ‌گویی از نظر عقل و شرع، تعریفی از دروغ مصلحت‌آمیز ارائه شده است. دروغ مصلحت‌آمیز یعنی دروغی که به خاطر «ضرورت» که شامل سه مورد کلی: اکراه، اضطرار (که خود شامل دفع ضرر جانی، آبرویی و مالی قابل توجه است) و دفع افسد به فاسد در دوران امر بین دو محذور است و به خاطر اصلاح بین مردم گفتنش جایز است.

واژه‌های کلیدی: اخلاق، دروغ مصلحت‌آمیز، مصلحت، ضرورت.

مقدمه

یکی از مسائل مهم در اخلاق اجتماعی، راستگویی و دروغگویی است. هیچ کس در این شک ندارد که دروغگویی به لحاظ اخلاقی یک عمل زشت و ناپسند است. همچنین اغلب عالمان و اندیشمندان قبول دارند که دروغگویی در برخی شرایط، به خاطر مصالح بزرگتر از زشتی دروغ مثل نجات جان انسان بی‌گناه جایز است. در نتیجه، دروغ «مصلحت‌آمیز» را جایز دانسته‌اند. اما متأسفانه این اصطلاح در بین مردم مورد سوء استفاده‌های زیادی قرار گرفته است. عنوان «مصلحت»، از سوی افراد، به قدری سلیقه‌ای معنا می‌شود که به خاطر مصالح و منافع شخصی، به خود حق می‌دهند به دیگر هم‌نوعان خود دروغ بگویند و آنها را فریب دهند یا برای فرار از مالیات یا محکمه عدالت، با استناد به اینکه دروغگویی به خاطر دفع ضرر مالی و آبرویی جایز است، دروغ بگویند. بنابراین معنای «دروغ مصلحت‌آمیز» موضوع مهمی است که تبیین آن، می‌تواند مانع از سوء استفاده از این اصطلاح شود. مسائل مورد بحث در این مقاله چنین است: معنای «مصلحت» در دروغ مصلحت‌آمیز چیست؟ آیا «مصلحت»، به مطلق نفع و فایده گفته می‌شود؟ آیا معنای «مصلحت»، صرفاً دفع ضرر و فساد است؟ دروغگویی در چه موارد جایز است؟

آنچه با بررسی روایات و کتب فقهی و اخلاقی علمای اسلامی به دست می‌آید این است که عنوان «دروغ مصلحت‌آمیز» به این صورت ترکیبی، در لسان شرع و در کلام علمای اخلاق و فقهاء متقدم وارد نشده است. بلکه در این منابع دروغگویی به خاطر برخی مصالح جایز شمرده شده است. بنابراین عنوان «دروغ مصلحت‌آمیز» چیزی است که در عرف مردم جعل و رایج شده است. «دروغ مصلحت‌آمیز» یعنی یعنی دروغی که با مصلحت آمیخته شده و به خاطر مصلحتی مهم گفته می‌شود. در این مقاله، با بررسی مصالحی که از دیدگاه عقل و شرع، دروغگویی به خاطر آنها جایز شمرده شده است، و با تبیین معنای لغوی و اصطلاحی «مصلحت»، تلاش می‌کنیم به تعریفی مشخص از «دروغ مصلحت‌آمیز» برسیم.

تعریف دروغ

تعریفی که از دروغ در سنت اسلامی رواج دارد و تقریباً مورد اتفاق بین اهل لغت، فقهاء و علمای اخلاق است، «خبر خلاف واقع» است (یحیی بن عدی، ۱۳۷۱، ۱۹؛ الطریحی، ۱۴۰۸، ج ۴، ۲۵؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ۲۷). اما در سنت غربی نمی‌توان ادعا کرد که تعریفی از دروغ مورد توافق همه بوده است. آکوئیناس آن را «خبر مخالف با ذهن» (Slater, p. 1)، کانت آن را «به زبان چیزی گفتن و در دل چیزی دیگر داشتن» (کانت، مابعدالطبیعه اخلاق، ص ۹۳) و افراد دیگر به چیز دیگر تعریف کرده‌اند. اما تعریفی که می‌توان گفت در سنت غربی شهرت بیشتری از بقیه دارد، این است: «دروغ یعنی دادن خبری-که متکلم باور به نادرستی‌اش دارد- به شخص دیگر با این قصد که او باور کند آن خبر درست است» (Mahon 2003, p.3).

قائلین به ممنوعیت مطلق دروغ

این مسأله که دروغ‌گویی، مطلقاً عملی زشت و قبیح بوده و به هیچ وجه جایز نیست یا اینکه در برخی موارد به خاطر مصالح بزرگتر و مهم‌تر از قبح دروغ جایز است، از دیرباز محل اختلاف بین فیلسوفان و علماء اخلاق بوده است؟ برخی، دروغ‌گویی را بطور مطلق، عملی زشت و غیر اخلاقی می‌دانند و به هیچ وجه، تحت هیچ شرایطی آن را جایز نمی‌دانند. ارسطو در *اخلاق نیکوماخوس*، به نظر می‌رسد دروغ را هرگز جایز نمی‌داند (ارسطو، ۱۳۸۵، ۱۵۲-۱۵۴). هرچند افلاطون بر خلاف او در جمهوری، کمی ملایم به نظر می‌رسد و دروغ را برای پزشکان و رجال سیاسی به منظور بهبودی بیماران و رفاه و سعادت عمومی جامعه جایز می‌داند (Slater, 2009, p.1). آگوستین نیز از مخالفین جواز دروغ‌گویی است و با استناد به کتاب مقدس و با این استدلال که اگر دروغ به خاطر ضرورت جایز گردد، پس باید قتل و زنا و مصلحتی نیز وقتی نتایج بسیار خوبی داشته باشد جایز گردد، آن را به هیچ وجه جایز نمی‌داند. (Ibid., pp. 1-2) ایمانوئل کانت نیز دروغ‌گویی را مطلقاً ممنوع می‌داند. وی در مقاله مشهور خود با عنوان «حق فرضی دروغ‌گویی از روی انگیزه خیرخواهانه» می‌گوید: «راستگویی در تمام گفتارها یک دستور جدی و مطلق قانون عقل است که هیچ مصلحت شخصی را هر چه باشد، بر نمی‌تابد» (Kant, 1792, p.2). به اعتقاد کانت، قوانین اخلاقی مانند قوانین طبیعت دارای ویژگی‌های کلیت، ضرورت و اطلاق هستند. همانطور که قوانین طبیعت مانند قانون

جاذبه، هیچ استثنایی ندارند، قوانین اخلاق نیز نباید استثناء داشته باشند وگرنه دیگر قانون نیستند (کانت، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ص ۳۸). اگر قوانین اخلاقی استثنا بخورند دیگر قطعیت خود را از دست داده و تبدیل به قوانین بی‌فایده خواهند شد (Kant, 1792, p.2). بنابراین اصل اخلاقی ممنوعیت دروغگویی، یک اصل عقلی مطلق و استثناناپذیر است.

به نظر می‌رسد اکثر استدلال‌های فائیلین به ممنوعیت مطلق دروغ، بیشتر غیر اخلاقی بودن و قبح دروغ را در شرایط عادی و در رابطه انسان‌های عادی ثابت می‌کند اما در شرایط خاص که عمدتاً شرایط تعارض وظایف اخلاقی است، عمل کردن به اصل راستگویی و قول به ممنوعیت دروغ، چیزی است که عقل سلیم نمی‌تواند آن را بپذیرد. این، یک اصل عقلی است که در مقام تعارض وقتی نتوان به هر دو وظیفه اخلاقی عمل کرد، ناچار باید به وظیفه مهم‌تر عمل نمود و وظیفه غیر مهم را ترک کرد. همچنین قاعده دفع افسد به فاسد یک قاعده مسلم عقلی است. جایی که راهی برای نجات جان انسان بی‌گناهی از چنگال مرگ جز با دروغگویی وجود ندارد، عقل سلیم به ما حکم می‌کند که وظیفه مهم‌تر، نجات جان انسان بی‌گناه است و باید دروغ گفت.

قائلین به جواز دروغگویی

در مقابل قائلین به ممنوعیت مطلق دروغگویی، برخی نیز که البته اکثریت را تشکیل می‌دهند، قائل به جواز آن در موارد ضروری هستند. پس از آگوستین، برخی از پیروان او دیدگاهش در مورد ممنوعیت مطلق دروغگویی را نپذیرفتند. سنت ریموند (St. Raymund) از جمله این افراد است. به عقیده او دروغگویی به قاتلی که قصد کشتن بی‌گناهی را دارد، از باب فریب دشمن جایز است و این مورد، مثل مورد جنگ است (Slater, 2009, p.3). از قرن ۱۸ به بعد نظرات جدیدی وارد کلیسای کاتولیک شد و دروغ را برای مواردی از جمله دفاع از جان خود یا دیگری جایز دانستند. آنها در تعریف دروغ این قید را اضافه کردند که دروغگویی وقتی بد است که طرف مقابل، حق دارد حقیقت را بشنود. از این‌رو، دروغگویی به قاتل و دغل‌باز که حقی نسبت به دانستن حقیقت ندارد، اصلاً دروغ نیست (Ibid., p.5).

در جهان اسلام به خاطر وجود برخی روایات دلالت‌کننده بر جواز دروغگویی، می‌توان ادعا کرد که دیدگاه جواز دروغگویی مورد اتفاق فقهاء و علماء اخلاق اسلامی بوده است که در ادامه دیدگاه برخی از آنها را بیان خواهیم کرد. اما مسأله اصلی که قائلین به جواز دروغگویی با

آن مواجه هستند تعیین مواردی است که دروغ گفتن در آنها جایز است.

موارد جواز دروغ‌گویی از نظر عقل

۱. غزالی

غزالی درباره حکم اخلاقی دروغ می‌گوید:

«دروغ حرام است و لیکن اگر حاجت افتد و بر قصد مصلحت گوید و اگره بدان شود، حرام نیست برای اینکه چون کاره باشد دل از وی اثر نپذیرد و چون بر قصد خیر گوید دل تاریک نشود و شک نیست که چون مسلمانی از ظالمی بگریزد نشاید که راست بگوید که کجاست بلکه دروغ در اینجا واجب است» (غزالی، ۱۳۶۱، ج ۱، ۴۶۱).

بنابراین از نظر غزالی دروغ‌گویی در سه حالت جایز است: حاجت، مصلحت و اگره. وی همچنین قاعده‌ای کلی برای تشخیص موارد جواز دروغ بیان می‌کند:

«دروغ حرام است اما اگر از راست‌گویی هم محذوری پیش آید باید آنها را در ترازوی عدل و انصاف بسنجد. اگر محذوریت و حرمت آن چیز در شرع از محذوریت دروغ آشد و مقصودتر باشد مانند افتادن جنگ میان مردان، وحشت میان زن و شوهر، ضایع شدن مال و آشکار شدن سرّ و فضیحت شدن معصیت، آنگاه دروغ مباح گردد چون شرّ آن کارها از شرّ دروغ بیشتر باشد و این از باب اضطرار است که خوردن مردار برای نجات جان جایز است. در غیر این صورت دروغ حرام است مثلاً برای زیادت مال و جاه و لاف زدن و ستودن خویش، همه حرام است» (همان، ۴۶۱-۴۶۲).

غزالی، در اینجا نیز دو عنوان عقلی دیگر برای جواز دروغ بیان می‌کند: دوران امر بین دو محذور و اضطرار. وی همچنین با استفاده از روایات، موارد دیگری از جواز دروغ را بر می‌شمارد: ۱- بر اساس حدیثی از پیامبر اکرم (ص) که دروغ را در سه مورد جنگ، اصلاح بین دو تن و برای راضی کردن زوجه جایز می‌شمارد. ۲- اگر ظالمی به قصد ظلم در مورد مال دیگری از شما سؤال کند جایز است دروغ بگوئید و پنهان دارید. ۳- اگر از سرّ دیگری بپرسند

جایز است انکار کند چون شرع از افشای کارهای زشت منع کرده است. ۴- اگر زن اطاعت از مردش نکند مگر به وعده دروغ دادن به او، این کار جایز است (همان، ۴۶۲).

۲. فیض کاشانی

از نظر فیض، اصل در دروغگویی حرمت است ولی در مواقع ضرورت یا حاجت مهم، دروغگویی جایز است: «الکذبُ یُبَاحُ بِضَرُورَةٍ اَوْ حَاجَةٍ مُهِمَّةٍ فَاِذَا شَكَّ فِي كَوْنِ الْحَاجَةِ مُهِمَّةٍ فَالاصْلُ التَّحْرِيمُ». (کاشانی، بی‌تابی، ج ۵، ۲۴۵-۲۴۶) وی دروغ را به سه قسم حرام، واجب و مباح تقسیم می‌کند و می‌گوید:

«الکلام مقصوداً الی المقاصد، فکلُّ مقصودٍ محمودٍ یمکن التوصل الیه بالصدق و الکذب جمیعاً فالکذب فیهِ حرامٌ؛ و إن أمکن التوصل بالکذب دون الصدق فالکذب فیهِ مباحٌ إن کان تحصیل ذلك المقصود مباحاً، و واجبٌ إن کان المقصود واجباً كما أن عصمة دم المسلم واجبَةٌ فمهما کان فی الصدق سفکٌ دمٍ مسلمٍ قد اختلفی من ظالم فالکذب فیهِ واجبٌ و مهما کان لایتم مقصود الحرب او اصلاح ذات البین او استماله قلب المجنی علیه الا بالکذب فالکذب فیهِ مباحٌ» (همان، ۲۴۴).

البته چون فیض نگران سوء استفاده مردم از مجوزهای عقلی دروغگویی است، از آنها می‌خواهد حتی الامکان از این مجوزها استفاده نکنند. چرا که ترس آن می‌رود که افراد بر حد واجب و ضرورت دروغگویی اکتفا نکنند و در موارد غیر ضرور نیز دروغ گویند:

«الا أنه ینبغی أن یحترز عنه ما یمکن لأنه اذا فتح علی نفسه باب الکذب فیخشی علیه أن یتداعی الی ما یمکنه عنه و الی ما لایقتصر فیهِ علی حد الواجب و مقدار الضرورة فان الکذب حرام فی الاصل الا للضرورة» (همان).

پس از نظر فیض، موارد جواز عقلی دروغگویی عبارتند از: ۱- ضرورت. ۲- حاجت مهم ۳- برای انجام واجبی که بدون دروغ انجامش ممکن نیست مانند نجات جان مسلم که مورد را همان مورد دوران امر بین دو محذور است. ۴- برای انجام امور مباحی که در روایات، دروغگویی برای آنها جایز شمرده شده است، مانند اصلاح بین مردم، جنگ و کسب رضایت مجنی علیه. البته در همه این موارد، دروغگویی با این شرط جایز است که رسیدن به آن مقصود مهم با

راست‌گویی ممکن نباشد. چون اصل دروغ حرمت است. فیض همچنین قاعده کلی‌ای که در قسمت آخر کلام غزالی ذکر شد یعنی مقایسه دو محذور و ارتکاب محذور ساده‌تر را بیان می‌کند.

فیض پس از بیان حدیث وارد شده از پیامبر که دروغ‌گویی را فقط در سه مورد جنگ، اصلاح بین مردم و کسب رضایت زوجه جایز بیان می‌کند، می‌گوید باید از این موارد سه گانه استثناء شده به موارد دیگر که مشابه آنها هستند عدول کرد. لذا موارد زیر را نیز به آنها می‌افزاید: ۱- ظالمی بخواهد مالتان را بگیرد. ۲- سلطانی درباره فاحشه‌ای که فقط خود و خدایتان از آن اطلاع دارید، از شما بپرسد و بخواهد شما را مواخذه کند. در اینجا باید انکار کنید چون بیان فاحشه خود، فاحشه دیگری است. وی، در ادامه موارد بیشتری از جواز دروغ را بیان می‌کند که برخی تکراری است. این موارد به تفکیک عبارتند از: ۱- برای انسان جایز است که جان، آبرو و مالش که به ظلم گرفته می‌شود را با زبان حفظ کند گرچه دروغ باشد. ۲- برای حفظ آبروی شخص دیگر مثل جائیکه از سرّ او بپرسند، جایز است که انکار کند. ۳- برای اصلاح بین دو نفر ۴- اگر چند زن دارد برای اصلاح بین آنها جایز است به هر یک بگوید که او را بیشتر از بقیه دوست دارد. ۵- اگر زنش او را اطاعت نمی‌کند مگر با وعده دادن به چیزی که توان انجامش را ندارد جایز است برای طیب خاطر او وعده دروغ دهد. ۶- اگر رابطه‌اش با دیگری به هم خورده و راضی نمی‌شود مگر به انکار گناهی که در حق او کرده یا به عذر آوردن دروغین یا به اظهار علاقه زیاد و دروغین جایز است (همان، ۲۴۵-۲۴۶).

۳. شیخ انصاری

شیخ انصاری دروغ‌گویی را در دو مورد جایز می‌داند: «ضرورت» و «اصلاح». دلیل جواز دروغ‌گویی به خاطر «ضرورت»، ادله اربعه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) و به خاطر «اصلاح»، روایات است. شیخ در توضیح مفهوم ضرورت، سه مورد را بیان می‌کند: اکراه، اضطراب و دوران بین دو محذور. گاه انسان توسط مکروهی مجبور به دروغ می‌شود که آیه «أَلَا مَن أكرِه و قَلْبُهُ مطمئنٌ بالایمان» دلالت بر جواز دروغ در این مورد دارد. گاه به خاطر ضرر جانی یا آبرویی یا مالی قابل توجه مضطر به دروغ می‌شود که روایت «ما مِن شئٍ الا و قد أحلَّهُ اللهُ لِمَن اضطرَّ الیه» و روایات مستفیضه درباره جواز قسم کاذب برای دفع ضرر بدنی و مالی از خود و برادر دینی دلالت بر جواز دروغ در این مورد می‌کند. عقل و اجماع حکم به وجوب ارتکاب قبیح

کمتر به هنگام دوران امر بین دو محذور (محذور دروغ و محذور ارتکاب حرام یا ترک واجب دیگر) می‌کنند (انصاری، ۱۳۷۶، ج ۲، ۱۵۱).

۴. محقق اصفهانی

به عقیده محقق اصفهانی دروغ‌گویی برای نفع رساندن به دیگری جایز نیست ولی برای نجات جان مومن جایز است. معیاری که برای اینگونه موارد در نظر اصفهانی است، این است که عناوین قبیحه مانند دروغ، قبحشان با عروض عنوان حسنی که حسنش ضروری نیست، رفع نمی‌گردد مثل دروغ‌گویی به خاطر نیکی به دیگران. ولی اگر عنوانی عارض شود که حسنش ضروری است مثل نجات مومن، در آن صورت، قبح دروغ برطرف می‌گردد. چون نجات مؤمن عملی است که ترکش، مصداق عنوان ظلم است و ظلم ذاتاً قبیح است (اصفهانی، ص ۳۵). در واقع، از نظر محقق اصفهانی، مورد جواز دروغ‌گویی، دوران امر بین دو محذوری است که قبح محذور دیگر از قبح محذور دروغ‌گویی، شدیدتر و قبیح‌تر است. به تعبیر دیگر از نظر ایشان، قبح دروغ، به خاطر انجام امر واجب و نه مباح یا مستحب رفع می‌شود.

۵. ملا مهدی نراقی

ملا مهدی نراقی از علمای اخلاق و صاحب کتاب جامع السعادت می‌گوید:

«دروغ حرام است مگر اینکه تحصیل یک مصلحت مهمه متوقف بر آن باشد بطوری که امکان توصل به آن مصلحت با راستگویی ممکن نباشد» (نراقی، ۱۳۷۹، ج ۲، ۹۸).

سپس وی این مصلحت مهم را به دو قسم تقسیم می‌کند: مصلحتی که تحصیلش واجب است مانند نجات جان یا حفظ آبروی مومن، و مصلحتی که تحصیلش راجح است ولی واجب نیست، مثل اصلاح رابطه بین مردم، غلبه بر دشمن در جنگ و کسب رضایت همسر. در این موارد، دروغ‌گویی مباح یا راجح است (همان).

نراقی در ادامه به بیان احادیث مجوز دروغ‌گویی می‌پردازد و معتقد است باید از موارد جواز سه‌گانه‌ای (اصلاح رابطه مردم، جنگ و جلب رضایت همسر) که در روایات وارد شده است، به موارد دیگر که مصلحتشان بالاتر از آنها یا در حد آنهاست، از باب اولویت یا اتحاد مناط،

عدول کرد. سپس همه مواردی را که فیض کاشانی در جواز دروغگویی برشمرده بود را نقل می‌کند و می‌گوید:

«گناهی بر دروغ نیست اگر وسیله برای چیزی از مقاصد صحیحه ضروریه برای خود یا مسلمان دیگری باشد». (همان، ۹۹)

البته نراقی بر موارد مذکور در کلام فیض، دو مورد جدید را نیز افزوده است: یکی دروغگویی به بچه‌ها و فرزندان است که نراقی آن را ملحق به مورد جواز دروغگویی برای جلب رضایت همسر می‌داند و می‌گوید اگر بچه‌ای درس نخواند برای ترغیب او وعده دروغ دادن به او جایز است؛ مورد دیگر، دروغگویی به خاطر جلوگیری از ایجاد اختلاف و نزاع بین دو افراد است که نراقی آن را از مصادیق اصلاح بین مردم بیان می‌کند. به اعتقاد او نباید تصور کرد که دروغگویی جهت اصلاح رابطه مردم، منحصر به جایی است که خصومتی بین دو نفر ایجاد شده و شما برای رفع آن دروغ می‌گوئید. بلکه اگر بتوان به واسطه دروغگویی از ایجاد خصومت بین دو نفر ممانعت کرد، دروغگویی در آنجا جایز است. در نهایت نراقی ملاک جواز دروغ را چنین بیان می‌کند: «نتیجه اینکه دروغ برای دفع ضرر یا شرّ یا فساد، به شرط صحت قصد، جایز است» (همان).

وی همچنین قاعده‌ای که غزالی برای جواز دروغ بیان کرده بود، مبنی بر سنجش قبح دو محذور و ارتکاب محذور سهل‌تر را بیان می‌کند:

«وقتی دروغ وسیله برای چیزی باشد که از آن بی‌نیازیم مطلقاً حرام است اما اگر وسیله برای چیزی باشد که به آن نیازمندیم شایسته است محذور دروغ را با محذور صدق مقایسه کنیم و آنکه اقوی و اشد باشد را ترک کنیم. دروغ فی نفسه محذور دارد و جایز نیست. اما اگر راستگویی نیز محذور داشته باشد و باعث فساد گردد باید این دو محذور را مقایسه کرد. اگر محذور دروغ اهون باشد، دروغ جایز است ولی اگر محذور صدق اهون باشد باید راست گفت و در صورت برابری هر دو محذور، باید راست گفت» (همان، ۹۹-۱۰۰).

۶. امام خمینی

امام خمینی نیز همچون دیگر فقهاء، بحث مفصلی درباره حکم شرعی دروغگویی دارند. ایشان پس از بیان کلام شیخ انصاری که دروغگویی را در دو مورد ضرورت و اصلاح که ضرورت شامل سه مورد اکراه، اضطرار و دوران امر بین دو محذور می‌شود، جایز می‌دانست، با بررسی اخبار یمین و قَسَم دروغ برای حفظ مال خود و دیگری، آن را عنوان مستقل دیگری برای دروغگویی می‌دانند که عناوین اکراه، اضطرار و دوران امر بین دو محذور شامل آن نمی‌شود. چرا که در صورتی می‌توان ضرر مالی را جزء مورد اضطرار محسوب کرد که قابل توجه و زیاد باشد و گرنه ضرر مالی کم، اضطرار نیست. ولی ظاهر روایات، دروغگویی برای دفع مطلق ضرر مالی را جایز می‌شمارد (امام خمینی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ۸۰-۸۵). سپس در پاسخ به این سؤال که روایات جواز دروغگویی برای دفع مال با روایاتی که جواز دروغگویی را منحصر به سه مورد، جنگ، اصلاح بین مردم و راضی کردن همسر می‌کنند، تعارض دارند می‌فرمایند:

«قرینه عقلی بر این قائم است که جواز دروغگویی منحصر به این سه مورد نیست. چون واضح است که دروغ برای نجات جان مؤمن جایز است و همچنین، در دوران امر بین دو محذور، برای دفع محذور شدیدتر جایز است مثل دروان بین دروغ و زنا یا دروغ و شرب خمر» (همان، ۸۷-۸۸).

ایشان سپس در بیان معنای «اصلاح» در روایاتی که دروغگویی را برای اصلاح بین مردم جایز شمرده است، و اینکه آیا تنها شامل ایجاد مراقت و سازش میان دو نفر می‌شود یا مطلق مصلحت در مقابل فساد را شامل می‌شود، به قرینه عقلی و روایاتی دیگر همچون «المصلح لیس بکذاب»، معنای آن را مطلق مصلحت می‌دانند و می‌فرمایند:

«قرینه عقلی بر این قائم است که جواز دروغ منحصر در موارد استثناء در این مقام نیست بلکه ضرورت عقل بر این حاکم است که دروغ برای فرار از مفسده‌ای که بزرگتر از مفسده دروغ است جایز است، به اضافه روایاتی که دلالت بر جواز دروغ برای نجات مال یا نفس خود یا دیگری داشت. پس باید در حصری که در روایات آمده است تصرف کرد. بعد از رفع تعارض، مفاد روایات این می‌شود که دروغ برای هر مصلحت و نفعی، هر چه که باشد، جایز است» (همان، ۹۲).

بنابراین امام خمینی (ره) در نظر اولی خود، دروغ برای هر گونه مصلحتی جایز می‌داند که مصلحت معنایی عام و مطلق داشته و شامل موارد اکراه، اضطرار (که شامل دفع ضرر جانی، آبرویی، مالی هر قدر که باشد، کم یا زیاد است)، اصلاح بین مردم و هر نوع مصلحت دیگر می‌شود. اما در نهایت، ایشان به دو دلیل دست از معنای عام و مطلق برای مصلحت بر می‌دارد: یکی اینکه روایاتی که دروغگویی به خاطر مطلق مصلحت را جایز می‌شمرند را به قرینه روایاتی که آن را صرفاً به خاطر اصلاح بین مردم جایز می‌داند، مقید کنیم و مراد از «اصلاح» در این روایات را «اصلاح بین مردم» بدانیم. دیگر اینکه نمی‌توان به جواز دروغگویی به خاطر مطلق نفع و مصلحت ملتزم بود چون شامل بسیاری از مواردی که می‌دانیم دروغگویی قطعاً در آن جایز نیست، می‌شود. در نتیجه، باید موارد بسیار زیادی را از آن استثناء و خارج کرد. و چون تخصیص اکثر باطل است، از ابتدا باید روایات را طوری معنا کرد که شامل موارد محدود و قطعی یعنی اصلاح بین مردم بشود (همان، ۹۲-۹۳).

موارد جواز دروغگویی از نظر روایات

علاوه بر موارد جواز دروغگویی بر اساس حکم عقلی، مواردی نیز وجود دارد که دلیل شرعی و روایات معصومین (ع) دلالت بر جواز دروغگویی در آنها دارد که فقهاء اسلامی نیز بر اساس آنها حکم به جواز دروغگویی داده‌اند. این موارد عبارتند از:

۱- اصلاح رابطه بین مردم، فریب دشمن در جنگ، وعده دروغین به خانواده

مشهورترین حدیثی که دلالت بر جواز دروغگویی در این موارد دارد، این حدیث از امام صادق (ع) است:

«در مورد هر دروغی، روزی از گوینده‌اش سؤال پرسیده می‌شود مگر سه دروغ: مردی که در جنگ حيله می‌کند...؛ مردی که بین دو نفر را اصلاح می‌کند...؛ مردی که به اهل خانه‌اش وعده‌ای می‌دهد که قصد انجامش را ندارد» (کلینی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ۳۴۲).

ملا صالح مازندرانی مضمون حدیث مورد اتفاق خاصه و عامه دانسته است (مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۹، ۴۰۳). کلمه «اهل» در حدیث دلالت بر تمام اعضای خانواده اعم از همسر و فرزندان دارد. حدیث دیگری بر جواز دروغگویی جهت اصلاح رابطه بین مردم دارد، مرسله واسطی از امام صادق (ع) است که فرموده‌اند:

«سخن بر سه نوع است: راست، دروغ و اصلاح بین مردم. از امام پرسیده شد: فدایت شوم! اصلاح بین مردم چیست؟ حضرت پاسخ داد: از کسی سخنی درباره شخص دیگر بشنوی که اگر آن سخن به او برسد، ناراحت شود. پس به او می‌گویی: فلانی درباره تو فلان سخن خوب را گفت» (کلینی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ۳۴۲).

ملاصالح در شرح این حدیث می‌گوید: «اگرچه چنین خبری از نظر عرف و لغت دروغ است ولی بنا بر اصل، گفتن آن جایز است چون به خاطر اصلاح بین مردم است و ظاهر این است که هیچ خلافتی در مورد آن نیست. دروغ به خاطر فرمان الهی مذموم است و اگر به خاطر خداوند دروغ گفته شود حکمش نیز تغییر خواهد کرد. بهتر این است که چنین دروغی را «دروغ» نامیم چون دروغ در عرف، مشهور به مذموم بودن است بلکه باید آن را «اصلاح» بنامیم. پس دروغ بخاطر اصلاح، قسم سومی از کلام است که نه صادق است و نه کاذب» (مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۹، ۴۰۳).

در حدیث دیگری نیز از امام صادق (ع) آمده است: «الْمُصْلِحُ لَيْسَ بِكَذَّابٍ»، «مصلح دروغگو نیست» (کلینی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ۲۱۰). دو حدیث اخیر بر خلاف حدیث اول دروغی که برای اصلاح باشد را موضوعاً دروغ نمی‌دانند ولی حدیث اول اصلاح بین مردم را از حکم دروغ که مواخذه و عقاب است مستثنا می‌کند. دروغ در اصلاح بین مردم، موضوعاً دروغ است چون خلاف واقع است ولی چون به خاطر اصلاح بوده، مذموم نیست.

۲- دفع شرّ ظالم

بر اساس برخی دیگر از روایات، دروغگویی برای دفع شرّ ظالم‌ها و حاکمان جور جایز است. به تعبیر دیگر دروغگویی برای دفع ضرر جانی، آبرویی و مالی از خود و برادر دینی جایز است. امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «الْكَذِبُ مَذْمُومٌ إِلَّا فِي أَمْرَيْنِ: دَفْعِ شَرِّ الظَّالِمِ، وَ إِصْلَاحِ ذَاتِ النَّبِيِّنَ»؛ «دروغ نکوهیده است، مگر در دو جا: دور کردن شرّ ستمگران و آشتی دادن میان مردمان» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ۲۶۳). همچنین برخی روایات دلالت بر جواز قسم کاذب برای حفظ مال خود یا برادر دینی دارد، مانند صحیح‌ه اسماعیل بن سعد الاشعری از امام رضاع (ع) که می‌گوید:

«از امام رضا(ع) در مورد مردی پرسیدند که سلطان [جائر] او را به قسم خوردن بر طلاق [زنش] یا چیز دیگر [مجبور می‌کند] و او [به دروغ] قسم می‌خورد، امام پاسخ دادند: اشکالی ندارد؛ باز در مورد مردی سؤال پرسیدند که از ترس سلطان که مالش را بگیرد، قسم دروغ می‌خورد [که چیزی ندارد] تا مالش را نجات دهد، امام پاسخ دادند: اشکالی ندارد؛ از امام پرسیدند: آیا انسان می‌تواند بر مال برادرش، قسم [دروغ] بخورد آنگونه که بر مال خودش قسم می‌خورد؟ امام پاسخ دادند: بله» (حر عاملی، ج ۲۳، ۲۲۴).

و روایت سکونی از حضرت علی(ع) که می‌فرمایند: «اخْلِفْ بِاللَّهِ كَاذِبًا وَ أَنْجِ أَحَاكَ مِنَ الْقَتْلِ»؛ «قسم [دروغ] به خدا بخور و برادرت را از کشته شدن نجات بده» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۸، ۳۰۰).

۳- به خاطر مصلحت و دفع مفسدت

برخی از روایات نیز دلالت بر جواز دروغگویی به خاطر مطلق مصلحت و دفع مفسده دارند. در وصایای رسول اکرم(ص) به حضرت علی(ع) آمده است: «فِي وَصِيَّتِهِ النَّبِيِّ (ص) لِعَلِيِّ (ع) قَالَ يَا عَلِيُّ إِنَّ اللَّهَ أَحَبُّ الْكُذْبِ فِي الصَّلَاحِ وَ أَبْغَضُ الصِّدْقِ فِي الْفَسَادِ إِلَى أَنْ قَالَ يَا عَلِيُّ ثَلَاثٌ يَحْسُنُ فِيهِنَّ الْكُذْبُ الْمَكِيدَةُ فِي الْحَرْبِ وَ عِدَّتَكَ زَوْجَتَكَ وَ الْإِصْلَاحُ بَيْنَ النَّاسِ» (حر عاملی، ج ۱۲، ۲۵۲). این روایت به این صورت نیز نقل شده: «قال: يَا عَلِيُّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَحَبُّ الْكُذْبِ فِي الصَّلَاحِ وَ أَبْغَضُ الصِّدْقِ فِي الْفَسَادِ» (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴، ۳۵۲). برخی از فقهاء معتقد به ضعف این حدیث هستند (خمینی، ۱۴۱۰، ق ۹۲؛ یثربی، ۱۳۸۶، ج ۲، ۷۹-۸۱). ولی فارغ از بحث سندی، همانطور که امام خمینی در نهایت معتقد شدند (خمینی، ۱۴۱۰، ق ۹۳)، به نظر می‌رسد باید این روایت و روایات مشابه این که دروغگویی را بطور مطلق برای جلب مصلحت و دفع فساد تجویز می‌کنند، به قرینه روایات مستفیضه و صحیحه دیگر که دروغگویی را فقط به خاطر اصلاح بین مردم تجویز می‌کنند، حمل بر معنای مقید کرد و واژه «صلاح» در آنها را قید زده و به معنای اصلاح بین مردم گرفت.

در حدیث دیگری از امام رضا(ع) نقل شده است: «قَالَ إِنَّ الرَّجُلَ لَيُصَدِّقُ عَلَيَّ أَخِيهِ فَيَنَالُهُ عَنَّتٌ مِنْ صِدْقِهِ فَيَكُونُ كَذَابًا عِنْدَ اللَّهِ وَ إِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ عَلَيَّ أَخِيهِ يُرِيدُ بِهِ نَفْعَهُ فَيَكُونُ عِنْدَ اللَّهِ صَادِقًا» (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ۲۵۵). این حدیث را نیز اغلب فقهاء ضعیف

دانسته‌اند (یثربی، پیشین). و اعراض اصحاب از آن را دلیل ضعفش شمرده‌اند (روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴۴۴، ۱۴) ولی اگر رسیدن نفع به مؤمن را به قرینه قسمت اول حدیث که صدق موجب ضرر به مؤمن می‌شود، به دفع ضرر از او معنا کنیم، در آن صورت دلیل عقلی که دروغگویی برای دفع ضرر از دیگران را تجویز می‌کند، موافق آن خواهد بود.

بررسی روایات

مواردی از دروغگویی که در روایات جایز شمرده شده است، برخی مواردی هستند که دلیل عقلی نیز موافق آنها است و برخی صرفاً به خاطر دلیل شرعی جایز شده‌اند. به تعبیر دیگر برخی از این موارد، مواردی هستند که گرچه ضرورت عقلی حکم به جواز دروغگویی در آنها را نمی‌کند ولی شارع مقدس، به خاطر مصالح مورد نظر خود، دروغگویی در این موارد را جایز دانسته است. دروغگویی به خاطر حفظ جان، مال و آبروی خود و دیگران و همچنین دروغگویی در موقع جنگ و برای فریب دشمن، مواردی هستند که مورد تأیید عقل نیز هست. ولی دروغگویی به خاطر اصلاح بین مردم و دروغگویی به همسر و فرزندان چیزی نیست که بتوان دلیل عقلی موافق برایشان پیدا کرد. همچنان که در نقل کلام علماء و فقهای اسلامی ذکر شد، برخی از آنها مواردی را که در احادیث دسته اول به عنوان موارد انحصاری جواز دروغگویی ذکر و با ادات حصر «الا» استثناء شده است را فاقد خصوصیت دانسته و معتقدند می‌توان با القاء خصوصیت از این موارد سه‌گانه، به موارد مشابه دیگری که از اهمیت برابر یا بیشتری از آنها برخوردار هستند عدول کرد. ولی به نظر نگارنده چون همه این موارد دارای خصوصیت متمیزه‌ای هستند که مورد نظر شارع است، القاء خصوصیت و عدول از آنها جایز نیست. مخصوصاً که اصل اولی در دروغگویی تحریم است. «اصلاح بین مردم» به خاطر این خصوصیت مهم استثناء شده است که از نظر دین مبین اسلام اخوت و برادری در بین مسلمین، مهم‌ترین اصل اجتماعی است و طبق نص قرآنی، امت اسلامی باید امت واحد، متحد و یکدل در برابر دشمنان باشند و از تفرقه و پراکندگی بپرهیزند. لذا دروغگویی به خاطر این مصلحت مهم جایز شده است. اما دروغگویی به همسر و فرزندان را اگر صحیح بدانیم، می‌تواند از چند جهت خصوصیت داشته باشد: اول از باب تسهیل زندگی زناشویی، دوم به خاطر وجود رابطه نزدیک میان خانواده و گذشت آنها از حقوق یکدیگر و سوم از باب این که زنان خود اظهار علاقه شوهر و لو با الفاظ اغراق آمیز و گاه دروغ را دوست دارند و شنیدن الفاظ محبت‌آمیز برایشان موضوعیت دارد. مورد جنگ نیز روشن است که خصوصیت آن به خاطر موقعیت جنگی است؛ احکام زمان صلح با

زمان جنگ متفاوت است؛ بسیاری از کارها مانند مکر و حيله که انجام آن نسبت به دوستان و هموطنان و مردم کشورهای دیگر در زمان صلح جایز نیست، انجامشان نسبت به دشمنان در زمان جنگ جایز است. لذا القاء خصوصیت این موارد جایز نیست.

اغلب فقهاء و علمای اخلاق بر اساس روایات ذکر شده، دروغگویی به خانواده و زن و فرزند را جایز دانسته‌اند. در تفسیر معنای دروغ به زن، دو دیدگاه وجود دارد: اول، دادن وعده‌های دروغین و دوم، ابراز محبت و مبالغه در آن (اسلامی، ۱۳۸۷، ۲۵۷-۲۵۸). غزالی می‌گوید: اگر زن اطاعت نکند مگر به وعده دروغ دادن، جایز است وعده دهد گرچه توان انجامش نداشته باشد (غزالی، ۱۳۶۱، ج ۱، ۴۶۲). فیض کاشانی گفته است: اگر مردی چند زن دارد برای اصلاح بین آنها جایز است به هر یک بگوید که او را بیشتر از بقیه دوست دارد. همچنین اگر زنش او را اطاعت نمی‌کند مگر با وعده دادن به چیزی که توان انجامش را ندارد جایز است برای طیب خاطر او وعده دروغ دهد (کاشانی، بی‌تا، ج ۵، ۲۴۴). ملا مهدی نراقی دروغ به بچه‌ها و فرزندان را نیز جایز دانسته و می‌گوید بچه‌ها ملحق به همسران هستند و اگر بچه‌ای درس نمی‌خواند برای ترغیب او جایز است وعده دروغ بدهید (نراقی، ۱۳۷۹، ج ۲، ۹۸). برخی از فقهاء در توجیه جواز دروغگویی به زن گفته‌اند چون دروغ صفت خبر است نه انشاء و دادن وعده دروغین به زن و گفتن اینکه فلان چیز را برایت خواهم خرید، انشاء محسوب می‌شود نه خبر، بنابراین وعده دروغین دادن به زن، تخصصاً از موضوع دروغ خارج است و اصلاً دروغ نمی‌باشد (خوئی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۱۲۷). البته به نظر نگارنده، دروغ نبودن وعده دروغین، به معنای جواز گفتن آن نیست. چرا که اگر بپذیریم، دروغ در خبر امکان دارد نه در انشاء و وعده دروغین، انشاء محسوب می‌شود، این عمل باز حرام و غیر اخلاقی است چرا که نوعی فریب و حيله است و قبح آن کمتر از دروغ نیست. (اترک، ۱۳۸۸، ۱۵۱)

هر چند برخی از علماء و فقهاء بر اساس روایات، حکم به جواز دروغگویی به زن را داده‌اند ولی برخی نیز احتیاط کرده و جواز آن را مشکل دانسته‌اند. برای مثال، امام خمینی، فرموده‌اند: «احوط، اگر نگوئیم اقوا، جایز نبودن دروغ به زن است مگر در موارد اکراه و اضطرار» (امام خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ۹۳). ایشان مشکل این دسته از روایات را در برخی موارد، ضعف سند و در برخی دیگر ابهام و اجمال معنای آنها می‌دانند. در واقع دقیقاً مشخص نیست که مرد در چه حدی می‌تواند برای دلخوش کردن زن و جلب رضایت او دروغ بگوید.

به نظر نگارنده نیز در مورد دروغ‌گویی به زن و خانواده، باید جانب احتیاط را رعایت کرد. چرا که به حکم عقل و تجربه، دروغ‌گویی به زن و دادن وعده‌های دروغین به او، در صورت تکرار، نه تنها موجب جلب رضایت زن نمی‌شود، بلکه موجب دلسردی او از شوهر و ایجاد اختلافات بیشتر خواهد شد. همچنین دادن وعده‌های دروغین به کودکان نوعی آموزش دروغ‌گویی به آنها است. علاوه بر این که برخی از روایات نیز، انجام وعده داده شده به فرزندان را دستور می‌دهند. حضرت علی (ع) می‌فرمایند:

«دروغ، چه جدّی و چه شوخی آن، درست نیست؛ همچنین درست نیست که مرد به فرزند خود وعده‌ای بدهد و به آن عمل نکند، دروغ انسان را به فسق می‌کشد و فسق به جهنم» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ۲۵۰).

بنابراین، در مقام جمع این روایات، یا باید معنای خانواده و «اهل» در احادیث جواز دروغ‌گویی را منحصر به همسران دانست و یا اگر به معنای اعم و شامل فرزندان هم گرفته می‌شود، آن را حمل به فرزندان خردسال غیر ممیز که هنوز درکی از معنای خوب و بد و زشتی دروغ‌گویی ندارند، کرد. برای والدین بسیار پیش می‌آید که کودک خردسالشان از سر بهانه‌گیری مطالبات و درخواست‌های غیر منطقی دارد که والدین توان انجامشان را ندارند و کودک به هیچ وجه آرام نمی‌گیرد مگر با دادن وعده‌های دروغین و غیر جدی. در این‌گونه مواقع، شارع از باب تسهیل زندگی والدین، دروغ‌گویی به خردسال غیر ممیز را جایز دانسته است. اما حدیث الزام به وفای به وعده به کودکان را می‌توان به کودکان ممیز که زشتی و زیبایی راست و دروغ را می‌فهمند حمل کرد. چرا که دروغ‌گویی والدین در این‌گونه موارد، تأثیر منفی بر تربیت کودکان می‌گذارد.

همچنین با توجه به اصل کلی حرمت دروغ که شامل دروغ‌گویی به همسران و اهل خانواده نیز می‌شود، می‌توان روایات دالّ بر جواز دروغ‌گویی به همسر را به وعده دروغینی حمل کرد که مرد به طور کلی، قصد انجام ندادن آن را ندارد، بلکه قصد انجام آن را در زمان تمکّن، گرچه دیرتر از زمان وعده داده شده دارد. از این‌رو، وعده او به این اعتبار، راست و حقیقت است. بنابراین، به نظر می‌رسد باید جواز وعده دروغین به خانواده را به قرینه روایات دیگر، به موارد جواز دروغ‌گویی از باب اکراه، اضطرار و اصلاح رابطه زناشویی حمل کرد.

در نتیجه، مواردی که روایات دلالت بر جواز دروغ‌گویی در آنها می‌کنند عبارتند از: اصلاح رابطه بین مردم، فریب دشمن در جنگ، وعده دروغین به خانواده جهت حفظ خانواده و اصلاح رابطه زناشویی، دفع شرّ ظالمان و حفظ جان، آبرو و مال.

معنای دروغ مصلحت آمیز

عناوینی که فقهاء و علمای اخلاق در کلام خویش به عنوان موارد جواز دروغ‌گویی ذکر کرده‌اند عبارتند از: حاجت مهم، مصلحت مهم، ضرورت، اضطرار، دوران امر بین دو محذور یا فرار از مفسده بزرگتر، دفع ضرر (جانی، مالی و آبرویی) و اکراه. با دقت در کلام آنها روشن می‌شود که همه این عناوین، عنوان اصیل نبوده و بعضی عطف تفسیر به بعضی دیگر هستند. «حاجت مهم» و «مصلحت مهم» هر دو یک عنوانند. اما «مصلحت» و «ضرورت» در زبان فقهاء گاه به یک معنا و گاه به معنای متفاوت بکار می‌روند. «مصلحت» در لغت، به معنای صلاح و ضد فساد است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ۱۷، ۲). «ضرورت» از ماده «ضرر» و اسم مصدر «اضطرار»، به معنای حاجت و الجاء به شیء است (الجهوری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ۷۲۰؛ الزبیدی، بی تا، ج ۳، ۴۴۹). اما در اصطلاح فقهی، «ضرورت» به معنای عذری است که به موجب آن، ارتکاب پاره‌ای از امور ممنوعه مجاز است؛ مانند کسی که گرسنه و در شرف هلاکت است که می‌تواند از مال غیر بدون اجازه او به قدر سدّ جوع بردارد (جعفری، ۱۳۶۸، ۴۱۶). بنابراین می‌توان گفت: «ضرورت» عبارت است از پدید آمدن نیاز شدید در برابر شرایطی که موجب بروز خطر و ضرر بر جان، مال، ناموس و حیثیت فرد یا جامعه باشد، خواه ضرر مورد نظر، مادی باشد یا معنوی و خواه فعلیت داشته باشد (ضرر بالفعل) و یا امکان ایجاد آن باشد (ضرر بالقوه). این چنین تعریفی برای «ضرورت»، آن را به مفهوم «مصلحت» نزدیک می‌کند؛ زیرا در عدم رعایت مصلحت نیز در واقع نوعی «ضرر بالقوه» نهفته است که از آن به «مصلحت ملزمه» تعبیر می‌شود. در کلام برخی از فقهاء نیز واژه مصلحت به معنای ضرورت به کار رفته است. (اردبیلی، ج ۱۲، ۲۳) اما در پاره‌ای موارد، واژه مصلحت، متفاوت با ضرورت استعمال شده است و در واقع مصلحت در این معنا، مرتبه‌ای است خفیف‌تر که هنوز به حدّ ضرورت نرسیده، از دست دادن آن ضرری را در پی نخواهد داشت، اگر چه موجب محرومیت از منفعتی خواهد شد. به نظر می‌رسد در مسأله دروغ‌گویی، هر دو معنای مصلحت مورد نظر است، هم مصلحت به معنای ضرورت و هم به معنای خفیف‌تر از حدّ ضرورت. مثلاً دروغ‌گویی برای نجات جان خود یا انسان بی‌گناه هم ضرورت است و هم مصلحت به معنای ضرورت. ولی دروغ‌گویی برای اصلاح رابطه دو مسلمان یا

برای دفع ضرر مالی کم و غیر قابل توجه (اگر آن را مجوز دروغگویی بدانیم)، ضرورت نیست ولی مصلحت به معنای دوم است. اگر دروغ مصلحت آمیز را به معنای دروغی که عقل و شرع جایز دانسته است، تعریف کنیم، در آن صورت معنای کلمه «مصلحت» در این اصطلاح، به معنایی اعم از هر دو معنای اول و دوم مصلحت خواهد بود تا هم شامل موارد ضروری عقلی و هم موارد غیر ضروری ولی مهم شرعی بشود. بنابراین دروغ مصلحت‌آمیز یعنی دروغی که گفتن آن به خاطر ضرورت یا به خاطر یک امر مهم شرعی جایز دانسته شده است.

بنابراین در مقام جمع‌بندی کلام فقهاء و علمای اخلاق می‌گوئیم: از نظر عقلی، دروغگویی تنها در یک مورد جایز است و آن، مقام «ضرورت» است و ضرورت شامل سه مورد است: ۱- اکراه ۲- اضطرار ۳- دوران امر بین دو محذور. معنای «اکراه» آن است که کسی انسان را مجبور به دروغ گفتن کند و اختیارش را در دروغ نگفتن از او سلب کند. مانند داستان عمار یاسر که زیر شکنجه مشرکان، انکار ایمان کرد و به دروغ از پیامبر تبری جست. «اضطرار» آن است که انسان برای انجام مصلحتی مهم مانند حفظ جان، آبرو و مال خویش مجبور به انجام عملی مانند دروغگویی شود. «اضطرار» خود شامل سه مورد ضرر جانی، آبرویی و مالی قابل توجه، می‌شود. هیچ شکی در جواز دروغگویی برای حفظ جان خود یا برادر دینی نیست و همه فقهاء و علماء اخلاق بر این مورد اتفاق داشتند. در مورد دروغگویی به خاطر دفع ضرر مالی، باید توجه داشت که «ضرر» در لغت، به معنای ضد نفع (الجوهری، ج ۲، ۷۱۹؛ الزبیدی، بی‌تا، ج ۳، ۳۴۸) و نقصان در شیء است (الفراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ۷؛ الزبیدی، بی‌تا، ج ۳، ۳۴۸). بنابراین «ضرر» چیزی غیر از عدم نفع است؛ «ضرر»، کاسته شدن و از دست دادن سرمایه موجود است ولی عدم نفع، عدم افزودن بر سرمایه موجود است. بنابراین هیچکس حق ندارد به این بهانه، برای جلب نفع و جلوگیری از زوال نفع دروغ بگوید. نراقی گوید:

«لاریب فی ان ما یجب و یضطر الیه هو الکذب لأمر فی فواتها محذور و اضراً و لیس کل الکذب لزیادة المال و الجاه و غیر ذلک مما یستغنی عنه فانه محرم قطعاً اذ فواته لا یوجب ضرراً او فساداً و اعداماً للموجود بل انما یوجب فوات حظ من حظوظ النفس» (نراقی، ۱۳۷۹، ج ۲، ۹۹).

نکته دیگر این است که برخی از علماء، دروغگویی برای دفع ضرر مالی را در صورتی جایز می‌دانند که ضرر، قابل توجه باشد. اما برخی دیگر مانند امام خمینی (ره) به استناد ظاهر روایات، دروغگویی برای دفع مطلق ضرر مالی، چه کم و چه زیاد، را جایز می‌شمارند (امام

خمینی، ۸۱). شیخ انصاری، تحمل ضرر کم که اجحاف نباشد را مستحب می‌داند و قول امیر المومنین که فرمودند: «علامَةُ الْإِيمَانِ أَنْ تَوْثِرَ الصَّدَقِ حَيْثُ يَضُرُّكَ عَلَى الْكُذْبِ حَيْثُ يَنْفَعُكَ» را شاهد بر آن ذکر می‌کند (انصاری، ۱۳۷۶، ج ۲، ۱۵۵).

دروغگویی برای دفع ضرر آبرویی مثل جایی است که انسان خود یا دیگری، مرتکب حرام و فاحشه‌ای در خلوت شده و از او در مورد ارتکاب آن می‌پرسند، که افشایش موجب آبروریزی خواهد شد. در اینجا دروغگویی برای حفظ آبروی خود یا دیگری، جایز است. علاوه بر اینکه دلیل شرعی بر ممنوعیت افشای فاحشه و اعتراف به گناه نزد دیگران وجود دارد. البته این، غیر موردی است که ظلمی به دیگری شده و از باب احقاق حق در دادگاه از او در مورد ارتکاب آن توسط خودش یا دیگری پرسیده می‌شود. چون در اینجا کتمان حقیقت و انکار آن، عنوان دیگری به نام «ظلم» به خود می‌گیرد که قبضش شدیدتر از افشای سرّ و فاحشه است.

نکته دیگری که تذکر آن در مورد مفهوم ضرر، ضروری است این است که از سیاق کلام علماء روشن است که مراد از ضرر در همه این موارد، «ضرر غیر مستحق» است. مثالهایی که در بحث جواز دروغگویی به خاطر دفع ضرر ذکر شده است، همه یا در مورد انسان بی‌گناهی است که برای حفظ جان یا مال خود یا برادر دینی‌اش از دست حاکم ظالم یا دزدان و جانیان، مجبور و مضطر به دروغگویی است یا در مورد کسی است که برای حفظ آبروی خود (یا دیگری) در مورد گناهی که بین خود (یا او) و خدایش وجود دارد، دروغ می‌گوید. لذا جواز دروغگویی به خاطر دفع ضرر به هیچ وجه شامل قاتلی که مستحق قصاص است، تاجری که برای فروش بیشتر یا برای جلوگیری از ورشکستگی خود یا برای فرار از مالیات به مشتریان و مأمورین دولت دروغ می‌گوید، مجرمی که مرتکب جرم شده و در مقابل حاکم عادل قرار گرفته نمی‌شود. هیچ انسانی حق ندارد برای دفع ضرر مالی و جانی از خود، با دروغگویی جان و مال انسان‌های بی‌گناه دیگری را به خطر بیندازد.

اما مورد سوم از موارد ضرورت، دوران امر بین دو محذور است. یعنی از طرفی، اگر شخص راست بگوید، دچار محذوری مانند ترک واجبی یا ارتکاب حرامی می‌شود و از طرفی دیگر، اگر دروغ بگوید مرتکب حرام و محذور دروغگویی شده است. در این گونه موارد دروغگویی با این شرط که محذور دروغ از محذور دیگر سهل‌تر باشد، جایز است. یعنی از نظر شارع مقدس و عرف عقلاء، باید دفع افسد به فاسد نمود.

اما عناوینی که در روایات به عنوان موارد جواز دروغگویی ذکر شده بود عبارتند از: اصلاح رابطه بین مردم، فریب دشمن در جنگ، وعده دروغین به خانواده جهت حفظ خانواده و اصلاح رابطه زناشویی، دفع شرّ ظالمان و حفظ جان، آبرو و مال. «اصلاح بین مردم»، عنوانی است که ضرورت عقلی حکم به جواز دروغگویی به خاطر آن نمی‌کند ولی از آنجا که احادیث وارده بر جواز دروغگویی به خاطر اصلاح بین مردم در حد مستفیض است، لذا این مورد به حکم شرع ثابت می‌شود و لذا «مصلحت» در اینجا معنای دیگری غیر از «ضرورت» پیدا می‌کند. اما دروغگویی به دشمن در موقعیت جنگی نیز چیزی است که مورد تأیید عقل است و عنوان دفع ضرر جانی شامل آن می‌شود. دروغگویی به اهل خانواده گرچه در برخی از روایات وارد شده و برخی از علماء طبق آنها حکم به جوازش داده‌اند، ولی به خاطر ابهام معنای آن و در مقام جمع با روایات منع‌کننده دیگر، حمل به مورد اصلاح بین زن و شوهر شد. اما روایات دال بر جواز دفع شرّ ظالم و قسم دروغ به خاطر حفظ جان و مال خود و برادر دینی نیز تحت عنوان اضطرار و دفع ضرر مالی و جانی قرار می‌گیرند. در نتیجه، علاوه بر عنوان عقلی «ضرورت» و عناوین مندرج تحت آن، عنوان جدید و مستقل دیگری که برای جواز دروغگویی از روایات استنباط می‌شود تنها عنوان «اصلاح بین مردم» است که شامل اصلاح رابطه بین خود و دیگری، رابطه بین دو فرد دیگر و رابطه بین زن و شوهر می‌شود.

بنابراین، معنای «مصلحت» در «دروغ مصلحت‌آمیز» شامل دو عنوان «ضرورت» و «اصلاح رابطه بین مردم» می‌شود که ضرورت خود شامل موارد اکراه، اضطرار که شامل سه عنوان دفع ضرر جانی، مالی و آبرویی است و دفع افسد به فاسد در دوران امر بین دو محذور است. در نتیجه، دروغ مصلحت‌آمیز یعنی دروغی که گفتنش از باب ضرورت و اصلاح رابطه بین مردم جایز است.

ممنوعیت دروغ با امکان توریه

مسأله دیگر در مسأله جواز دروغگویی این است که آیا دروغگویی با امکان توریه نیز جایز است؟ اگر موردی پیش آمد کند که بر حسب عقل یا بر حسب روایات، دروغگویی در آن جایز است ولی شخص قادر است بدون اینکه دروغ بگوید، به کمک توریه یعنی «کلامی که معنای ظاهری‌اش خلاف اراده متکلم است» (نگاه کنید به: اترک، ۱۳۸۹، ۷۵-۹۴)، خود را از محذور نجات دهد، آیا در این موقعیت، توریه بر او واجب بوده و دیگر دروغ گفتن جایز نیست یا

با وجود امکان توریه هم، دروغگویی باز جایز است؟

شیخ انصاری معتقد است:

«اصل در دروغ حرمت است مگر اضطرار جایز کند و با وجود امکان توریه، اضطرار به دروغ حاصل نمی‌شود و در حرمتش باقی می‌ماند. این حکم خوبی است ولی اطلاق ادله ترخیص دروغ در قَسَم کاذب برای دفع ضرر بدنی و مالی از خود و برادر خود، دلالت بر عدم اعتبار این شرط می‌کند. لذا دروغ با وجود امکان توریه در موارد مجاز جایز است» (انصاری، ۱۳۷۶، ج ۱، ۱۵۳).

ولی به نظر می‌رسد گرچه احادیث اطلاق دارند ولی اطلاقشان از جهت مسأله مورد نظر ما یعنی ممنوعیت دروغگویی با امکان توریه نیست. وقتی می‌توان به اطلاق حدیثی تمسک جست که در مقام بیان مسأله مورد نظر ما و ناظر به آن باشد. احادیث مجوز دروغگویی در صدد بیان این هستند که آیا دروغ مطلقاً جایز نیست یا در برخی موارد جایز است و اگر انسان مضطر به دروغگویی شد حکم حرمتش باقی است یا نه؟ در نتیجه، به هیچ وجه در صدد بیان این مسأله نیستند که اگر توریه ممکن بود باید توریه کرد یا دروغ گفت. روشن و بدیهی است که دروغ مبعوض شارع و از نظر اخلاقی، عملی زشت و قبیح است و تا حد ممکن نباید مرتکب آن شد مگر از باب ضرورت و اضطرار. وقتی امکان توریه که کلامی راست و حق است، ممکن باشد مسلم است که شارع راضی به دروغ نمی‌شود. بنابراین، حکم قطعی عقلی مقدم بر اطلاق ظاهری احادیث است.

نتیجه

نتیجه اینکه «دروغ مصلحت‌آمیز» یعنی دروغی که از باب ضرورت و به خاطر حاجتی مهم، گفتن آن جایز است. در اصطلاح فقهی، واژه «مصلحت» هم به معنای نیاز ضروری و هم به معنای نیازی خفیف‌تر از حدّ ضرورت بکار رفته است. در مسأله دروغگویی، «مصلحت» شامل هر دو معنا است. از نظر عقلی و شرعی دروغگویی از باب ضرورت جایز است. «ضرورت»، اصطلاحی فقهی به معنای پدید آمدن نیازی شدید در شرایطی است که احتمال بروز خطر و ضرر بر جان، مال، ناموس و حیثیت فرد یا جامعه وجود دارد. ضرورت، شامل سه عنوان اکراه، اضطرار (که شامل سه مورد دفع ضرر جانی، آبرویی و مالی غیر مستحق است) و دوران امر بین

دو محذور است. اگر انسان از سوی دیگران مکره و مجبور به دروغگویی شود یا در شرایط اضطراری برای دفع ضرر جانی، آبرویی و مالی قابل توجه، دروغگویی لازم باشد یا در شرایطی قرار گیرد که در صورت دروغ نگفتن واجبی مهم‌تر ترک یا حرامی بزرگتر از دروغگویی مرتکب خواهد شد، دروغگویی از باب ضرورت جایز است. همچنین دروغگویی بر اساس روایات، برای برخی مصالح مهم ولی غیر ضروری جایز شمرده شده است که تحت عنوان «اصلاح رابطه بین مردم» قابل جمع است. بنابراین دروغگویی نه از نظر عقل و نه شرع، به خاطر مطلق منفعت و مصلحت آنگونه که در عرف مردم از معنای دروغ مصلحت آمیز فهمیده می‌شود، به هیچ وجه تجویز نشده است.

منابع

- ابن منظور. *لسان العرب*، جمال الدین محمد بن مکرم، نشر ادب الحوزة، قم، ۱۴۰۵ ق.
- اترک، حسین، «چیستی دروغ». *آینه معرفت*، شماره ۲۰، پاییز ۱۳۸۸، صص ۱۴۳-۱۶۹.
- اترک، حسین، «ماهیت و حکم اخلاقی توریه». *معرفت اخلاقی*، سال اول، شماره چهارم، پاییز ۱۳۸۹، صص ۷۵-۹۴.
- ارسطو. *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمد حسن لطفی. تهران، انتشارات طرح نو. چاپ دوم ۱۳۸۵.
- اسلامی، حسن. *دروغ مصلحت آمیز*، بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی)، ۱۳۸۷.
- اصفهانی، محقق. *الاجاره*، موسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- امام خمینی. *المکاسب المحرمه*، موسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
- انصاری، شیخ. *المکاسب المحرمه*، انتشارات دهقانی، ۱۳۷۶.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. *ترمینولوژی حقوق*، تهران: انتشارات گنج دانش، ۱۳۶۸.
- الجوهری، اسماعیل بن حمار. *الصاحح*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملایین، چاپ چهارم، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- حر عاملی. *وسائل الشیعه*، موسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ دوم، قم، ۱۴۱۴ق.
- خوئی. *المصباح الفقاهه*، تقریر میرزا محمد علی توحیدی تبریزی، المطبعه الحیدریه، نجف، ۱۳۷۴ق.
- روحانی، سید صادق. *الفقه الصادق*، مدرسه الامام الصادق، المطبعه العلمیه، الطبعة الثالث، ۱۴۱۲ق.
- الزبیدی، محمد مرتضی. *تاج العروس من جواهر القاموس*، المكتبة الحیاء، بیروت، بی تا.
- شیخ صدوق. *من لایحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- طبرسی، ابی علی الفضل بن حسن. *مجمع البیان*، موسسه العلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- الطریحی، فخرالدین. *مجمع البحرین*، مکتب نشر الثقافة الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- طوسی، شیخ. *تهذیب الاحکام*، تصحیح محمد آخوندی، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ ش.

- غزالی. کیمیای سعادت، انتشارات طلوع زرین، چاپ اول، ۱۳۶۱.
- الفراهیدی، عبدالرحمن الخلیل بن احمد. کتاب العین، دار الهجرة، ۱۴۰۹ ق.
- کاشانی، ملا محسن. المحجبه البيضاء، مکتبه الصدوق، طهران، بی تا.
- کانت، ایمانوئل. بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۸.
- کانت، ایمانوئل. مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، انتشاران خوارزمی، اول، ۱۳۶۹.
- کلینی، محمد بن یعقوب. اصول کافی، موسسه النشر الاسلامی، تصحیح عبدالحسین غفاری، ۱۴۱۶ ق.
- مازندرانی، ملا صالح. شرح اصول کافی، بی تا، بی جا، سی دی المعجم الفقہی آیت الله گلپایگانی، نسخه سوم، ۱۴۲۵.
- مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار، موسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
- ملا احمد اردبیلی (مقدس). مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاندھان، ج ۱۲، مؤسسۃ النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۳.
- نراقی، مهدی. جامع السعادات، انتشارات اسماعیلیان ۱۳۷۹.
- یثربی، محمد. المكاسب المحرمه، انتشارات علامه وحید بهبهانی، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- یحیی بن عدی. تهذیب الاخلاق، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، دوم، ۱۳۷۱.

-Kant, Immanuel, “On a supposed right to tell lies from benevolent motives” in the work called *France*, for the year 1797, Part VI. No.1, on Political Reactions, by *Benjamin Constant*.

-Mahon, James Edwin, “The Definition of lying and Deception” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Thu Feb 21, 2008.

Available at: <http://plato.stanford.edu/entries/lying-deception>.

-Slater, T., “Lying”, in *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, Retrieved July 15, 2009 from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/09469a.htm>.