

بازخوانی حکم و گستره احتکار از منظر عدالت کیفری

دکتر حسین فرزانه (نویسنده مسئول)

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران

dr.farzaneh@razavi.ac.ir

دکتر سید جعفر علوی گنابادی

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران

دکتر سید علی سجادی زاده

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران

چکیده:

احتکار، در نگاه مشهور فقیهان، حرام شرعی و از منظر قانون، جرمی تعزیری می‌باشد که کیفرهایی نظیر حبس، شلاق، ضبط اموال و حتی در شرایط خاص، اعدام، به عنوان افساد فی الارض، برای آن مقرر شده است. حکم و گستره احتکار از موضوعات اختلافی در میان دانشیان فقه است؛ حرمت و کراهت دو انگاره قابل ردیابی در آثار فقهی می‌باشد. علاوه بر این، عده‌ای از فقیهان، احتکار شرعی را منحصر در برخی کالاهای خوراکی خاص دانسته و در مقابل، گروهی، آنرا را به هر نوع طعام و بلکه تمام نیازها و احتیاجات انسانی، تعمیم داده‌اند. این جستار در پی آن است که از منظر عدالت کیفری به بازخوانی ادله احتکار پرداخته و با این نگاه، به قضاوت میان این نظرات بنشیند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که لحاظ موازن عدالت کیفری، از قبیل اصل تناسب جرم و مجازات در تحلیل نصوص مرتبط با احتکار، سبب می‌شود تا نظریه حرمت‌انگاری از استقامت فزون‌تری برخوردار باشد. در مورد گستره احتکار نیز عدالت، قرینه‌ای است که با تقویت ظهور ادله عام، انگاره تمثیل، حکومی یا خارجیه انگاری روایات انحصار را تثبیت می‌نماید و در نتیجه، به تقویت نظریه تعمیم می‌انجامد.

کلمات کلیدی: احتکار، عدالت، جرم تعزیری، تناسب جرم و مجازات

احتکار از منظر فقهی، امری مرجوح و از نگاه قانونگذار، یک جرم تعزیری است. در مورد حکم احتکار، دو نظریه حرمت و کراهت در آثار فقیهان، قابل ردّیابی است؛ گرچه حرمت‌انگاری از شهرت بیشتری برخوردار است اما کراهت‌انگاران نیز به تحکیم مبانی خود پرداخته‌اند. از سوی دیگر، صرف‌نظر از افرادی که فاقد مسئولیت کیفری‌اند (نظیر صبی و مجنون)، کیفرهای تعزیری، تنها در مورد افعال حرام و نامشروع، قابل اجراست. بنابراین، جرم‌انگاری قانونی احتکار و تعیین مجازات برای آن - به عنوان یک تعزیر شرعی و در قالب احکام اولیه - تنها در فرض اثبات نظریه حرمت، امکان دارد چراکه در فرض تثبیت انگاره کراهت، جرم دانستن احتکار و تعیین مجازات - های قانونی برای محتکران، البته به عنوان یک تعزیر شرعی اولی، با چالش‌های فقهی از قبیل تناقض با قاعده «التعزیر لکلّ عمل مُحَرَّم»، مواجه خواهد شد. راست است که نسبت میان جرم و گناه، عام و خاص من وجه بوده و برخی مُحَرّمات از نظر قانون، جرم انگاشته نشده‌اند و نیز، بعضی جرائم به حکم اولی، حرام نمی‌باشند و براین اساس، حتی در نظریه کراهت‌انگاری، نیز می‌توان احتکار را جرم تلقی نمود، اما همانگونه که در ادامه خواهد آمد، تمرکز جستار حاضر، بر تعیین حکم اولیه احتکار و کیفر آن، در قالب تعزیرات شرعی و نه حکومتی، می‌باشد.

موضوع دیگر اختلاف‌برانگیز، دامنه و گستره احتکار می‌باشد. برخی فقیهان، به تبعیت از روایات، نظریه انحصار را برگزیده‌اند، بدین معنا که احتکار را در دایره کالاهای مشخص و معدودی، جاری می‌دانند اما گروه دیگری، بر نظریه تعمیم، پای فشرده و احتکار را به همه احتیاجات انسانی، تعمیم می‌دهند.

این جستار درصدد است تا از منظری تازه و نو، به این دو اختلاف سرنوشت‌ساز، نظر کرده و با تکیه بر برخی اصول عدالت کیفری از قبیل اصل تناسب جرم و مجازات به بازخوانی ادله هریک از اقوال بپردازد؛ گرچه در مورد حکم و گستره احتکار، تحقیقات فاخر فراوانی صورت پذیرفته اما آنچه این نوشتار را از سایر تحقیقات مشابه، متمایز می‌سازد، بازکاوی مبانی احتکار از منظر عدالت کیفری است؛ نگارنده تلاش نموده تا با لحاظ یکی از مقاصد مهم شریعت، یعنی عدالت، ادله احتکار را از نظر حکم و گستره، مورد بازخوانی انتقادی قرار دهد اما با این وجود، هیچگاه از موازین و چارچوب‌های متعارف فقه امامیه نیز خارج نشده است. استفاده منضبط و فقیهانه از مقاصد شریعت، در استنباط فقهی، موضوعی تازه و درخور تأمل است که این جستار، بر خصوص مساله «احتکار» تمرکز نموده و نشان داده است که چگونه لحاظ عدالت، می‌تواند در نصوص و ادله باب احتکار، ظهور تازه‌ای ایجاد کرده و به نتایج متفاوتی، تولید کند.

از آنجاکه احتکار از منظر قانون، یک عنوان مجرمانه تلقی شده، تحقیق در مورد این موضوع و بررسی جوانب آن، از منظر تاثیرگذاری بر قوانین، اهمیت و ضرورتی مضاعف می‌یابد. بدین منظور لازم است ابتدا به مفهوم‌شناسی احتکار و نیز تبیین برخی اصول عدالت کیفری نظیر قاعده تناسب جرم و مجازات بپردازیم.

۱. تعریف احتکار

جستجو در کتاب‌های لغت، نشان می‌دهد: واژه احتکار در اصل، به معنای «ظلم و بدرفتاری» بوده و سپس در «حبس، اِمساک و نگهداری چیزی که مردم به آن نیازمندند» استعمال شده^۱ و آمدن «طعام» در کلمات برخی اهل لغت^۲، صرفاً تمثیل به یکی از بارزترین احتیاجات انسانی است و گرنه، در اصل معنا، چنین تضيیقی (حبس طعام) وجود ندارد و احتکار در ارتکاز لغوی و عرفی، منحصر به اشیاء بخصوصی نمی‌باشد.

در دانش فقه، تعاریف مختلفی از احتکار ارائه شده که ریشه این اختلاف، در مبانی و اسناد شرعی مرتبط با این جرم می‌باشد؛ با اینحال، تعریف پُر تکرارتر، بدین قرار است: «نگهداری و حبس مطلق طعام و یا اقلام خوراکی خاص، به گونه‌ای که موجب بروز تنگنا و مشقت در زندگی مردم شود». واضح است که فقیهان، به دنبال ارائه تعریف وضعی یا لغوی نیستند بلکه درصدد بیان موضوع نهی ای می‌باشند که در روایات از آن سخن به میان آمده و تقييد احتکار به طعام یا دسته‌ای خاص از خوردنی‌ها، ریشه در روایات باب دارد نه عُرف یا لغت.

در تعریف اصطلاحی احتکار، وفاق واحدی در میان فقیهان به چشم نمی‌خورد؛ برخی فقیهان متقدم در تعریف احتکار می‌نویسند: «احتکار، حبس گندم، جو، خرما، کشمش و روغن است و در غیر این اجناس، احتکار وجود ندارد»^۳. یکی دیگر از دانشیان فقه نیز تعریف مشابهی را ارائه نموده است^۴؛ در مقابل، برخی از دانشیان فقه، دائره احتکار را توسعه داده و آنرا در هر نوع خوراکی (مطلق طعام) جاری دانسته‌اند^۵. البته برخی فقیهان هم‌عصر، نیز به صراحت، احتکار شرعی را به همه نیازمندی‌های عمومی مانند خوراک، پوشاک، مسکن و... تعمیم داده‌اند^۶ که در ادامه به تفصیل بدان خواهیم پرداخت.

۲. احتکار از منظر قانون

احتکار، در تلقی مشهور فقیهان، یک حرام شرعی و از منظر قانون، یک جرم تعزیری محسوب شده که در قوانین مربوطه، مجازات‌هایی برای مرتکبان آن در نظر گرفته شده است. در اصل ۴۳ قانون اساسی ایران، منع احتکار به عنوان یک ضابطه، به منظور تأمین استقلال اقتصادی جامعه و ریشه‌کنی فقر و محرومیت و نیز برآوردن نیازهای انسان، لحاظ شده است؛ نیز در اصل ۴۹ قانون اساسی، که در آن، دولت موظف به بازگرداندن ثروت‌های نامشروع به صاحبان حق یا بیت‌المال شده، قانونگذار، ثروت‌های ناشی از احتکار، قاچاق و گرانفروشی را نیز در شمول این اصل، جای داده است^۷. در قانون تعزیرات حکومتی ایران، احتکار، به نگهداری کالا به صورت عمده، با

^۱ زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۳۰۰/۶؛ فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ۱۴۵/۲؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۹۲/۲.

^۲ ابن منظور، لسان العرب، ۲۰۸/۴؛ جوهری، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، ۶۳۵/۲.

^۳ طوسی، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ۳۷۴.

^۴ ابن ادریس، السرائر، ۲۳۸/۲.

^۵ از آن جمله می‌توان به شیخ مفید (مفید، المقنعه، ۶۱۶)، ابن زهره (غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، ۲۳۱) و ابوالصلاح حلبی (الکافی فی الفقه، ۳۶۰) و... اشاره کرد.

^۶ محقق داماد، تحلیل و بررسی احتکار از نظرگاه فقه اسلام، ۵۵.

^۷ ماده واحده قانون شمول اجرای قانون نحوه اجرای اصل ۴۹ قانون اساسی در مورد ثروت‌های ناشی از احتکار و گرانفروشی و قاچاق (مصوب ۲۹/۱۱/۱۳۶۸) بیان می‌کند که دادگاه‌های مربوط به اجرای اصل ۴۹ قانون اساسی موظفند مطابق قانون نحوه اجرای اصل ۴۹ قانون اساسی ثروت‌های محتکرین، گرانفروشان، قاچاقچیان را مورد بررسی دقیق قرار داده و نسبت به ضبط و ثبت و اخذ ثروت‌هایی که بر خلاف ضوابط دولت جمهوری اسلامی ایران در اثر احتکار و گرانفروشی و قاچاق کسب گردیده به عنوان مجازات، به نفع دولت جمهوری اسلامی ایران اقدام نمایند.

تشخیص مرجع ذیصلاح، و امتناع از عرضه آن، به قصد گران‌فروشی یا اضرار به جامعه پس از اعلام ضرورت عرضه توسط دولت، تعریف شده است.^۱ از نظر قانونگذار، احتکار، در شرایط خاصی، می‌تواند از مصادیق افساد فی الارض تلقی و به مجازات اعدام، بیانجامد.^۲

نسخه پیش انتشار

^۱ ماده ۴ قانون تعزیرات حکومتی مصوب ۱۳۶۷/۱۲/۲۳

^۲ ماده ۲ قانون مجازات اخلاک‌گران در نظام اقتصادی کشور، مصوب ۱۳۶۹/۹/۱۹

۳. عدالت کیفری

عدالت کیفری به مجموعه‌ای از اصول، قوانین، و فرآیندهایی اطلاق می‌شود که به منظور مقابله با جرایم و حفظ نظم و امنیت جامعه تدوین و اجرا می‌شوند. این نوع از عدالت شامل بررسی و پاسخگویی به رفتارهای جنایی و شبه‌جنایی است و به دنبال ایجاد تعادلی میان حقوق بزه‌دیدگان و حقوق متهمان است (کار گروه عدالت کیفری، ۲۰۲۳). یکی از اهداف اصلی عدالت کیفری، اصلاح رفتار مجرمان و بازگشت آن‌ها به جامعه است. این رویکرد که به "عدالت ترمیمی" معروف است، بر اهمیت ترمیم خسارات وارده به بزه‌دیده و جامعه تأکید دارد و سعی دارد از طریق مشارکت فعالانه بزه‌دیده، بزه‌کار و جامعه به راه‌حل‌های سازنده و پایدار دست یابد.^۱

در نظریه‌های حقوقی، عدالت کیفری به معنای تناسب میان جرم و مجازات تعریف می‌شود. به عبارت دیگر، مجازات باید به گونه‌ای تعیین شود که با شدت و نوع جرم ارتكابی سازگاری داشته باشد. این اصل که به نام «تناسب جرم و مجازات» شناخته می‌شود، از اصول پایه‌ای عدالت کیفری است.^۲ عدالت کیفری همچنین به مفاهیم گسترده‌تری نظیر عدالت اجتماعی پیوند می‌خورد. در این رویکرد، عدالت کیفری نه تنها به مجازات بزه‌کاران می‌پردازد بلکه به دنبال کاهش عوامل اجتماعی و اقتصادی مؤثر در وقوع جرم نیز هست. بر این اساس، عدالت اجتماعی و عدالت کیفری به عنوان دو روی یک سکه تلقی می‌شوند که بدون وجود یکی، دیگری نیز نمی‌تواند به طور کامل محقق شود.^۳

در نهایت، عدالت کیفری به عنوان یک نظام پیچیده و چند وجهی، نیازمند رویکردهای چندرشته‌ای است که شامل علوم جزایی، جرم‌شناسی، حقوق بشر و سیاست‌گذاری اجتماعی می‌شود. این نظام به طور مستمر در حال تحول است تا بتواند به نیازهای متغیر جامعه پاسخ دهد و از حقوق و آزادی‌های اساسی افراد محافظت کند.^۴

۴. قاعده تناسب جرم و مجازات

یکی از مهمترین اصول عدالت کیفری، اصل تناسب جرم و مجازات می‌باشد. برخی اندیشمندان معاصر معتقدند، تناسب، مفهوم خود را از عدالت، یعنی اعطای حق به صاحب حق، می‌گیرد؛ مراد از تناسب جرم و مجازات، وجود یک نوع نسبت، سنخیت و شباهت بین مجازات‌ها با جرائم است.^۵

تناسب جرم و کیفر، به عنوان یکی از مصادیق برجسته عدالت، همواره مورد توجه فقیهان و حقوقدانان بوده است به گونه‌ای که این اصل، یکی از شاخصه‌های عدالت کیفری شمرده شده است که به عنوان اصلی قانونی، شرعی و عقلی، قدمتی به درازای حیات بشری دارد؛ رعایت این تناسب، آنقدر اهمیت دارد که برخی، آن را ترجمان عدالت کیفری و از اصول اولیه عدالت و انصاف دانسته‌اند که مقبول همه نظام کیفری می‌باشد؛^۶ شکی نیست که رعایت تناسب، به معنای هماهنگی و توازن میان جرم و مجازات، از سوی قانونگذار و مجریان

^۱ مصطفی عباسی، دیدگاه نوین عدالت کیفری، ۸۷.

^۲ جورج پی. فلچر، مفاهیم بنیادی حقوق کیفری، ۹۶.

^۳ حبیب زاده، محمدجعفر؛ هژبرالساداتی، هانیه، «عدالت اجتماعی و عدالت کیفری: جدایی یا پیوند»، ۲۸.

^۴ زراعت، محدثه، «ضمانت اجرای کیفری نقض اصول قانون اساسی»، ۶۹.

^۵ علیان و فاکر میبیدی، «تناسب جرم و مجازات براساس آیات قصاص»، ۳۲.

^۶ بیگی و امیرطاهر، «تناسب جرم و مجازات در سیاست جنایی ایران با رویکرد آموزه‌های توزیع کیفر»، ۲۲۶.

قانون، به تحقق عدالت در نظام کیفری می‌انجامد^۱. دانشیان حقوق، ناهمسوئی میان جرم و مجازات و عدم رعایت تناسب ایندو را نقض عدالت کیفری و ناسازگار با فلسفه حقوق جزا می‌دانند^۲.

تناسب جرم و مجازات یکی از اصول حاکم بر مجازات‌های اسلامی نیز هست؛ در ایه ۲۶ از سوره نبا سخن از مفهومی به نام «جزاء وفاق» به میان آمده^۳ که به معنای کیفر متناسب و موافق با جرم است^۴؛ علامه طباطبایی معتقد است، واژه «وفاق» مصدر، به معنای اسم فاعل است و بدین معناست که جزا داده می‌شوند مطابق با اعمال و رفتارشان. ایشان احتمال داده که لفظ وفاق، با حفظ معنای مصدری، به منظور تأکید، مبالغه و بیان موافقت کامل و تام، میان جرائم و مجازات‌ها به کار رفته است^۵. برخی مفسران دیگر نیز «جزاء وفاق» را مجازاتی متناسب با شدت جرم دانسته‌اند؛ بدین معنا که چون جرم شرک، بالاترین گناهان است، آتش نیز که سخت‌ترین نوع مجازات‌ها می‌باشد، متناسب با آن، تعیین شده و بنابراین مشرکین در آتش قرار می‌گیرند؛ ایشان بر این باورند که مجازات‌های الهی را از آن جهت جزاء وفاق نامیده‌اند که به مقدار اعمال مجرمانه و نیز میزان استحقاق، بر گنهکاران نازل می‌شود^۶.

از منظر اهداف و فلسفه مجازات نیز، تردیدی وجود ندارد که تحقق و پیاده‌سازی عدالت، از مقاصد نظام جزایی اسلام است به گونه‌ای که می‌توان گفت، مهمترین تأثیر وضع و اجرای قوانین جزایی، تحقق عدالت می‌باشد؛ بدیهی است که تنها مجازات‌هایی می‌توانند این هدف را تأمین کنند که خود، از وصف عدالت بی‌بهره نباشند چراکه منطبق بر اصل سنخیت علی و معلولی، نمی‌توان از طریق مجازات‌های ناعادلانه، ناهمگون و نامتناسب با جرم به عدالت کیفری و جزایی دست یافت^۷. برخی نویسندگان معاصر بر این باورند که اصل تناسب در حقوق کیفری اسلام، مورد توجه تام، قرار گرفته و تمامی آیاتی که انسان را به اجرای عدل فرا می‌خواند، در واقع، به رعایت اصل تناسب جرم و مجازات نیز دعوت می‌نماید^۸. دیگرانی، بر این باورند که مجازات‌های اسلامی به گونه‌ای تعیین شده که تأمین‌کننده اهداف مشخصی باشد و مجازات ناهمگون و نامتناسب، نمی‌تواند ما را به اهداف شارع از تشریع مجازات‌ها برساند^۹.

۵. اختلافات فقهی در مساله احتکار

همانگونه که گذشت در احتکار، دو اختلاف مهم، میان فقیهان به چشم می‌خورد: یکی، در حکم احتکار (کراهت یا حرمت) و دیگری، در گستره و دامنه آن^{۱۰}. ما در ابتدا، به اختلافات فقهی در مورد حکم احتکار پرداخته و در ادامه نیز افتراق آراء در گستره احتکار را مورد

^۱ سبزواری‌نژاد، «جایگاه اصل تناسب جرم و مجازات در حقوق کیفری ایران و انگلستان»، ۱۳۶.

^۲ ابراهیم پور، اهداف و مبانی مجازات در دو رویکرد حقوق جزا و آموزه‌های دینی، ۳۲؛ بیگی و امیر طاهر، «تناسب جرم و مجازات در سیاست جنایی ایران با رویکرد آموزه‌های توزیع کیفر»، ۲۳۲.

^۳ انبیاء: ۲۶.

^۴ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۱/۲۶.

^۵ طباطبایی، المیزان، ۱۷۰/۲.

^۶ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۲۴۵/۱۰.

^۷ علیان و فاکر مبدی، «تناسب جرم و مجازات براساس آیات قصاص»، ۴۳.

^۸ علیان و فاکر مبدی، «تناسب جرم و مجازات براساس آیات قصاص»، ۳۷.

^۹ دانش پژوه و خسروشاهی، فلسفه حقوق، ۲۱۱.

^{۱۰} مجلسی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ۱۵۴/۱۹.

بررسی قرار می‌دهیم؛ در نهایت، به تحلیل این موضوع خواهیم پرداخت که عدالت کیفری، چه جایگاهی در استنباط احکام مربوط به احتکار و حلّ و فصل اختلافات موجود در آن، دارد.

۵/۱. حکم احتکار

توضیح اختلاف فقیهان در مورد حکم احتکار را از کلام سید جواد عاملی، صاحب مفتاح الکرامه، پی می‌گیریم: «احتکار، اجماعاً مورد نهی شارع است؛ همانگونه که شیخ طوسی در نهایة الاحکام بدان تصریح نموده و مراد ایشان (شیخ طوسی)، از نهی، به قرینه ما بعد، اعم از کراهت است، و مصنّف (علامه حلّی در قواعد) قائل به حرمت احتکارند که در این نظریه، با مقنع، ظاهر من لا یحضره الفقیه، هدایه صدوق (چنانچه به آن نسبت داده شده)، استبصار، سرائر، تحریر، تذکره، دروس، جامع المقاصد، مسالک و روضه توافقی دارند و البتّه این نظریه (حرمت احتکار) قوی است همانسان که در تنقیح و میسیه نیز قوی معرفی شده؛ از قاضی، حلی (در یکی از دو قول وی) و منتهی نیز قول به حرمت نقل شده است... ولی قول به کراهت، نظریه برگزیده مقنعه، نهاییه، مبسوط، مراسم، شرایع، نافع، ارشاد، مختلف و ایضاح است»^۱

فارغ از صحّت و دقّت این انتساب‌ها، آنچه خدشه‌ناپذیر می‌باشد، اتفاق و اجماع بر مرجوحیت احتکار و نیز حضور دو انگاره حرمت و کراهت در میان فقیهان است. صاحب جواهر، احتکار را به عنوان اولی، مکروه دانسته و کراهت را آئینه به اصول و قواعد مذهب می‌داند؛ او بر این باور است که تنها در صورت عروض امر خارجی، نظیر اضطرار و مانند آن، می‌توان قائل به حرمت احتکار شد^۲. در سوی مقابل، محقق خویی، قول به حرمت را نظریه مشهور فقها دانسته‌اند^۳؛ در میان معاصران، امام خمینی^۴، آیت الله سیستانی^۵، آیت الله وحید خراسانی^۶، فتوا به حرمت احتکار داده‌اند.

پی‌جویی کلمات فقیهان و نیز روایات باب احتکار، نشان می‌دهد هر دو نظریه، حرمت یا کراهت، در فرض نیاز مردم و در شرایطی است که نگهداری کالا، موجب گرفتاری، تنگنا و فشار بر آن‌ها شود و گرنه، در صورت وفور کالا یا عدم نیاز مردم، اساساً موضوع احتکار شرعی، محقق نمی‌شود. بنابراین، نباید گمان کرد که فتوا به کراهت احتکار، مربوط به زمان وفور (یا عدم نیاز) و در مقابل، انگاره حرمت، مختصّ به شرایط احتیاج، کمبود و شدّت است^۷. بر این اساس، اختلاف فقیهان، در حرمت یا کراهت احتکار، را نباید یک دعوای لفظی، تلقی کرد بلکه محور نزاع در هر دو انگاره حرمت و کراهت را باید موضوع واحد، دانست که همانا فرض کمبود، تنگنا و شدّت بر مردم است.

^۱ عاملی، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة، ۳۵۲/۱۲.

^۲ نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۴۷۸/۲۲.

^۳ خویی، مبانی تکلم المنهاج، ۴۹۳/۵.

^۴ خمینی، تحریر الوسیله، ۵۰۱/۱.

^۵ سیستانی، منهاج الصالحین، ۲۱/۲.

^۶ وحید خراسانی، منهاج الصالحین، ۱۹/۳.

^۷ منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية، ۵۷/۵.

نکته مهم دیگر که نباید از نظر دور داشت آن است که محلّ بحث، عنوان اولی احتکار، است یعنی در شرایطی که کمبود، تنگنا و احتیاج، به حدّ اضطراب یا اختلال نظام، نرسیده باشد چراکه در صورت حصول اضطراب و مانند آن، دیگر احتکار، موضوعیت نخواهد داشت و مثل هر عمل دیگری، تحت عناوین ثانوی قرار می‌گیرد و تابع ادله آن عناوین خواهد بود؛ صاحب جواهر، به صراحت بر این تفکیک، اصرار می‌ورزد و معتقد است که موضوع احتکار، نگهداری طعام برای بالا رفتن قیمت، بدون قصد زیان رساندن به مسلمانان است و گر نه حرمت حبس طعام به قصد ایجاد قحطی یا به منظور تهدید مصالح عمومی جامعه یا اضرار به مسلمین و یا مقاصد پلید دیگر، بخاطر عناوین ثانوی ای است که ارتباطی با عنوان احتکار ندارد.^۱

اول: ادله حرمت احتکار

همانگونه که گذشت، فتوای به حرمت احتکار را باید قول مشهور فقیهان دانست که عمده دلیل آن، روایات نسبتاً فراوانی است که فصل مشترک آن، نهی از احتکار و ممنوعیت آن می‌باشد؛ یکی از مهمترین این روایات، صحیح‌ه سالم حنّاط است، او می‌گوید: «امام صادق ع از من پرسید: شغلت چیست؟ گفتم: گندم می‌فروشم، گاهی بازار پررونق و گاه کساد است، در کساد بازار، کالایم را نگه می‌دارم و نمی‌فروشم. امام فرمود: در اینصورت، مردم درباره تو چه می‌گویند؟ گفتم: می‌گویند محتکر است. امام پرسید آیا کس دیگری هست که گندم بفروشد؟ گفتم من، به اندازه یک هزارم بازار می‌فروشم. امام صادق فرمود: عیبی ندارد، مردی در قریش بود که به او حکیم بن حزام می‌گفتند، هرگاه گندم وارد شهر می‌شد او همه آنرا می‌خرید. پیامبر بر او گذشت و فرمود: ای حکیم! پرهیز از اینکه احتکار کنی»^۲

احتکار، در روایات، موجب دخول در آتش و در کنار گناهان کبیره‌ای چون شرب خمر و قوادی قرار گرفته و محتکر، مورد لعن شارع و بدتر از سارق، معرفی شده که حتی بوی بهشت بر او حرام است.^۳ ضمن آنکه، جرم‌انگاری احتکار از منظر شارع و جعل عقوبت برای آن و اجبار او بر فروش کالا - که در روایات قابل ردّیابی است - دلالت واضحی بر حرمت این عمل دارد. برخی دانشیان فقه در اینباره گفته اند: «از جمله چیزهایی که مؤید حرمت احتکار است، روایاتی است که دالّ بر الزام محتکر به بیع است؛ چنین الزامی، ظهور در حرمت حبس و نگهداری دارد چراکه الزام بر ترک مکروه، خلاف ظاهر و خلاف قاعده سلطنت است»^۴

علاوه بر همه این‌ها، بعضی از فقیهان هم‌عصر بر این باورند که امکان ندارد عملی که برای جامعه مضرّ و موجب کمبود و فشار بر عموم می‌گردد (حتّی اگر این کمبود و فشار به حدّی شدید نباشد که موجب صدق عناوین ثانویه‌ای نظیر اختلال نظام یا اضطراب گردد)، مورد رضایت شارع باشد؛ لذا مناسبات حکم و موضوع اقتضا دارد که نظریه حرمت احتکار را بپذیریم.^۵

دوم: بررسی مبانی کراهت احتکار

^۱ نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۴۸۰/۲۲.

^۲ حرّ عاملی، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ۴۲۸/۱۷.

^۳ حرّ عاملی، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ۴۲۴/۱۷ و ۴۲۷.

^۴ روحانی، منهاج الفقاهه، ۱۸۹/۵.

^۵ منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸۹/۵.

فقیهانی که انگاره کراهتِ احتکار و نه حرمت، را برگزیده‌اند، آنرا به دلایلی مستند ساخته‌اند که مهمترین آن، صحیح‌ه حلبی است در آن، به صراحت، واژه کراهت ذکر شده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَحْتَكِرُ الطَّعَامَ وَ يَتَرَبَّصُّ بِهِ هَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ فَقَالَ أَنْ كَانَ الطَّعَامُ كَثِيرًا يَسَعُ النَّاسَ فَلَا بَأْسَ بِهِ وَأَنْ كَانَ الطَّعَامُ قَلِيلًا لَا يَسَعُ النَّاسَ فَإِنَّهُ يَكْرَهُ أَنْ يَحْتَكِرَ الطَّعَامَ وَ يَتَرَكَّ النَّاسَ لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ»^۲ یادکردنی است که به نظر می‌رسد عبارت «لايسع الناس» اطلاق دارد بدین معنا که شامل کمبودهای معمولی و نیز سختی و تنگناهای شدید (اضطرار، عسر و حرج و اختلال نظام) می‌شود بنابراین روایت مزبور را نمی‌توان منحصر به حالت عروض عناوین ثانویه دانست. اما استدلال به این روایت، که اصلی‌ترین دلیل مدعیان محسوب می‌شود، برای اثبات کراهت احتکار، با چالش جدی روبرو است که همانا خلط میان استعمالِ روایی واژه کراهت با اصطلاح علمی آن است.

توضیح مطلب آنکه، یکی از نکات مهم در استظهار از نصوص دینی، توجه به واژه‌های به‌کار رفته در آن و تعیین مدلول لغوی و عرفی، واژگان می‌باشد. در مجموعه روایات و کتب فقهاء متقدم، واژه‌هایی به‌کار رفته که در ظاهر، مشابه الفاظِ مُستعمل در کتب فقهی و اصولی متأخرند؛ اما با دقت در قرائن، می‌توان فهمید آنچه که ما امروز از برخی واژه‌ها دریافت می‌کنیم، غیر از معنای مقصود در زمان صدور است. واژه کراهت، از این سنخ کلمات است.

سوم: واژه کراهت در روایات فقهی

تعامل فقیهان با واژه کراهت و مشتقات آن را می‌توان در سه‌گانه زیر طبقه‌بندی کرد: برخی معتقدند که واژه کراهت در روایات، ظهور در معنای اصطلاحی آن دارد (امر مرجوحی که مانع از نقیض نیست)؛ مطابق نظر شهید ثانی، معنای حقیقی واژه کره، همان مفهوم مصطلح کراهت (تنزیه) است و اگر گاهی، در معنای تحریم به‌کار رفته، از باب مجاز و به مؤنه قرائن صارفه می‌باشد.^۳

برخی دیگر از دانشیان فقه، مدلول «کره» در روایات و نیز کتب فقهاء متقدم، را «حرمت» دانسته‌اند. این دسته از فقیهان، موضوع^۴ را اعم از کراهت به معنای اصطلاحی و حرمت دانسته و این واژه را از قبیل مشترک معنوی می‌دانند، که اگر به نحو مطلق بیان شود، انصراف به معنای تحریم خواهد داشت. به دیگر بیان، در فرض فقدان قرائن خاص، از واژه کراهت، مَبْغُوضِيَّتِ تحریمی، یعنی حرمت، استفاده می‌شود و تنها با وجود قرینه است که می‌توان از این معنا دست برداشت و آنرا حمل بر کراهت نمود. محقق خویی در اینباره می‌نویسد: «أَنَّ التَّعْبِيرَ بِالكَرَاهَةِ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْجَوَازِ مَا لَمْ يَثْبُتْ مَا يَدُلُّ عَلَى خِلَافِهِ»^۴.

اما دسته سوم از فقیهان بر این باورند که واژه کراهت، مشترک معنوی است که مفهومی، اعم از کراهت اصطلاحی و حرمت دارد اما تعیین هر یک از دو معنای حرمت یا کراهتِ اصطلاحی، صرفاً براساس قرائن، امکان‌پذیر می‌باشد. لازمه چنین رویکردی آن است که در فرض

^۱ علامه حلی، قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام، ۳۸/۵

^۲ «از آن حضرت پرسیدم مردی طعام را احتکار می‌کند و در انتظار گرانی آن است. آیا این عمل، شایسته و جایز است؟ فرمودند: اگر طعام فراوان و مردم در گشایش‌اند، مانعی ندارد و اگر کم است و کفاف مردم را نمی‌دهد احتکار آن و مردم را بدون طعام رها کردن کار زشت و مکروه است». کلینی، الکافی، ۱۶۵/۵

^۳ شهید ثانی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ۱۰۲/۵

^۴ خویی، موسوعة الامام الخویی، ۱۱۳/۳۲

فقدان قرینه خاص، واژه کراهت را بایستی بر قدر متیقن آن، که همان «مطلق مبغوضیت و مرجوحیت» است، حمل نمود. به عنوان نمونه ای از این طرز تفکر، می توان از فخر المحققین در ایضاح^۱، صاحب حدائق^۲، نراقی در مستند^۳ را نام برد.

قلمزن این سطور معتقد است که گرچه تاریخ دقیق جداسازی و طبقه بندی احکام، در قالب احکام خمسہ تکلیفی، معین نمی باشد، اما شکی نیست که در عصر تشریع نیز اراده احکام خمسہ و تمایز کراهت و حرمت، مطرح بوده هرچند الفاظ دال بر آن، با اصطلاح امروزی، متفاوت باشد. کثرت استعمال «کره» و مشتقات آن، در موارد حلیت یا حرمت قطعی، مؤید این نکته است که موضوع له این واژه، اعم از معنای مصطلح امروزی است. پی جویی موارد استعمال این واژه در کتاب و سنت، به خوبی این حقیقت را آشکار می سازد.

در قرآن کریم از واژه کراهت، در موارد حرمت قطعی نظیر کفر، فسوق و عصیان استفاده شده است؛^۴ در سوره اسراء، پس از ذکر گناهانی نظیر زنا، قتل، اکل مال یتیم، همه این موارد را نزد خداوند، «مکروه» معرفی می کند؛^۵ کثرت این موارد در آیات و روایات، به حدی است که مانع انعقاد ظهور ماده «کره» در کراهت اصطلاحی خواهد بود. اما از سوی دیگر، از آنجا که این واژه، در کراهت اصطلاحی نیز، به فراوانی، استعمال شده است، باید گفت در فرض فقدان قرائن، مدلول اطلاقی و ظهور استعمالی آن، مجمل بوده و باید به قدر متیقن (مطلق مرجوحیت و منافرت) اکتفاء کرد. شاید به همین دلیل است که برخی معاصرین، در مورد صحیحہ حلبی پیشگفته، نوشته اند: «این روایت هیچ گونه ظهوری در کراهت اصطلاحی فقهی ندارد تا بتوان از روایات فراوانی که ظهور در حرمت شدید احتکار دارند، صرف نظر نمود»^۶ براساس آنچه گذشت، می توان ادعا کرد، اثبات کراهت احتکار، براساس روایت حلبی، بسیار بعید به نظر می رسد.

چهارم: حکم احتکار از منظر عدالت کیفری

آنچه این تحقیق پی می جوید جایگاه عدالت در نزاع میان حرمت انگاران و مکروه انگاران حکم احتکار است بدین معنا که آیا عدالت، به عنوان یکی از مقاصد شریعت، می تواند تأثیری در این اختلاف داشته باشد و مؤید یا دلیلی برای یکی از طرفین دعوا، تلقی شود یا خیر؟ گذشت که لزوم تناسب میان جرم و مجازات یکی از مصادیق عدالت کیفری محسوب می شود. اگر تنها از منظر عدالت به این نزاع بنگریم باید گفت حرام انگاری احتکار، به عدالت کیفری نزدیکتر است زیرا در فرض کراهت احتکار، راه برای جرم انگاری و تعیین مجازات (به عنوان تعزیری شرعی)، بسته خواهد شد چراکه صرف نظر از افراد فاقد مسئولیت کیفری، مجازات های تعزیر شرعی، تنها برای اعمال حرام (نه مکروه)، قابل اعمال است. از سوی دیگر، هم در فقه و هم در قانون، جرایمی به مراتب، سبک تر و پایین تر از احتکار، جرم انگاری شده و برای آن مجازات تعیین شده است؛ برخی از این پژه ها، موضوعاتی کاملاً شخصی اند که مفاسد محدودی دارند؛ به عنوان مثال، در فقه به تبع روایات، برای مباشرت با همسر در ماه رمضان، مجازات شلاق تعزیری تعیین شده است.^۷ با این وجود، عادلانه نخواهد بود که

^۱ فخرالمحققین، ایضاح الفوائد فی شرح إشکالات القواعد، ۱۲۶/۳

^۲ بحرانی، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ۸۸/۲۳

^۳ نراقی، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، ۷۵/۱۶

^۴ حجرات: ۷

^۵ اسراء: ۳۸

^۶ منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸۵/۵

^۷ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه إلی تحصیل مسائل الشریعه، ۵۶/۱۰

محتکری که دارو، آذوقه، وسایل پزشکی، حتی زمین و مسکن را حبس کرده و با عدم عرضه آن در بازار و افزایش قیمت‌ها، مردم را به سختی و مشقت در تهیه مایحتاج‌شان دچار نموده است را نتوان تحت عناوین اولیه فقهی، مرتکب فعل حرام و در نتیجه مستوجب تعزیر شرعی دانست؛ حتی لازم نیست این مشقت، آنقدر شدید باشد که به حد اضطراب و اختلال نظام برسد. بدیهی است که چنین عدم توازنی در جرایم و مجازات‌ها به معنای نقض اصل تناسب جرم و کیفر، به عنوان یکی از اصول عدالت کیفری، به نظر می‌رسد.

به بیان فنی‌تر، عدالت به عنوان یک قرینه در تعیین ظهور الفاظ برخی روایات، نقش‌آفرین می‌شود؛ نگارنده، معتقد است، لحاظ عدالت، قرینه‌ای است که نشان می‌دهد در روایات احتکار و در دوران امر میان حمل واژه «کره» بر کراهت اصطلاحی یا حرمت، کفه حرمت سنگین‌تر است و این لفظ، ظهور بیشتری در جانب حرمت دارد. علاوه بر این، فرمان امام علی ع در عهدنامه مالک اشتر، مبنی بر لزوم مجازات محتکران، و نیز نهی و منع رسول خدا، قرینه دیگری بر حرمت و لزوم جرم‌انگاری احتکار، محسوب می‌شود^۱

۵/۲. گستره احتکار

علاوه بر حکم تکلیفی، در مورد گستره و دامنه احتکار - یعنی اقلامی که در آن، احتکار شرعی محقق می‌شود- نیز اختلاف نسبتاً فاحشی میان دانشیان فقه وجود دارد؛ شیخ طوسی در نهایی می‌نویسد: «احتکار، حبس گندم، جو، خرما، کشمش و روغن است و در غیر این اجناس، احتکار وجود ندارد»^۲. ابن ادریس حلی، در فتوایی مشابه می‌گوید: «از احتکار نهی شده است و احتکار، نزد اصحاب امامیه، نگهداری و حبس گندم، جو، خرما، کشمش و روغن است و در چیزی غیر از این اجناس، احتکار حرام، محقق نمی‌شود»^۳؛ علامه حلی نیز در تذکره و قواعد^۴، همین مسیر را پیموده و معتقد است «تحریم احتکار، مختص به مواد غذایی است که از آن جمله است، خرما و کشمش، ولی همه اطعمه را شامل نمی‌شود، این را شافعی نیز گفته است»^۵. اما شهید اول، روغن زیتون و نمک را بر غلات اربعه افزوده^۶ و تعداد اقلام مشمول احتکار را به هفت عدد، رسانده است؛^۷ محمدباقر مجلسی بر این باور است که مشهور فقیهان امامیه، تنها به حرمت احتکار در موارد منصوص اکتفا نموده و آنرا به موارد دیگر، تعمیم نداده‌اند؛ گرچه، برخی، نمک و روغن را نیز به این اقلام افزوده‌اند.^۸ محقق نجفی، صاحب جواهر، نیز انحصار احتکار را به اقلام مشخص را فتوای مشهور دانسته که بر آن، ادعای اجماع نیز شده است.^۹

صاحب جواهر را می‌توان از باورمندان به نظریه اختصاص دانست زیرا ایشان حرمت احتکار در غیر اقلام منصوص را به ملاک ضرورت و عناوین ثانوی نه به عنوان حکم اولی^{۱۰} دانسته‌اند؛ محقق حائری نیز در نظریه همسو با صاحب جواهر، با الغاء خصوصیت از طعام و

^۱ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، ۴۲۷/۱۷

^۲ طوسی، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ۳۷۴

^۳ ابن ادریس، السرائر، ۲۳۸/۲

^۴ علامه حلی، قواعد الأحکام فی معرفه الحلال و الحرام، ۱۱/۲

^۵ علامه حلی، تذکره الفقهاء، ۱۶۷/۱۲

^۶ شهید اول، الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه، ۱۸۰/۳

^۷ شهید ثانی، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، ۲۹۹/۳

^۸ مجلسی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ۱۵۴/۱۹

^۹ نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۴۸۱/۲۲

^{۱۰} نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۴۸۳/۲۲

تمسک به ادله حرج و ضرر، حرمت حبس و نگهداری را به همه ضروریات مسلمین، قابل تعمیم می‌داند هرچند معتقد است واژه احتکار، به معنای مصطلح شرعی، بر آن صادق نیست^۱؛ بدیهی است که معنای چنین استدلالی آن است که دامنه احتکار ممنوع را تنها در فرض بروز عناوین ثانویه ای چون اضطرار، عسر و حرج و اختلال نظام می‌توان گسترش داد و گر نه به حکم اولی و در شرایط عادی، احتکار منحصر در اقلام منصوص است. در میان معاصرین، امام خمینی، در نظریه‌ای همسو، اگرچه حبس و نگهداری هرآنچه مورد نیاز و احتیاج مردم است را عملی ناپسند و نفرت‌انگیز معرفی کرده، اما احتکار شرعی را تنها در غلات اربعه، روغن حیوانی و روغن زیتون محقق می‌داند^۲.

در مقابل، برخی فقیهان، دائره احتکار را توسعه داده و آنرا در هر نوع خوراکی (مطلق طعام) جاری دانسته‌اند که از آن جمله می‌توان به شیخ مفید در مقنعه^۳، ابن زهره در غنیه^۴ و ابوالصلاح حلبی در کافی^۵ و... اشاره کرد. برخی فقیهان هم‌عصر نیز، احتیاط واجب را ترک احتکار در جمیع ضروریات معاش مردم، دانسته‌اند؛^۶ دیگر مجتهد معاصر، ضابط کلی حرمت احتکار را هر چیزی دانسته که مردم را از نظر طعام و آذوقه در تنگنا قرار دهد؛ با این وجود، احتیاط مستحب را ترک احتکار در مطلق احتیاجات مسلمین می‌داند^۷؛ اما برخی محققان، به صراحت، احتکار شرعی را به همه نیازمندی‌های عمومی مانند خوراک، پوشاک، مسکن و... تعمیم داده‌اند.^۸

کوتاه سخن آنکه، پس از تتبع آراء فقیهان، می‌توان ادعا نمود که در مورد گستره احتکار و دامنه شمول ادله آن، وفاقی به چشم نمی‌خورد؛ اگرچه، انحصار احتکار به اقلام خوراکی خاص یا مطلق طعام، فتوایی مشهورتر در میان امامیه محسوب می‌شود.

۶. بررسی ادله احتکار

از آنجا که عمده ادله در بحث احتکار، روایات هستند، شایسته است به اختصار این روایات را بازخوانی کنیم؛ به نظر می‌رسد اگر تنها بر گستره احتکار یعنی دامنه اقلام و کالاهایی که حبس و نگهداری آن، مورد نهی قرار گرفته، تمرکز کنیم و سایر اختلافات را از صحنه مدیریت ادله خارج گردانیم، می‌توان مجموعه روایات احتکار را در سه‌گانه زیر جای داد:

^۱ منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۱۱۰/۵

^۲ خمینی، تحریر الوسیله، ۵۰۲/۱

^۳ مفید، المقنعه، ۶۱۶

^۴ ابن زهره، غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، ۲۳۱

^۵ حلبی، الکافی فی الفقه، ۳۶۰

^۶ مکارم شیرازی، الفتاوی الجدیة، ۱۹۳/۲

^۷ سیستانی، منهاج الصالحین، ۲۲/۲

^۸ محقق داماد، تحلیل و بررسی احتکار از نظرگاه فقه اسلام، ۵۵

دسته اول: روایاتی که بر ممنوعیتِ احتکار بطور مطلق، دلالت می‌کند. عباراتی نظیر «فَأَمْنَعُ مِنَ الْإِحْتِكَارِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص مَنَعَ مِنْهُ»^۱، «إِنَّهُ عَنِ الْحُكْرَةِ»^۲ «الْمُحْتَكِرُ مُلْعُونٌ»^۳ وَ نَهَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَنِ الْحُكْرَةِ فِي الْأَمْصَارِ و.... نمونه‌هایی از عمومات و اطلاق‌ها نهی و تقبیح احتکارند. در دانش اصول فقه بیان شده که حذف متعلق، مفید عموم است و با توجه به اینکه در این دسته از روایت، متعلق احتکار، محذوف است می‌توان از آن عمومیت گستره مصادیق احتکار را برداشت نمود؛ بدیهی است که اگر این احادیث را، از نظر مصادیق و گستره احتکار، در مقام بیان ندانیم، نمی‌توان آنرا از ادله مربوط به گستره احتکار دانست.

دسته دوم: روایاتی که بر ممنوعیتِ احتکار در مطلقِ طعام (هر نوع طعام) دلالت دارد. نصوصی نظیر «لَا يَحْتَكِرُ الطَّعَامَ إِلَّا خَاطِئٌ» از این دسته‌اند.

دسته سوم: روایاتی که بر انحصار احتکار در طعام‌های خاص (برخی خوراکی‌های معدود) دلالت دارد. برخی از این دسته روایات با لسان حصر، احتکار شرعی در اقلام مشخصی، منحصر ساخته‌اند. عبارتی نظیر «لَيْسَ الْحُكْرَةُ إِلَّا فِي الْجَنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَ الزَّيْبِ وَ السَّمْنِ»^۴ و مشابه آن در احادیث قابل ردیابی است.^۵

۷. مبانی انحصار احتکار در اقلام خاص

پس از اشاره به روایات و اسناد مرتبط با احتکار، مستند فتوای مشهور، مبنی بر انحصار احتکار شرعی به اقلام غذایی معدود، آشکار می‌گردد. حمل مطلق بر مقید، اقتضاء می‌کند تا روایات دال بر انحصار احتکار در اقلام ویژه، مقید اسنادی در نظر گرفته شوند که مطلق احتکار یا احتکار مطلقِ طعام را، ممنوع دانسته‌اند. به نظر می‌رسد پیمودن چنین طریقی، سبب شده تا مشهور فقیهان امامیه، ممنوعیتِ احتکار را منحصر به چند قلم کالای مشخص - یا حداکثر، مطلقِ خوراکی‌ها - بدانند. یکی از فقیهان هم‌عصر در توضیح مبنای فتوای مشهور چنین نوشته است: «احتکار منهی عنه نزد اصحاب ما منحصر است در طعام یا مواد خوراکی یا اجناس پنج‌گانه یا شش‌گانه یا هفت‌گانه که ذکر آن گذشت و مستند آنان نیز روایات مذکوره پس از حمل مطلقات آن بر مقیدات است»^۶

۸. مبانی تعمیم گستره احتکار

^۱ سید رضی، نهج البلاغه، ۳۷۷

^۲ ابن حیون، دعائم الإسلام، ۳۶/۲

^۳ حرّ عاملی، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، ۴۲۴/۱۷

^۴ حرّ عاملی، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، ۴۲۶/۱۷

^۵ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۲۶۶/۳

^۶ حرّ عاملی، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، ۴۲۶/۱۷

^۷ نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ۲۵۷/۱۳

^۸ منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۱۰۰/۵

همانگونه که گذشت، برخی فقیهان محقق، نظریه انحصار احتکار به اقلام خاص یا حتی مطلق خوراکی‌ها را بر نمی‌تابند و معتقدند دامنه احتکار شرعی را باید به همه احتیاجات بشری، توسعه و گسترش دارد. اما چالشی که در برابر نظریه تعمیم، وجود دارد، روایات صحیحیه ای است که با صراحت با استفاده از لسان حصر، اقلام احتکار را به چند کالای خوراکی مشخص، محدود نموده‌اند.

برخی فقیهان، با تأکید بر تعبیدی نبودن حکم احتکار، بر این باورند که با مراجعه به ادله، می‌توان ملاک و علت مرجوحیت احتکار را کشف نمود. به عنوان مثال، در صحیحیه حلبی اینگونه آمده «اگر طعام بگونه‌ای است که همه مردم می‌توانند بدان دسترسی داشته باشند اشکالی در نگهداری آن نیست، ولی اگر مقدار آن کم است و کفاف نیازمندی‌های مردم را نمی‌دهد، ناپسند است که طعام احتکار شود و مردم بدون طعام بمانند»^۱ از منظر این دسته از فقیهان، این روایت و نظائر آن، نشان می‌دهد که هدف شارع، تأمین آسایش مردم و تسهیل دسترسی به مواد غذایی، می‌باشد؛ از طرفی، خوراکی‌هایی که غالباً به عنوان غذا یا قوت غالب، در جوامع استفاده می‌شود در گذر زمان و مکان، کاملاً تغییر می‌کنند و نمی‌توان، برای تمام جوامع و تمام زمان‌ها، مصادیق یکسانی را به عنوان طعام، مطرح کرد. این محققان، بر اساس این کشف مناظ و نیز توجه به مناسبات حکم و موضوع، نتیجه می‌گیرند که بایستی به اطلاق ادله‌ای که از احتکار به نحو مطلق - چه در طعام چه غیر طعام - نهی نموده عمل نماییم و دایره احتکار را به تمام احتیاجات جامعه انسانی، از قبیل پوشاک، خوراک، مسکن، دارو.... تعمیم دهیم.^۲

نگارنده، هرچند با توسعه موارد احتکار به همه احتیاجات جامعه بشری، موافق است اما بحث بر سر شیوه و راهکار این تعمیم است. دانشیان اصول فقه، تأکید دارند که تنقیح مناظ و استفاده از ملاکات احکام در توسعه یا سرایت حکم، تنها در فرض حصول علم و قطع، امکانپذیر است و تنقیح مناظ ظنی، فاقد حجیت و شبهه به قیاس می‌باشد. از اینرو، کشف ملاکات و تعمیم حکم از طریق آن، همواره با چالش ظنی بودن و عدم حجیت، مواجه است.

۹. گستره احتکار از منظر عدالت

با توجه به جرم انگاری احتکار از منظر قانونی و فقهی، این سؤال به ذهن خطور می‌کند که آیا می‌توان شخصی که مقداری نمک، کشمش یا روغن زیتون را انبار کرده و مانع عرضه آن در بازار شده، ذیل عناوین مجرمانه قرار داد و مجازات‌های قانونی را بر علیه او اعمال کرد اما کسی که دارو، تجهیزات پزشکی، مواد سوختی، پوشاک، آب یا حتی مسکن و زمین را حبس نمود و از این طریق مردم در تنگنا و سختی معشیت، قرار داده - حتی اگر این تنگناها آنقدر شدید نباشد که به حد ضرورت و اضطرار یا اختلال نظام برسد - را مصداق احتکار ندانست و از مجازات‌های مربوط به احتکار، مُعاف دانست؟

انحصار حرمت احتکار به اقلام خاص خوراکی یا حتی به مطلق طعام، به این معناست که انبوه‌سازی که صدها آپارتمان را به طمع سود بالاتر، حبس کرده و در بازار عرضه نمی‌کند را نمی‌توان به عنوان «محتکر» تعزیر نمود؛ اما کسی که مثلاً کشمش یا روغن زیتون را - که در جامعه امروز، اساساً طعام، به معنای قوت غالب مردم، محسوب نمی‌شود و حداکثر در زمره تنقلات قرار می‌گیرند - احتکار کرد، تحت مجازات تعزیری قرار می‌گیرد؟ چگونه می‌توان حبس صدها تن برنج، ذرت، گوشت یا سایر مواد خوراکی - که به مراتب بیش از زیتون یا

^۱ کلینی، الکافی، ۱۶۵/۵

^۲ منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۱۰۲/۵

کشمش و نمک مورد نیاز مردم است - را مصداقِ احتکار شرعی ندانست و به تبع، امکان جُرمانگاری و مجازات را از سیستم قضایی سلب نمود؟ اما نگهداری نمک در انبار را به عنوان جرم تعزیری، مجازات کرد!

واضح است که عدالت جزایی و کیفری و نیز عدالت اقتصادی، چنین تبعیضی در برخورد با محتکران را نمی‌پذیرد و حتی عرف عوام جامعه، چنین سیستم ناعادلانه قضایی را به سُخره می‌گیرد. محمد جواد مغنیه در اینباره می‌گوید: «آیا شما اعتقاد دارید که احتکار نفت و برق حرام نیست؟ با اینکه زندگی بدون آن‌ها محال است و احتکار سلاح و منع آن از افرادی که می‌خواهند از خودشان دفاع کنند، حلال است و اشکالی ندارد؟ بفرمایید احتکار خرما و کشمش امروزه چه ضرری دارد؛ به نظر من استعماگران امروزه اگر فتوای شما را می‌دانستند آنرا با طلا می‌نوشتند و در همه‌جا انتشار می‌دادند! تا زمانی که احتکار، فقط در خرما و کشمش باشد و طلای سیاه و سفید مشمول آن نشود، چه چیزی آن‌ها را تهدید می‌کند؟ از نظر من، جمود بر نصّ در چنین چیزهایی، طعنِ دین و شریعتِ سید المرسلین است»^۱ گرچه عبارات نویسنده مزبور، ظهور در مواردی دارد که شدت تنگناهای حاصل از احتکار، به حد اختلال در نظام حیات انسانی رسیده باشد (حکم ثانوی) اما نگارنده بر این باور است که لازم نیست، سختی و ضیق یا اختلال حاصل از احتکار، در آن حدّ، شدت یابد که نظام حیات انسانی را فلج و مختل سازد یا جامعه را به اضطراب بکشاند، بلکه حتی در شدت‌های فروتر نیز، اختصاص ممنوعیت احتکار به اقلام خوراکی محدود و در نتیجه خروج سایر اقلام مهم و موثر زندگی انسان، از دایره احتکارات شرعی، ناموجه و غیر قابل پذیرش به نظر می‌رسد.

براین اساس، فقیه در یک چالش قرار می‌گیرد و عمل به روایاتی که با لسان حصر، دالّ بر انحصار احتکار در اقلام خاصّ و معدود است، او را با دشواری روبرو می‌کند که همان ناسازواری با عدالت است. این اصطکاک، ریشه در تغییرات طبیعی دارد که در نیازها و احتیاجات جامعه انسانی، در گذر زمان و مکان، اتفاق می‌افتد. تنوّع نیازمندی‌ها موجب می‌شود که منحصر ساختن احتکار به اقلام خاصّ و سپس جُرمانگاری آن و اجرای مجازات بر مجرمان، به عنوان تعزیر، با عدالت کیفری و حقوقی و نیز عدالت اقتصادی در تضادّ قرار گیرد.

کوتاه سخن اینکه، نظریه انحصار احتکار شرعی به اقلام خاص خوراکی یا حتی مطلق طعام، از منظر عدالت عدالت کیفری، نامقبول و تبعیض‌آمیز به نظر می‌رسد. ناسازگاری یک فتوا با عدالت، می‌تواند قرینه‌ای باشد بر لزوم بازخوانی ادله، باشد.

راقم این سطور معتقد است که لحاظ عدالت، دست کم، دو اثر مهم در فهم و تفسیر اسناد شرعی مرتبط با احتکار دارد. اول آنکه عدالت، قرینه‌ای است که با تقویت ظهور ادله عام، انگاره تمثیل‌انگاری روایات خاصّ را قوّت می‌بخشد؛ دوم آنکه عدالت، می‌تواند قرینه استواری برای حمل برخی احادیث این باب، بر حکم حکومتی یا بیان قضیه خارجیّه باشد. توضیح این دو ادعا، نیازمند مقدّمه‌ای کوتاه در مورد اصول لفظیه است.

۱۰. مقاصد شریعت، قرائن ظهورساز

^۱ مغنیه، فقه الإمام جعفر الصادق، ۱۴۵/۳

دانشیانِ اصول فقه در آثار خود، مبحثی را با عنوان «اصول لفظیه» گشوده‌اند؛ مراد از اصول لفظیه، قواعدی است که در هنگام شک در مراد گوینده متن، به آن رجوع و تردید زائل می‌شود.^۱ اصولیان تأکید دارند که یگانه دلیل بر حجّیت و اعتبار اصول لفظیه، بناءات عقلایی است به این معنا که، شیوه متعارف عاقلان در خطابات و محاورات عرفی، تمسّک به چنین قواعدی، در موارد شک در مراد متکلم است و از آنجا که شارع مقدّس، این روش را ردع نکرده، اینگونه بناءات مورد امضاء او نیز می‌باشد؛^۲ برخی اصولیان معتقدند که تمام اصول لفظیه را باید به یک اصل واحد، یعنی اصالة الظهور برگرداند^۳ برخی دیگر نیز تمامی اصول مذکور را به اصل عدم قرینه، بر می‌گرداند؛^۴

واضح است که در اصول لفظیه یا هر اصل عرفی و عقلایی دیگر - نظیر حمل مطلق بر مفید یا حمل عام بر خاص و... - از آنجا که تنها مُستند و دلیل این قواعد، بناءات عقلایی است باید در اجراء و مجرای این اصول، کاملاً تابع روش عقلایی بود. تأمل در روش‌هایی عقلایی در محاورات عرفی، نشانگر این واقعیت است که در میان عُقلا و در مقام تعیین مراد متکلم، هیچ اصل تعبّدی و از پیش تعیین شده‌ای، وجود ندارد؛ به نظر می‌رسد که آنچه در تمامی موارد، شیوه عُقلا است، عمل بر اساس اطمینان، قرار و سکون نفس می‌باشد. به دیگر بیان، آنچه به عنوان اصول لفظیه طرح می‌شود، هیچکدام اصول تعبّدی نیستند بلکه تابع میزان اطمینان و ظنّی هستند که تولید می‌کنند.

در رویه‌های فقهی نیز چنین است فقیهان تنها زمانی به عموم یا اطلاق یک نصّ شرعی عمل می‌کنند که با تجمیع قرائن و لحاظ تمامی شواهد، به اطمینان و قرار مناسبی، نسبت به عموم (یا اطلاق) دست یابند و گرنه اگر به هر دلیل، چنین اطمینانی حاصل نشود، اطلاق و عموم را نمی‌پذیرند. در واقع، باید گفت، اصول لفظیه به خودی خود، اصالت و استقلال ندارند؛ آنچه ملاک و معیار حقیقی است، حصول اطمینان و ظنّ می‌باشد. می‌توان چنین ادعا کرد که در عرف عُقلا، تنها یک اصل، وجود دارد که همان پیروی از علم و اطمینان و در مرحله بعدی، متابعت از ظنّ می‌باشد.

یکی از محققان هم‌عصر در اینباره می‌نویسد: «آنجا که کشف، فهم، استخراج، دلالت و هدایت مطرح است این اصول {اصول لفظیه} در محاورات، هیچکدام، به کار نمی‌آیند و عُقلا چنین اصولی در محاورات خود ندارند؛ بنائی که عُقلا دارند و شارع مقدّس هم امضاء فرموده است، اصلِ مراجعه به اطمینان و قرار فهمنده است و اگر حصول اطمینان می‌سر نبود، به ظنّ و حدس به عنوان «خیر الطُّرُق» مراجعه نمایند».^۵

آنچه برای فقیه، یا هر فهمنده متنی، می‌تواند قرار و اطمینان تولید کند، توجّه به قرائن مختلف و تجمیع ظنون متکثر است. به همین دلیل، باید گفت که بخش مهمّی از فرآیند اجتهاد، قرینه‌شناسی است. اهمّیت شناخت قرائن به حدّی است که می‌توان آنرا یکی از سنجه‌های تعیین و شناخت «فقیه اعلم» دانست؛ تردیدی نیست فقیه‌ای که می‌تواند از الفاظ، کیفیت تحقّق سیره‌ها، شأن نزول آیات و روایات،

^۱ مظفر، أصول الفقه، ۲۸/۱؛ عراقی، نهاییه الأفكار، ۸۵/۳

^۲ مظفر، أصول الفقه، ۳۱/۱

^۳ آخوند خراسانی، درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، ۸۴

^۴ مظفر، أصول الفقه، ۱۵۰/۲

^۵ علیدوست، فقه و مصلحت، ۷۴۴.

وضعیت و چگونگی زمان و مکان صدور، وجه و انگیزه مبیین نصّ و.... قرائنی مؤثری در استنباط به دست آورد، نسبت به فقهی که فاقد چنین توانایی است، اعلم و افقه می‌باشد.

همانگونه که برخی محققان نیز تصریح نموده‌اند یکی از قرائن تأثیرگذار در فهم نصوص شرعی، توجه به مقاصد شریعت است. توجه به مقاصد شریعت، ظهورساز و ظهورشکن است؛ بدین معناکه لحاظ مقاصد، گاه مانع فهم عمومیت از ادله عامّ‌نما می‌شود و بالعکس، گاه موجب می‌شود که از دلیل به ظاهر خاصّ، عمومیت و شمول استفاده شود^۱ در ادامه، به توضیح این مطلب و تطبیقش بر احتکار می‌پردازیم.

۱۰/۱. تمثیل‌انگاری

اینک و با گذر از مقدمات، به بحث اصلی خود یعنی جایگاه عدالت در استنباط احکام احتکار، باز می‌گردیم. همانگونه که گذشت، اصولی که تحت عنوان اصول لفظیه در دانش اصول فقه، مطرحند، اصول تعبّدی نیستند بلکه همان سیره‌های عقلایی تفسیر متن می‌باشند که ملاک و مناطی جز حصول قرار و اطمینان ندارند. حمل مطلق بر مقید یا عامّ بر خاصّ نیز از زمره همین اصول‌اند. عرف عقلا، در کشف مراد یک گوینده، خاصّ را بر عامّ یا مقید را بر مطلق، مقدّم می‌کند تنها بدین جهت که خاصّ یا مقید را دارای ظهور بیشتر و قوی‌تری می‌داند و در نتیجه، اطمینان می‌یابد که مقصود گوینده، تخصیص یا تقیید عامّ یا مطلق بوده است.

اگر ملاک، حصول ظنّ و اطمینان باشد، آنگاه در صورتیکه، به هر دلیلی، این ظنّ حاصل نشود، تخصیص و یا تقییدی، صورت نخواهد گرفت. طریق عقلایی دستیابی به ظنّ اطمینان بخش در تفسیر یک متن نیز، لحاظ تمامی قرائن و تجمیع آنهاست. حال اگر فرض کنید در مواردی، براساس قرائن خاصّی، عامّ یا مطلق، ظهور قوی‌تر نسبت به خاصّ پیدا کرد، طبیعی است که دیگر، خاصّ بر عامّ مقدم نمی‌شود بلکه این عامّ است که بر خاصّ مقدّم شده و سبب می‌شود دلیل خاصّ، نه عنوان مخصّص، بلکه به عنوان دیگری، مثل بیان مصداق، تمثیل یا تأکید و... تحلیل شود.

ما بر این باوریم که یکی از قرائن مهم در فهم نصوص دینی، لحاظ مقاصد شریعت است. در مسأله احتکار نیز، همانگونه که بیان شد، انحصار احتکار به کالاهای خاصّ و معدودی که در روایات از آن یاد شده، به نقض گسترده عدالت کیفری و تبعیض در برخورد با مجرمان می‌انجامد این تبعیض، خصوصاً در جوامع کنونی، آنگونه است که سیستم قضایی اسلامی را ناعادلانه و حتّی نامعقول، نزد عرف عامّ و خاص، جلوه می‌دهد.

بر این اساس باید گفت، لحاظ عدالت، به عنوان یکی از مهمترین مقاصد شریعت، موجب می‌شود تا نصوص دالّ بر حرمت و ممنوعیت مطلق احتکار (دسته اول روایات پیشگفته)، ظهور قوی‌تری نسبت به ادله خاص پیدا کند؛ این امر بدان معناست که روایات خاصّ (دسته دوم و سوم روایات) - که بر ممنوعیت احتکار در اقلام خوراکی خاصّ یا حرمت احتکار در هر نوع طعامی دلالت دارند - نمی‌توانند، اطلاعات عامّ را تخصیص بزنند و بر آن مقدّم شوند. در نتیجه، آنچه به عنوان حجّت، دارای ظهور اقوی است، همان اطلاعات و عموماتی

^۱ علیدوست، فقه و مصلحت، ۷۴۶.

که در آن، از احتکار به شکل مطلق و بی‌قید، نهی شده است و روایاتی که در آن از مطلقِ طعام یا طعام‌های مخصوص نام برده شده را صرفاً بایستی از باب تمثیل و بیانِ مصادیقی از مهمترین احتیاجاتِ جامعه مسلمان در عصر صدور روایت، در نظر گرفت.

۱۰/۲. خارجی یا حکومی انگاری روایاتِ انحصار

توجه به مقاصد شریعت را می‌توان از قرائنِ تفکیک میان قضایای خارجیهِ دانست. به نظر می‌رسد در مسأله محلّ بحث نیز، اصطلاحِ روایاتِ انحصارِ احتکار به اقسام خاصّ، با اصلِ عدالت، قرینه‌ای است که احتمالِ خارجیّه بودنِ این روایات را تقویت می‌کند. این برداشت، از سوی برخی فقیهان، مورد تصریح قرار گرفته است. شیخ مرتضی حائری، در اینباره می‌نویسد «روایات دسته دوم / از روایات/ به نحو قضیه خارجیّه هست نه به نحو قضیه حقیقیّه، یعنی امام یا پیامبر اگر روایات حصری دارند، برای بیانِ وضعیت خارجی است. یعنی گفته‌اند در خارج الان آنچه احتکار می‌شود این چند چیز است»^۱.

در نگرشی همسو، یکی دیگر از فقیهانِ معاصر نیز چنین نگاشته است «اگر گفته شود: با این برداشت، پس روایات حصرکننده را چگونه باید تفسیر نمود؟ در پاسخ باید گفت: در آن چند وجه محتمل است. اول: اینکه قضیه، قضیه خارجیّه باشد نه حقیقیّه، بدین بیان که عمده مایحتاج مردم در زمان صدور خبر و در آن شرایط، همین اجناس به‌خصوص بوده و به همین جهت همین‌ها حبس و نگهداری می‌شده است و سایر اجناس و متاع‌ها یا بسیار فراوان بوده که کسی نسبت به احتکار آن‌ها رغبتی نشان نمی‌داده و یا مصرف آن‌ها آن قدر کم بوده که با احتکار آن‌ها گرفتاری‌ای برای عموم مردم بوجود نمی‌آمده و زیانی به آن‌ها نمی‌رسیده است. به همین جهت روغن زیتون در کلام پیامبر (ص) آمده ولی در روایت منقول از امیر المؤمنین (ع) نیامده است»^۲.

همانگونه که گذشت، به نظر نگارنده صحت گزاره‌های فوق، متوقف بر آن نیست که شدّت گرفتاری و سختی حاصل از احتکار، حتماً به حدّ اضطراب و اختلال نظام حیات انسانی برسد.

همانگونه که مشاهده می‌شود این دو فقیه، روایاتِ حاصره را به عنوانِ قضیه خارجیّه، تحلیل نموده‌اند؛ اگر چه ایشان به مسأله عدالت و جایگاه آن در این تحلیل، اشاره نمی‌کنند اما به نظر می‌رسد، می‌توان با توجه به پیامدهای انحصارِ جرم انگاری احتکار در اقسام خاصّ و مغایرت آن، با عدالت کیفری، قرینه‌ای بر خارجیّه بودن روایات مذکور، یافت.

این تحلیل را می‌توان به گونه‌ای متفاوت و در قالبِ فقهی دیگری نیز ارائه کرد بدین معنا که ناسازواری روایاتِ انحصارِ احتکار به اقسام خاصّ با عدالت کیفری و اقتصادی، در کنار تغییراتِ وسیعی که در احتیاجاتِ جوامع انسانی رخ داده، ذهن فقیه را به این سو هدایت می‌کند که اساساً اینگونه احادیث را نباید به عنوانِ روایاتِ فقهیِ مشتمل بر احکام فرازمانی و فرامکانی، تحلیل کرد؛ بلکه نصوصِ مذکور، باید به عنوانِ احکامِ حکومی تفسیر شوند که در آن، شارع، نه به عنوان یک قانونگذار، بلکه در قامتِ حاکم و مدیر جامعه اسلامی، حکمی را بیان کرده است.

^۱ محقق داماد، تحلیل و بررسی احتکار از نظرگاه فقه اسلام، ۵۵.

^۲ منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۱۰۵/۵.

علاوه بر این، تفاوت‌هایی که در روایاتِ حاصره وجود دارد، نیز موید حکومی بودن روایات مذکور است؛ مثل اینکه روغن زیتون، در روایت پیامبر آمده اما در حدیث امام علی وجود ندارد^۱؛ این اختلافات، قرینه‌ای بر آن است که حاکم در هر زمان، براساس مصالح روز، آنچه را محلّ ابتلا و احتیاج مردم می‌دانسته، به عنوان اقلام احتکار شرعی، معرفی نموده است.

۱۱. نتیجه‌گیری

در پایان این بحث، تأکید بر این نکته را ضروری می‌دانیم که راقم این سطور تلاش نمود تا به مسأله احتکار، صرفاً از زوایه عدالت کیفری، نظر کند؛ آنچه ادّعا شده آن است که فقیه باید در تفسیر نصوص، مقاصد شریعت را لحاظ کند؛ این مقاصد، ظهورساز و ظهورشکنند و می‌توانند در کنار سایر قرائن، از راه تجمیع ظنون، برای فقیه، اطمینان و قرار تولید کنند. به دیگر بیان، ما از عدالت، صرفاً به عنوان ابزار و قرینه در تفسیر نصوص شرعی بهره بردیم نه اینکه با معیار عدالت، دلیل معتبری را کنار نهیم یا صدور روایاتی را تضعیف کنیم.

در واقع، با لحاظ عدالت، نوعی جمع عرفی میان ادله‌ای که، به ظاهر، تعارض غیرمستقرّ داشتند برقرار کردیم و ظهور مطلق در اطلاق را تقویت نمودیم؛ ما در این روش، بواسطه عدالت، الغاء خصوصیت نکردیم و تنقیح مناطی صورت ندادیم؛ بلکه ظهور دلیل عام را تقویت و قرینه‌ای بر خارجیه یا حکومی بودن برخی نصوص، ارائه دادیم؛ نتیجه آن شد که در کشاکش حرمت انگاری و مکروه انگاری، نظریه حرمت احتکار، ترجیح پیدا نمود؛ در مورد گستره احتکار حرام، نیز نظریه تعمیم احتکار به کلیه احتیاجات جامعه انسانی بر نظریه اختصاص احتکار به کالاهای معدود، برتری یافت.

^۱ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، ۴۲۶/۱۷

۱. ابن ادریس، محمد بن احمد. السرائر. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۰ق.
۲. ابن زهره، حمزه بن علی. غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع. قم: موسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۷ق.
۳. ابن حیون، نعمان بن محمد. دعائم الإسلام. قم: دار المعارف، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۳۸۵ق.
۴. ابن فارس، احمد. معجم مقاييس اللغة. قم: مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۶. آخوند خراسانی، محمد کاظم. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد. تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي، مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق.
۷. ابراهيم پور ليالستانی، حسين. اهداف و مباني مجازات در دو رویکرد حقوق جزا و آموزه های دینی. قم: بوستان کتاب، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۷ش.
۸. اصفهانی، سيد ابوالحسن. وسیله النجاه (مع حواشی الامام الخمينی). قم: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۲۲ق.
۹. بحرانی، يوسف بن احمد. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.
۱۰. بیگی، جمال، و يوسف اميرطاهر. "تناسب جرم و مجازات در سياست جنايي ايران با رویکرد آموزه های توزیع کيفر". حقوق ملل 24، شماره ۶ (۱۳۹۵): ۴۸-۲۲۵.
۱۱. جورج پی. فلچر. مفاهيم بنيادين حقوق کيفري. مترجم: سيد مهدي سيدزاده ثاني. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۴ش.
۱۲. جوهری، اسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربيه. بيروت: دار العلم للملايين، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۱۳. حبيب زاده، محمدجعفر؛ هژبرالساداتی، هانيه. عدالت اجتماعی و عدالت کيفري؛ جدایی يا پیوند. فصلنامه حقوق کيفري، دوره ۱۱، شماره ۸ - شماره پیاپی ۸، ۱۳۹۳.
۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة. بيروت: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۱۲ق.
۱۵. حلبی، تقی بن نجم ابوصلاح. الكافي في الفقه. اصفهان: مكتبة الإمام أميرالمؤمنين علي (ع) العامة، ۱۴۰۳ق.
۱۶. حکمت نیا، محمود، و ناصر قربان نیا. فلسفه حقوق. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶ش.
۱۷. خمینی، روح الله. تحریر الوسيله. قم: دار العلم، بی تا.
۱۸. خویی، ابوالقاسم. مبانی تکمله المنهاج. قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئي، ۱۴۲۲ق.
۱۹. خویی، ابوالقاسم. مصباح الفقاهه، تقریرات محمد علی توحیدی. قم: انصاریان، ۱۴۱۷ق.
۲۰. خویی، ابوالقاسم. موسوعه الامام الخوئی. قم: مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئي، ۱۴۱۸ق.
۲۱. دانش پژوه، مصطفی، و قدرت الله خسروشاهی. فلسفه حقوق. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ش.
۲۲. روحانی، محمد صادق. فقه الصادق. چاپ اول، قم: دارالکتاب، مدرسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۲ق.

۲۳. روحانی، محمد صادق. منهاج الفقاهة. قم: أنوار الهدی، ۱۴۲۹ق.
۲۴. زراعت، محدثه. ضمانت اجرای کیفری نقض اصول قانون اساسی. پژوهشنامه حقوق کیفری. سال دوازدهم. شماره ۲۳، ۱۴۰۰ش.
۲۵. سبزواری نژاد، حجت. "جایگاه اصل تناسب جرم و مجازات در حقوق کیفری ایران و انگلستان". دیدگاه‌های حقوق قضایی ۷۷، شماره ۲۲ (فروردین ۱۳۹۶): ۶۴-۱۳۳.
۲۶. سید رضی، محمد بن حسین. نهج البلاغه. قم: موسسه نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق.
۲۷. سیستانی، علی. منهاج الصالحین. قم: مکتب آیه الله العظمی السید السیستانی، ۱۴۱۵ق.
۲۸. شهید اول، محمد بن مکی عاملی. الدروس الشرعية في فقه الإمامية. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. قم: جامعة النجف الدينية، مکتبة الداوری، ۱۴۱۰ق.
۳۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. من لا یحضره الفقیه. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۰۴ق.
۳۱. طباطبائی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۴ش.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۳۳. عباسی، مصطفی. عدالت ترمیمی، دیدگاه نوین عدالت کیفری. فصلنامه حقوق کیفری، دوره ۵، شماره ۹، ۱۳۸۲.
۳۴. علیدوست، ابوالقاسم. فقه و مصلحت. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵ش.
۳۵. علیان، عیسی، و محمد فاکرمیددی. "تناسب جرم و مجازات براساس آیات قصاص". مطالعات تفسیری ۳۶، شماره ۹ (۱۳۹۷): ۲۹-۴۶.
۳۶. علامه حلّی، حسن بن یوسف. تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۱۴ق.
۳۷. علامه حلّی، حسن بن یوسف. قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۳ق.
۳۸. علامه حلّی، حسن بن یوسف. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۳ق.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد. العين. قم: مؤسسة دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
۴۰. فخرالمحققین، محمد بن حسن حلّی. إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد. قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.
۴۱. فیومی، احمد بن محمد. المصباح المنیر في غریب الشرح الكبير للرافعي. قم: مؤسسة دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب. الکافي. تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۴۳. مجلسی، محمدباقر. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول. بیروت: دار الكتب الإسلامية، ۱۴۱۵ق.
۴۴. محقق داماد، مصطفی. تحلیل و بررسی احتکار از نظرگاه فقه اسلام. قم: اندیشه‌های نو در علوم اسلامی، ۱۳۶۲ش.
۴۵. محقق حلّی، جعفر بن حسن. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام. قم: اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۴۶. مظفر، محمد رضا. أصول الفقه. قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۵ش.
۴۷. مغنیه، محمد جواد. فقه الإمام جعفر الصادق. قم: انصاریان، ۱۳۷۹ش.

٤٨. مفيد، محمد بن محمد نعمان. المقنعة. قم: كنگره جهانی شيخ مفيد، ١٤١٣ق.
٤٩. مكارم شيرازي، ناصر. الفتاوى الجديدة. قم: مدرسه امام علي (ع)، چاپ دوم، ١٣٨٥ش
٥٠. مكارم شيرازي، ناصر. تفسير نمونه. قم: مدرسه الإمام علي بن أبي طالب (ع)، ١٣٩٣ش.
٥١. منتظري، حسين علي. مباني فقهی حكومت اسلامي. مترجم: محمود صلواتي وشكوري. مؤسسه كيهان، ١٤٠٩ق.
٥٢. منتظري، حسين علي. دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية. قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤٠٩ق.
٥٣. موسوي اردبيلي، عبد الكريم. فقه الحدود و التعزيرات. قم: جامعة المفيد، مؤسسة النشر، ١٤٢٧ق.
٥٤. نراقي، احمد. مستند الشيعة في احكام الشريعة. قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٤١٥ق.
٥٥. نجفي، محمد حسن. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام. بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٤٠٤ق.
٥٦. نوري، ميرزا حسين. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بيروت: مؤسسه آل البيت (ع)، ١٤٠٨ق.
٥٧. وحيد خراساني، حسين. منهاج الصالحين. بی تا.