



A Reassessment of the Ruling and Scope of Hoarding from the Perspective of Criminal Justice

Dr. Hossein Farzaneh  (Corresponding Author)

Assistant Professor, Department of Fiqh and Foundations of Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran

Email: Dr.farzaneh@razavi.ac.ir

Dr. Seyed Ja'far Alavi Gonabadi 

Assistant Professor, Department of Fiqh and Foundations of Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran

Dr. Seyed Ali Sajjadizadeh 

Assistant Professor, Department of Fiqh and Foundations of Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran

Abstract

Hoarding (*ihtikār*) is a religious prohibition (*ḥarām-i sharʿī*) according to the majority of jurists. Also, from a legal perspective, it is considered as a discretionary offense (*jurm-i taʿzīrī*), for which punishments such as imprisonment, flogging, confiscation of property, and, in certain exceptional circumstances, even execution as corruption on earth (*ifsāʾ fi al-arḍ*) have been issued. The ruling and scope of hoarding are some of the disputed issues among jurisprudence scholars. Prohibition (*ḥurmat*) and reprehensibility (*kirāhat*) are two normative characterizations traceable in jurisprudential works. With respect to its scope, some jurists have limited unlawful hoarding to certain foodstuffs, whereas others have extended it to all types of food and even broader human needs and necessities. The present study seeks to reassess the evidences of hoarding from the perspective of criminal justice and to judge the views on this basis. The findings indicate that taking into account standards of criminal justice (such as the principle of proportionality between crime and punishment) in analyzing the relevant texts strengthens the theory supporting the prohibition of hoarding. Regarding its scope, justice functions as a contextual indicator that establishes interpretive approaches that treat the narrations of exclusivity as illustrative (*tamsīl*), governmental (*ḥukūmi*), or context-specific (*khārijīyyah*) by reinforcing the apparent meaning of general proofs and thereby reinforce the theory of generalization.

Keywords: hoarding (*ihtikār*); justice; discretionary crime (*jurm-i taʿzīrī*); proportionality of crime and punishment





افشور

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: <https://jfiqh.um.ac.ir/>

سال ۵۷ - شماره ۴ - شماره پیاپی ۱۴۳ - زمستان ۱۴۰۴، ص ۱۶۵ - ۱۳۷

شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۳۸۹۲



شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۳۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۰۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۴

DOI: <https://doi.org/10.22067/jfiqh.2024.85523.1698>

نوع مقاله: پژوهشی

بازخوانی حکم و گسترهٔ احتکار با رویکرد عدالت کیفری

 دکتر حسین فرزانه (نویسنده مسئول)

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

Email: Dr.farzaneh@razavi.ac.ir

 دکتر سیدجعفر علوی گنابادی

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

 دکتر سیدعلی 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 است 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 حکمی قابل ردیابی در آثار فقهی است. در گستره موضوعی عده‌ای از فقیهان، احتکار شرعی را منحصر به برخی کالاهای خوراکی خاص دانسته و در مقابل، گروهی دیگر، آن را به هر نوع طعام و بلکه سایر 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 رویکرد به داوری میان دیدگاه‌ها بنشیند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که لحاظ موازین 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، حکومتی یا خارجیه‌انگاری روایات انحصار را تثبیت می‌کند و در نتیجه، به تقویت نظریه تعمیم می‌انجامد.

واژگان کلیدی: احتکار، عدالت، جرم تعزیری، تناسب جرم و مجازات.

احتکار از منظر فقهی، امری مرجوح و از نگاه قانونگذار، جرمی تعزیری است. دربارهٔ حکم احتکار دو نظریهٔ حرمت و کراهت در آثار فقها قابل ردیابی است. گرچه حرمت‌انگاری از شهرت بیشتری برخوردار است، اما کراهت‌انگاران نیز به تحکیم مبانی خود پرداخته‌اند. ازسوی دیگر، صرف‌نظر از افرادی که فاقد مسئولیت کیفری‌اند (نظیر صبی و مجنون)، کیفرهای تعزیری تنها در خصوص افعال حرام و نامشروع اجراشدنی است. بنابراین، جرم‌انگاری قانونی احتکار و تعیین مجازات برای آن -به‌عنوان تعزیری شرعی و در قالب احکام اولیه- تنها در فرض اثبات نظریهٔ حرمت امکان دارد؛ چراکه در فرض تثبیت انگارهٔ کراهت، جرم‌دانستن احتکار و تعیین مجازات‌های قانونی برای محتکران، البته به‌عنوان یک تعزیر شرعی اولی با چالش‌های فقهی از قبیل تناقض با قاعدهٔ «التعزیر لکل عمل مُحَرَّم» روبه‌رو خواهد شد. درست است که نسبت میان جرم و گناه، عام و خاص من‌وجه است و برخی مُحَرَّمات از نظر قانون جرم‌انگاشته نشده‌اند و نیز بعضی جرایم به حکم اولی حرام نیستند و براین اساس، حتی در نظریهٔ کراهت‌انگاری نیز می‌توان احتکار را جرم تلقی کرد، اما همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد تمرکز جستار حاضر بر تعیین حکم اولیهٔ احتکار و کیفر آن در قالب تعزیرات شرعی و نه حکومتی است.

موضوع اختلاف‌برانگیز دیگر، دامنه و گسترهٔ احتکار است. برخی فقها به تبعیت از روایات نظریهٔ انحصار را برگزیده‌اند، بدین معنا که احتکار را در دایرهٔ کالاهای مشخص و محدودی جاری می‌دانند اما گروه دیگری بر نظریهٔ تعمیم اصرار دارند و احتکار را به همهٔ احتیاجات انسانی تعمیم می‌دهند.

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

احتکار از منظر قانون عنوانی مجرمانه تلقی می‌شود، لذا تحقیق دربارهٔ این موضوع و بررسی جوانب آن

از منظر تأثیرگذاری 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 پردازیم.

۱. تعریف احتکار

جست‌وجو در کتاب‌های لغت نشان می‌دهد واژه احتکار در اصل، به معنای «ظلم و بدرفتاری» است و سپس در «حبس، إمساك و نگهداری چیزی که مردم به آن نیازمندند» استعمال می‌شود^۱ و آمدن «طعام» در کلمات برخی اهل لغت^۲ صرفاً تمثیل به یکی از بارزترین احتیاجات انسانی است، وگرنه در اصل معنا چنین تضيیقی (حبس طعام) وجود ندارد و احتکار در ارتکاز لغوی و عرفی، منحصر به اشیای به‌خصوصی نیست.

در دانش فقه تعاریف مختلفی از احتکار ارائه شده است که ریشه این اختلاف، در مبانی و اسناد شرعی مرتبط با این جرم است. تعریف پرتکرار 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 فقها در پی ارائه تعریف وضعی یا لغوی نیستند، بلکه درصدد بیان موضوع نهی‌ای هستند که در روایات از آن سخن به میان آمده و تقیید احتکار به طعام یا دسته‌ای خاص از خوردنی‌ها ریشه در روایات باب دارد، نه عرف یا لغت.

در تعریف اصطلاحی احتکار، وفاق واحدی در میان فقیهان به چشم نمی‌خورد. برخی فقهای 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 کرده است.^۴ در مقابل، برخی از دانشیان فقه دایره احتکار را توسعه داده و آن را در هر نوع خوراکی (مطلق طعام) جاری دانسته‌اند.^۵ البته برخی فقهای 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 می‌پردازیم.

۱. زبیدی، تاج العروس، ۳۰۰/۶؛ فیومی، المصباح المنیر، ۱۴۵/۲؛ ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۹۲/۲.

۲. ابن‌منظور، لسان العرب، ۲۰۸/۴؛ جوهری، الصحاح، ۶۳۵/۲.

۳. طوسی، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ۳۷۴.

۴. ابن‌ادریس، السرائر، ۲۳۸/۲.

۵. از آن جمله می‌توان به شیخ مفید، المقنعة، ۶۱۶؛ ابن‌زهره، غنیة النزوع، ۲۳۱؛ ابوالصلاح حلبی، الکافی فی الفقه، ۳۶۰ و... اشاره کرد.

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

۲. احتکار از منظر قانون

احتکار در تلقی مشهور فقیهان، حرامی شرعی و از منظر قانون، جرمی تعزیری است 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. 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 و قاچاق و گران‌فروشی را نیز در شمول این اصل قرار داده است.^۷ در قانون تعزیرات حکومتی ایران، احتکار به نگهداری کالا به صورت عمده با تشخیص مرجع ذی صلاح و امتناع از عرضه آن به قصد گران‌فروشی یا اضرار به جامعه پس از اعلام ضرورت عرضه توسط دولت تعریف شده است.^۸ از نظر قانونگذار، احتکار در شرایط خاصی می‌تواند از مصادیق افساد فی الارض تلقی شود و به مجازات اعدام بینجامد.^۹

۳. عدالت کیفری

عدالت کیفری به مجموعه‌ای از اصول، قوانین و فرایندهایی 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 در پی ایجاد تعادلی میان حقوق بزه‌دیدگان و حقوق متهمان است. از جمله 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 می‌کوشد از طریق مشارکت فعالانه بزه‌دیده و بزه‌کار و جامعه به راه‌حل‌های سازنده و پایدار دست یابد.^{۱۰} 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.^{۱۱} عدالت

۷. ماده واحده قانون شمول اجرای قانون نحوه اجرای اصل ۴۹ قانون اساسی دربارهٔ ثروت‌های ناشی از احتکار و گران‌فروشی و قاچاق (مصوب ۱۳۶۸/۱۱/۲۹) بیان می‌کند که دادگاه‌های مربوط به اجرای اصل ۴۹ قانون اساسی موظف‌اند مطابق قانون نحوه اجرای اصل ۴۹ قانون اساسی ثروت‌های محتکران، گران‌فروشان، قاچاقچیان را بررسی دقیق کرده و نسبت به ضبط و ثبت و اخذ ثروت‌هایی که برخلاف ضوابط دولت جمهوری اسلامی ایران در اثر احتکار و گران‌فروشی و قاچاق کسب شده به عنوان مجازات، به نفع دولت جمهوری اسلامی ایران اقدام کنند.

۸. ماده ۴ قانون تعزیرات حکومتی مصوب ۱۳۶۷/۱۲/۲۳.

۹. ماده ۲ قانون مجازات اخلاص گران در نظام اقتصادی کشور، مصوب ۱۳۶۹/۹/۱۹.

۱۰. عباسی، «عدالت ترمیمی، دیدگاه نوین عدالت کیفری»، ۸۷.

۱۱. فلچر، مفاهیم بنیادی حقوق کیفری، ۹۶.

کیفری همچنین به مفاهیم گسترده‌تری نظیر عدالت اجتماعی پیوند می‌خورد. در این رویکرد، عدالت کیفری نه تنها به مجازات بزه‌کاران می‌پردازد، بلکه در پی کاهش عوامل اجتماعی و اقتصادی مؤثر در وقوع جرم نیز هست. براین 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.^{۱۲}

در نهایت، عدالت کیفری به عنوان نظامی پیچیده و چندوجهی 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.^{۱۳}

۴. قاعده تناسب جرم و مجازات

از جمله مهم‌ترین اصول عدالت کیفری، اصل تناسب جرم و مجازات است. برخی اندیشمندان معاصر معتقدند، تناسب، مفهوم خود را از عدالت؛ یعنی اعطای حق به صاحب حق می‌گیرد؛ مراد از تناسب جرم و مجازات، وجود نوعی نسبت، سنخیت و شباهت بین مجازات‌ها با جرایم است.^{۱۴}

تناسب جرم و کیفر، به عنوان یکی از مصادیق برجسته عدالت همواره مدنظر فقها و حقوق‌دانان بوده است، به گونه‌ای که این اصل، از جمله شاخصه‌های عدالت کیفری شمرده شده است که به عنوان اصلی قانونی و شرعی و عقلی، قدمتی به اندازه حیات بشری دارد. رعایت این تناسب آن قدر اهمیت دارد که برخی آن را ترجمان عدالت کیفری و از اصول اولیه عدالت و انصاف دانسته‌اند که مقبول همه نظام کیفری است.^{۱۵} شکی نیست که رعایت تناسب، به معنای هماهنگی و توازن میان جرم و مجازات از سوی قانونگذار و مجریان قانون به تحقق عدالت در نظام کیفری می‌انجامد.^{۱۶} دانشیان حقوق، ناهمسویی میان جرم و مجازات و عدم رعایت تناسب این دو را نقض عدالت کیفری و ناسازگار با فلسفه حقوق جزا می‌دانند.^{۱۷}

تناسب جرم و مجازات، از جمله اصول حاکم بر مجازات‌های اسلامی نیز هست. در آیه ۲۶ از سوره نبا

۱۲. حبیب‌زاده، هژبر الساداتی، «عدالت اجتماعی و عدالت کیفری؛ جدایی یا پیوند»، ۲۸.

۱۳. زراعت، «ضمانت اجرای کیفری نقض اصول قانون اساسی»، ۶۹.

۱۴. علیان، فاکر مبینی، «تناسب جرم و مجازات براساس آیات قصاص»، ۳۲.

۱۵. بیگی، یوسف، «تناسب جرم و مجازات در سیاست جنایی ایران با رویکرد آموزه‌های توزیع کیفر»، ۲۲۶.

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

۱۷. ابراهیم‌پور لیالستانی، اهداف و مبانی مجازات در دو رویکرد حقوق جزا و آموزه‌های دینی، ۳۲؛ بیگی، یوسف، «تناسب جرم و مجازات در سیاست جنایی ایران با رویکرد آموزه‌های توزیع کیفر»، ۲۳۲.

سخن از مفهومی به نام «جزای وفاق» به میان آمده است^{۱۸} که به معنای کیفر متناسب و موافق با جرم است.^{۱۹} 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 است که لفظ وفاق با حفظ معنای مصدری، به منظور تأکید و مبالغه و بیان موافقت کامل و تامّ میان جرایم و مجازات‌ها به کار رفته است.^{۲۰} برخی مفسران دیگر نیز «جزای وفاق» را مجازاتی متناسب با شدت جرم دانسته‌اند؛ بدین معنا که چون جرم شرک شدیدترین گناهان است، آتش نیز که سخت‌ترین نوع مجازات‌هاست، متناسب با آن تعیین شده است و بنابراین مشرکان در آتش قرار می‌گیرند. ایشان بر این باور است که مجازات‌های الهی را از آن جهت جزای وفاق نامیده‌اند که به مقدار اعمال مجرمانه و نیز میزان استحقاق بر گنهکاران نازل می‌شود.^{۲۱}

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 است. 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 و ناهمگون و نامتناسب با جرم به عدالت کیفری و جزایی دست یافت.^{۲۲} برخی نویسندگان معاصر بر این باورند که اصل تناسب در حقوق کیفری اسلام مدّ نظر تام قرار گرفته است و تمامی آیاتی که انسان را به اجرای عدل فرا می‌خواند، در واقع به رعایت اصل تناسب جرم و مجازات نیز دعوت می‌کند.^{۲۳} دیگران بر این باورند که مجازات‌های اسلامی به گونه‌ای تعیین شده است که تأمین‌کننده اهداف مشخصی باشد و مجازات ناهمگون و نامتناسب نمی‌تواند ما را به اهداف شارع از تشریع مجازات‌ها برساند.^{۲۴}

۵. اختلافات فقهی در مسئلهٔ 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 دامنهٔ آن.^{۲۵} در ابتدا به اختلافات فقهی دربارهٔ حکم

۱۸. انبیاء: ۲۶.

۱۹. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۱/۲۶.

۲۰. طباطبایی، المیزان، ۱۷۰/۲.

۲۱. طبرسی، مجمع البیان، ۲۴۵/۱۰.

۲۲. علیان، فاکر میبیدی، «تناسب جرم و مجازات براساس آیات قصاص»، ۴۳.

۲۳. علیان، فاکر میبیدی، «تناسب جرم و مجازات براساس آیات قصاص»، ۳۷.

۲۴. دانش‌پژوه، خسروشاهی، فلسفه حقوق، ۲۱۱.

۲۵. مجلسی، مرآة العقول، ۱۵۴/۱۹.

احتکار می‌پردازیم و در ادامه نیز افتراق آرا در گستره احتکار را بررسی می‌کنیم و در نهایت، به تحلیل این موضوع می‌پردازیم 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 درباره حکم احتکار را از کلام سیدجواد عاملی، صاحب مفتاح الکرامه پی می‌گیریم: «احتکار اجماعاً مورد نهی شارع است؛ همان‌گونه که شیخ طوسی در نهایة الاحکام بدان تصریح کرده و مراد ایشان (شیخ طوسی)، از نهی، به قرینه ما بعد، اعمّ از کراهت است و مصنف (علامه حلی در قواعد) قائل به حرمت احتکار است که در این نظریه با مقنع، ظاهر کتاب من لا یحضره الفقیه، هدایة از صدوق (چنان‌که به آن نسبت داده شده)، استبصار، سرائر، تحریر، تذکره، دروس، جامع المقاصد، مسالک و روضه توافقی دارند و البته این نظریه (حرمت احتکار) قوی است، همان‌گونه که در تنقیح و میسیه نیز قوی معرفی شده است. 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.»^{۲۶}

فارغ از صحت و دقت این انتساب‌ها، آنچه خدشه‌ناپذیر است اتفاق و اجماع بر مرجوحیت احتکار و نیز حضور دو انگاره حرمت و کراهت در میان فقهاست. صاحب‌جواهر احتکار را به‌عنوان اولی، مکروه دانسته و کراهت را شبهه 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.^{۲۷} در مقابل، محقق خویی قول به حرمت را نظریه مشهور فقها دانسته است.^{۲۸} در میان معاصران، امام خمینی،^{۲۹} آیت‌الله سیستانی،^{۳۰} آیت‌الله وحید خراسانی^{۳۱} 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 سبب گرفتاری و تنگنا و فشار بر آن‌ها شود، وگرنه در صورت وفور کالا یا عدم‌نیاز مردم اساساً موضوع احتکار شرعی محقق نمی‌شود. بنابراین نباید گمان کرد

۲۶. حسینی عاملی، مفتاح الکرامه، ۳۵۲/۱۲.

۲۷. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۴۷۸/۲۲.

۲۸. خویی، مبانی تکلمة المنهاج، ۴۹۳/۵.

۲۹. خمینی، تحریر الوسیلة، ۵۰۱/۱.

۳۰. سیستانی، منهاج الصالحین، ۲۱/۲.

۳۱. وحید خراسانی، منهاج الصالحین، ۱۹/۳.

که فتوا به کراهت احتکار مربوط به زمان وفور (یا عدم نیاز) و در مقابل، انگارهٔ حرمت مختص به شرایط احتیاج و کمبود و شدت است.^{۳۲} براین اساس، اختلاف فقها در حرمت یا کراهت احتکار را نباید دعوایی لفظی تلقی کرد، بلکه محور نزاع در هر دو انگارهٔ حرمت و کراهت را باید موضوع واحد دانست که همانا فرض کمبود و تنگنا و شدت بر مردم است.

نکتهٔ مهم دیگر که نباید از نظر دور داشت آن است که محل بحث، عنوان اولی احتکار است؛ یعنی در شرایطی که کمبود و تنگنا و احتیاج به حد 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 ادلهٔ آن عناوین خواهد بود. صاحب‌جواهر به صراحت بر این تفکیک اصرار می‌ورزد و معتقد است که موضوع احتکار، نگهداری طعام برای بالارفتن قیمت بدون قصد زیان‌رساندن به مسلمانان است، وگرنه حرمت حبس طعام به قصد ایجاد قحطی یا به منظور تهدید مصالح عمومی جامعه یا اضرار به مسلمانان یا مقاصد پلید دیگر، به سبب عناوین ثانوی ای است که ارتباطی با عنوان احتکار ندارد.^{۳۳}

اول. ادلهٔ 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 است. از جمله مهم‌ترین این روایات، صحیحہ سالم حنّاط است، او می‌گوید: «امام صادق (ع) از من پرسید: شغلت چیست؟ گفتم: گندم می‌فروشم، گاهی بازار پر رونق و گاه کساد است، در کساد بازار کالایم را نگه می‌دارم و نمی‌فروشم. امام فرمود: در این صورت مردم دربارهٔ تو چه می‌گویند؟ گفتم: می‌گویند محتکر است. امام پرسید: آیا کس دیگری هست که گندم بفروشد؟ گفتم من، به اندازهٔ 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 همهٔ آن را می‌خرید. پیامبر بر او گذشت و فرمود: ای حکیم! پرهیز از اینکه احتکار کنی.»^{۳۴}

احتکار در روایات سبب 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 است که حتی بوی بهشت بر او حرام است.^{۳۵} ضمن آنکه، جرم‌انگاری احتکار از منظر شارع و جعل عقوبت برای آن و اجبار او بر فروش کالا - که در روایات

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

۳۳. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۴۸۰/۲۲.

۳۴. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۴۲۸/۱۷.

۳۵. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۴۲۴/۱۷، ۴۲۷.

قابل ردیابی است - دلالت واضحی بر حرمت این عمل دارد. برخی دانشیان فقه در این باره گفته‌اند: «از جمله چیزهایی که مؤید حرمت احتکار است، روایاتی است که دال بر الزام محترک به بیع است، چنین الزامی ظهور در حرمت حبس و نگهداری دارد؛ چراکه الزام بر ترک مکروه، خلاف ظاهر و خلاف قاعده سلطنت است.»^{۳۶}

افزون بر همه این‌ها، بعضی از فقهای هم‌عصر بر این باورند که امکان ندارد عملی که برای جامعه مضر و سبب کمبود و فشار بر عموم می‌شود (حتی اگر این کمبود و فشار تاحدی شدید نباشد که سبب صدق عناوین ثانویه‌ای نظیر اختلال نظام یا اضطرار شود) مورد رضایت شارع باشد؛ لذا مناسبات حکم و موضوع اقتضا دارد که نظریه حرمت احتکار را بپذیریم.^{۳۷}

دوم. بررسی مبانی کراهت احتکار: فقیهانی که انگاره کراهت احتکار و نه حرمت را برگزیده‌اند،^{۳۸} به دلایلی استناد کرده‌اند که مهم‌ترین آن، صحیح‌ه حلبی است که در آن به صراحت واژه کراهت ذکر شده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَحْتَكِرُ الطَّعَامَ وَ يَتَرَبَّصُّ بِهِ هَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ فَقَالَ أَنْ كَانَ الطَّعَامُ كَثِيرًا يَسَعُ النَّاسَ فَلَا بَأْسَ بِهِ وَ أَنْ كَانَ الطَّعَامُ قَلِيلًا لَا يَسَعُ النَّاسَ فَإِنَّهُ يَكْرَهُ أَنْ يَحْتَكِرَ الطَّعَامَ وَ يَشْرِكَ النَّاسَ لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ»؛^{۳۹} یادکردنی است که به نظر می‌رسد عبارت «لا يسع الناس» اطلاق دارد؛ بدین معنا که شامل کمبودهای معمولی و نیز سختی و تنگناهای شدید (اضطرار، عسرو حرج و اختلال نظام) می‌شود، بنابراین روایت مزبور را نمی‌توان منحصر به حالت عروض عناوین ثانویه دانست.

استدلال به این روایت، که اصلی‌ترین دلیل مدعیان به شمار می‌رود، برای اثبات کراهت احتکار با چالش جدی روبه‌روست که همانا خلط میان استعمال روایی واژه کراهت با اصطلاح علمی آن است. توضیح مطلب آنکه، از جمله نکات مهم در استظهار از نصوص دینی، توجه به واژه‌های به‌کاررفته در آن و تعیین مدلول لغوی و عرفی واژگان است. در مجموعه روایات و کتب فقهی متقدم واژه‌هایی به کار رفته است که در ظاهر، مشابه الفاظ مستعمل در کتب فقهی و اصولی متأخرند اما با دقت در قراین می‌توان فهمید آنچه که 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

۳۶. روحانی، منهاج الفقاهة، ۱۸۹/۵.

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

۳۸. علامه حلبی، قواعد الأحكام، ۳۸/۵.

۳۹. «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.

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 به کار رفته است از باب مجاز و به مؤنه قراین صارفه است.^{۴۰}

برخی دیگر از دانشیان فقه، مدلول «کره» در روایات و نیز کتب فقهی متقدم را «حرمت» دانسته‌اند. این دسته از فقها، موضوع له را اعم از کراهت به معنای اصطلاحی و حرمت و از قبیل مشترک معنوی می‌دانند که اگر به طور مطلق بیان شود، انصراف به معنای تحریم خواهد داشت. به دیگر بیان، در فرض فقدان قراین خاص، از واژه کراهت، مبغوضیت تحریمی؛ یعنی حرمت استفاده می‌شود و تنها با وجود قرینه است که می‌توان از این معنا دست برداشت و آن را حمل بر کراهت کرد. محقق خویی در این باره می‌نویسد: «أنّ التعبير بالكراهة يدلّ على عدم الجواز ما لم يثبت ما يدلّ على خلافه».^{۴۱} دسته سوم از فقها بر این باورند که واژه کراهت، مشترک معنوی است که مفهومی اعم از کراهت اصطلاحی و حرمت دارد اما تعیین هریک از دو معنای حرمت یا کراهت اصطلاحی صرفاً براساس قراین امکان‌پذیر است. لازمه چنین رویکردی آن است که در فرض فقدان قرینه خاص، واژه کراهت را بایستی بر قدر متیقّن آن، که همان «مطلق مبغوضیت و مرجوحیت» است، حمل کرد. به عنوان نمونه‌ای از این طرز تفکر می‌توان از فخرالمحققین در ایضاح،^{۴۲} صاحب حدائق،^{۴۳} نراقی در مستند^{۴۴} نام برد.

قلم‌زن این سطور معتقد است که گرچه تاریخ دقیق جداسازی و طبقه‌بندی احکام در قالب احکام خمسة تکلیفی معین نیست، اما شکی نیست که در عصر تشریع نیز اراده احکام خمسة و تمایز کراهت و حرمت مطرح بوده است، هرچند الفاظ دالّ بر آن با اصطلاح امروزی متفاوت باشد. کثرت استعمال «کره» و مشتقات آن، در موارد حلیّت یا حرمت قطعی مؤید این نکته است که موضوع له این واژه، اعم از معنای مصطلح امروزی است. پی‌جویی موارد استعمال این واژه در کتاب و سنت به‌خوبی این حقیقت را آشکار می‌سازد.

در قرآن کریم از واژه کراهت در موارد حرمت قطعی نظیر کفر و فسوق و عصیان استفاده شده است.^{۴۵}

۴۰. شهید ثانی، الروضة البهیة، ۱۰۲/۵.

۴۱. خویی، موسوعة الامام الخوئی، ۱۱۳/۳۲.

۴۲. فخرالمحققین، ایضاح الفوائد، ۱۲۶/۳.

۴۳. بحرانی، الحدائق الناضرة، ۸۸/۲۳.

۴۴. نراقی، مستند الشیعة، ۷۵/۱۶.

۴۵. حجرات: ۷.

در سوره اسراء پس از ذکر گناهانی نظیر زنا، قتل، اکل مال یتیم، همه این موارد را نزد خداوند «مکروه» معرفی می‌کند.^{۴۶} کثرت این موارد در آیات و روایات تاحدی است که مانع انعقاد ظهور ماده «کره» در کراهت اصطلاحی خواهد بود. ازسوی دیگر، از آنجاکه این واژه در کراهت اصطلاحی نیز به فراوانی استعمال شده است باید گفت: در فرض فقدان قراین، مدلول اطلاقی و ظهور استعمالی آن مجمل است و باید به قدر متیقن (مطلق مرجوحیت و منافرت) اکتفا کرد. شاید به همین دلیل است که برخی معاصران درباره صحیحۀ حلبی پیش‌گفته نوشته‌اند: «این روایت هیچ‌گونه ظهوری در کراهت اصطلاحی فقهی ندارد تا بتوان از روایات فراوانی که ظهور در حرمت شدید احتکار دارند صرف‌نظر نمود.»^{۴۷} براساس آنچه گذشت می‌توان ادعا کرد، اثبات کراهت احتکار براساس روایت حلبی بسیار بعید به نظر می‌رسد.

چهارم. حکم احتکار از منظر عدالت کیفری: این تحقیق در پی جایگاه عدالت در نزاع میان حرمت‌انگاران و مکروه‌انگاران حکم احتکار است؛ بدین معنا که آیا عدالت به‌عنوان یکی از مقاصد شریعت می‌تواند 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 به شمار می‌رود. اگر تنها از منظر عدالت به این نزاع بنگریم باید گفت: حرام‌انگاری احتکار به عدالت کیفری نزدیک‌تر است، زیرا در فرض کراهت احتکار راه برای جرم‌انگاری و تعیین مجازات (به‌عنوان تعزیری شرعی) بسته خواهد شد؛ چراکه صرف‌نظر از افراد فاقد مسئولیت کیفری، مجازات‌های تعزیر شرعی تنها برای اعمال حرام (نه مکروه) اعمال‌شدنی است. ازسوی دیگر، هم در فقه و هم در قانون، جرایمی به مراتب سبک‌تر و پایین‌تر از احتکار، جرم‌انگاری شده و برای آن مجازات تعیین شده است. برخی از این بزه‌ها موضوعاتی کاملاً شخصی‌اند که مفاسد محدودی دارند. برای مثال، در فقه به‌تبع روایات برای مباشرت با همسر در ماه رمضان مجازات شلاق تعزیری تعیین شده است.^{۴۸} باین وجود، عادلانه نخواهد بود که محکمی که دارو، آذوقه، وسایل پزشکی، حتی زمین و مسکن را حبس کرده و با عدم عرضه آن در بازار و افزایش قیمت‌ها مردم را به‌سختی و مشقت در تهیه مایحتاجشان دچار کرده است را نتوان تحت‌عنوان اولیه فقهی مرتکب فعل حرام و در نتیجه، مستوجب تعزیر شرعی دانست. حتی لازم نیست این مشقت آن‌قدر شدید باشد که تا حد اضطراب و اختلال نظام برسد. بدیهی است که چنین عدم‌توازی در جرایم و مجازات‌ها به‌معنای نقض اصل

۴۶. اسراء: ۳۸.

۴۷. منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۸۵/۵.

۴۸. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۵۶/۱۰.

تناسب جرم و کیفر به عنوان یکی از اصول عدالت کیفری به نظر می‌رسد. به بیان دیگر، عدالت به عنوان قرینه‌ای در تعیین ظهور الفاظ برخی روایات نقش آفرین می‌شود. نگارنده معتقد است لحاظ عدالت قرینه ای 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 مالک‌اشتر مبنی بر لزوم مجازات محتکران و نیز نهی و منع رسول خدا قرینه دیگری بر حرمت و لزوم جرم‌انگاری احتکار به شمار می‌رود.^{۴۹}

۵.۲. گستره احتکار

علاوه بر حکم تکلیفی، دربارهٔ گستره و دامنهٔ احتکار -یعنی اقلامی که در آن احتکار شرعی محقق می‌شود- نیز اختلاف نسبتاً فاحشی میان دانشیان فقه وجود دارد. شیخ طوسی در نهاییه می‌نویسد: «احتکار، حبس گندم، جو، خرما، کشمش و روغن است و در غیر این اجناس، احتکار وجود ندارد.»^{۵۰} ابن‌ادریس 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.»^{۵۱} علامه حلی نیز در تذکره و قواعد^{۵۲} همین مسیر را پیموده و معتقد است: «تحریم احتکار مختص به مواد غذایی است که از آن جمله است خرما و کشمش، ولی همهٔ اطعمه را شامل نمی‌شود، این را شافعی نیز گفته است.»^{۵۳} اما شهید اول روغن زیتون و نمک را بر غلات اربعه افزوده^{۵۴} و تعداد اقلام مشمول احتکار را به هفت عدد رسانده است.^{۵۵} محمدباقر مجلسی بر این باور است که مشهور فقهای امامیه تنها به حرمت احتکار در موارد منصوص اکتفا کرده و آن را به موارد دیگر تعمیم نداده‌اند، گرچه برخی نمک و روغن را نیز به این اقلام افزوده‌اند.^{۵۶} محقق نجفی، صاحب‌جواهر نیز انحصار احتکار را به اقلام مشخص را فتوای مشهور دانسته که بر آن نیز ادعای اجماع شده است.^{۵۷} صاحب‌جواهر را می‌توان از باورمندان به نظریهٔ اختصاص دانست، زیرا ایشان حرمت احتکار در

۴۹. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۱۷/۴۲۷.

۵۰. طوسی، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ۳۷۴.

۵۱. ابن‌ادریس، السرائر، ۲/۲۳۸.

۵۲. علامه حلی، قواعد الأحکام، ۱۱/۲.

۵۳. علامه حلی، تذکره الفقهاء، ۱۲/۱۶۷.

۵۴. شهید اول، الدروس الشرعیة، ۳/۱۸۰.

۵۵. شهید ثانی، الروضة البهیة، ۳/۲۹۹.

۵۶. مجلسی، مرآة العقول، ۱۹/۱۵۴.

۵۷. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۲۲/۴۸۱.

غیراقدام منصوص را به ملاک ضرورت و عناوین ثانوی دانسته است، نه به عنوان حکم اولی.^{۵۸} محقق حائری نیز در نظریه همسو با صاحب جواهر با الغای خصوصیت از طعام و تمسک به ادله حرج و ضرر، حرمت حبس و نگهداری را به همه ضروریات مسلمانان درخور تعمیم می‌داند، هرچند معتقد است واژه احتکار به معنای مصطلح شرعی بر آن صادق نیست.^{۵۹} بدیهی است که معنای چنین استدلالی آن است که دامنه احتکار ممنوع را تنها در فرض بروز عناوین ثانویه‌ای چون اضطرار، عسرو حرج و اختلال نظام می‌توان گسترش داد، وگرنه به حکم اولی و در شرایط عادی، احتکار منحصر در اقدام منصوص است. در میان معاصران، امام خمینی در نظریه‌ای همسو اگرچه حبس و نگهداری هرآنچه مورد نیاز مردم است را عملی ناپسند و نفرت‌انگیز معرفی کرده است، اما احتکار شرعی را تنها در غلات اربعه، روغن حیوانی و روغن زیتون محقق می‌داند.^{۶۰}

در مقابل، برخی فقیهان دایره احتکار را توسعه داده و آن را در هر نوع خوراکی (مطلق طعام) جاری دانسته‌اند که از آن جمله می‌توان به شیخ مفید در مقنعه،^{۶۱} ابن زهره در غنیه^{۶۲} و ابوالصلاح حلبی در کافی^{۶۳} و... اشاره کرد. برخی از فقهای هم‌عصر نیز احتیاط واجب را ترک احتکار در جمیع ضروریات معاش مردم دانسته‌اند.^{۶۴} دیگر مجتهد معاصر، ضابط کلی حرمت احتکار را هر چیزی دانسته است که مردم را از نظر طعام و آذوقه در تنگنا قرار دهد. با این وجود، احتیاط مستحب را ترک احتکار در مطلق احتیاجات مسلمانان می‌داند^{۶۵} اما برخی محققان به صراحت احتکار شرعی را به همه نیازمندی‌های عمومی مانند خوراک، پوشاک، مسکن و... تعمیم داده‌اند.^{۶۶}

کوتاه سخن آنکه، پس از تتبع آرای فقیهان می‌توان ادعا کرد که درباره گستره احتکار و دامنه شمول ادله آن وفاقی به چشم نمی‌خورد، اگرچه انحصار احتکار به اقدام خوراکی خاص یا مطلق طعام، فتوایی مشهورتر در میان امامیه به شمار می‌رود.

۵۸. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۴/۸۳/۲۲.

۵۹. منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۱۱۰/۵.

۶۰. خمینی، تحریر الوسیله، ۵۰۲/۱.

۶۱. مفید، المقنعه، ۶۱۶.

۶۲. ابن زهره، غنیه النزوع، ۲۳۱.

۶۳. ابوالصلاح حلبی، الکافی فی الفقه، ۳۶۰.

۶۴. مکارم شیرازی، الفتاوی الجدیدة، ۱۹۳/۲.

۶۵. سیستانی، منهاج الصالحین، ۲۲/۲.

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

۶. بررسی ادلهٔ احتکار

عمده ادله در بحث احتکار روایات است، لذا شایسته است به اختصار این روایات را بازخوانی کنیم. به نظر می‌رسد اگر تنها بر گسترهٔ احتکار، یعنی دامنهٔ اقلام و کالاهایی که حبس و نگهداری آن مورد نهی قرار گرفته است تمرکز کنیم و سایر اختلافات را از صحنهٔ مدیریت ادله خارج کنیم، می‌توان مجموعه روایات احتکار را در سه‌گانه زیر جا داد:

دستهٔ اول: روایاتی که بر ممنوعیت احتکار به طور مطلق دلالت می‌کند. عباراتی نظیر «فَأَمْنَعُ مِنَ الْإِحْتِكَارِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) مَنَعَ مِنْهُ»،^{۶۷} «أَنَّ عَنِ الْحُكْرَةِ»،^{۶۸} «الْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ»^{۶۹} و «نَهَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) عَنِ الْحُكْرَةِ فِي الْأَمْصَارِ»^{۷۰} و... نمونه‌هایی از عمومات و اطلاقات نهی و تقبیح احتکارند. در دانش اصول فقه بیان شده است که حذف متعلق، مفید عموم است و باتوجه به اینکه در این دسته از روایت، متعلق احتکار محذوف است، می‌توان از آن عمومیت گسترهٔ مصادیق احتکار را برداشت کرد. بدیهی است که اگر این احادیث را از نظر مصادیق و گسترهٔ احتکار در مقام بیان ندانیم، نمی‌توان آن را از ادلهٔ مربوط به گسترهٔ احتکار دانست.

دستهٔ دوم: روایاتی که بر ممنوعیت احتکار در مطلق طعام (هر نوع طعام) دلالت دارد. نصوصی نظیر «لَا يَحْتَكِرُ الطَّعَامَ إِلَّا خَاطِئٌ»^{۷۱} از این دسته‌اند.

دستهٔ سوم: روایاتی که بر انحصار احتکار در طعام‌های خاص (برخی خوراکی‌های معدود) دلالت دارد. برخی از این دسته روایات با لسان حصر، احتکار شرعی را در اقلام مشخصی منحصر ساخته‌اند. عبارتی نظیر «لَيْسَ الْحُكْرَةُ إِلَّا فِي الْحِنْطَةِ وَالسَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالزَّيْبِ وَالسَّمْنِ»^{۷۲} و مشابه آن در احادیث قابل ردیابی است.^{۷۳}

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 می‌شود. حمل مطلق بر مقید اقتضا می‌کند تا روایات دال بر انحصار احتکار در

۶۷. شریف رضی، نهج البلاغة، ۳۷۷.

۶۸. ابن حیون، دعائم الإسلام، ۳۶/۲.

۶۹. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۴۲۴/۱۷.

۷۰. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۴۲۶/۱۷.

۷۱. ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۲۶۶/۳.

۷۲. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۴۲۶/۱۷.

۷۳. نوری، مستدرک الوسائل، ۲۵۷/۱۳.

اقلام ویژه، مقتید اسنادی در نظر گرفته شوند که مطلق احتکار یا احتکار مطلق طعام را ممنوع دانسته‌اند. به نظر می‌رسد پیمودن چنین طریقی سبب شده است تا مشهور فقهای امامیه ممنوعیت احتکار را منحصر به چند قلم کالای مشخص - یا حداکثر، مطلق 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 مقتیدات است.»^{۷۴}

۸. مبانی تعمیم گستره احتکار

همان‌گونه که گذشت برخی از فقهای 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 داد. اما چالشی که در برابر نظریه تعمیم وجود دارد، روایات صحیحیه‌ای است که با صراحت با استفاده از لسان حصر، اقلام احتکار را به چند کالای خوراکی مشخص محدود کرده‌اند.

برخی از فقها با تأکید بر تعبدی‌نبودن حکم احتکار بر این باورند که با مراجعه به ادله می‌توان ملاک و علتِ مرجوحیتِ احتکار را کشف کرد. برای مثال، در صحیح‌ه حلبی این‌گونه آمده است: «اگر طعام به‌گونه‌ای 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.»^{۷۵} از منظر این دسته از فقها این روایت و نظایر آن نشان می‌دهد که هدف شارع تأمین آسایش مردم و تسهیل دسترسی به مواد غذایی است. از طرفی، خوراکی‌هایی که غالباً به‌عنوان غذا یا قوت غالب در جوامع استفاده می‌شود در گذر زمان و مکان کاملاً تغییر می‌کنند و نمی‌توان برای تمام جوامع و زمان‌ها مصادیق یکسانی را به‌عنوان طعام مطرح کرد. این محققان براساس این کشف مناط و نیز توجه به مناسبات حکم و موضوع نتیجه می‌گیرند که بایستی به اطلاق ادله‌ای که از احتکار به‌طور مطلق - چه در طعام چه غیرطعام - نهی کرده عمل کنیم و دایره احتکار را به تمام احتیاجات جامعه انسانی، از قبیل پوشاک، خوراک، مسکن، دارو و... تعمیم دهیم.^{۷۶}

نگارنده هرچند با توسعه موارد احتکار به همه احتیاجات جامعه بشری موافق است، اما بحث بر سر

۷۴. منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۱۰۰/۵.

۷۵. کلینی، الکافی، ۱۶۵/۵.

۷۶. منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۱۰۲/۵.

شیوه و راهکار این تعمیم است. دانشیان اصول فقه تأکید دارند که تنقیح مناطق و استفاده از ملاکات احکام در توسعه یا سرایت حکم تنها در فرض حصول علم و قطع امکان پذیر است و تنقیح مناطق ظنی، فاقد حجیت و شبه به قیاس است. ازاین رو، کشف ملاکات و تعمیم حکم از طریق آن همواره با چالش ظنی بودن و عدم حجیت روبه روست.

۹. گسترهٔ احتکار از منظر عدالت

باتوجه به جرم انگاری احتکار از منظر قانونی و فقهی، این سؤال به ذهن خطور می کند که آیا می توان شخصی که مقداری نمک، کشمش یا روغن زیتون را انبار کرده و مانع عرضهٔ آن در بازار شده است ذیل عناوین مجرمانه قرار داد و مجازات های قانونی را علیه او اعمال کرد اما کسی که دارو، تجهیزات پزشکی، مواد سوختی، پوشاک، آب یا حتی مسکن و زمین را حبس کرد و از این طریق مردم در تنگنا و سختی معشیت قرار داده - حتی اگر این تنگناها آن قدر شدید نباشد که به حد ضرورت و اضطراب یا اختلال نظام برسد - را مصداق احتکار ندانست و از مجازات های مربوط به احتکار مُعاف دانست؟

انحصار حرمت احتکار به اقلام خاصّ خوراکی یا حتی به مطلق طعام به این معناست که انبوه سازی که صدها آپارتمان را به طمع سود بیشتر حبس می کند و در بازار عرضه نمی کند را نمی توان به عنوان «محتکر» تعزیر کرد اما کسی که مثلاً کشمش یا روغن زیتون را - که در جامعه امروز اساساً طعام به معنای قوت غالب مردم محسوب نمی شود و حداکثر در زمرهٔ تنقلات قرار می گیرند - احتکار کرد، تحت مجازات تعزیری قرار می گیرد؟ چگونه می توان حبس صدها تُن برنج، ذرت، گوشت یا سایر مواد خوراکی - که به مراتب بیش از زیتون یا کشمش و نمک مورد نیاز مردم است - را مصداق احتکار شرعی ندانست و به تبع، امکان جرم انگاری و مجازات را از سیستم قضایی سلب کرد؟ 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 نمی پذیرد و حتی عرف عوام جامعه چنین سیستم ناعادلانه قضایی را به سُخره می گیرد. محمدجواد مغنیه در این باره می گوید: «آیا شما اعتقاد دارید که احتکار نفت و برق حرام نیست؟ با اینکه زندگی بدون آن ها محال است و احتکار سلاح و منع آن از افرادی که می خواهند از خودشان دفاع کنند، حلال است و اشکالی ندارد؟ بفرمایید احتکار خرما و کشمش امروزه چه ضرری دارد؛ به نظر من استعمارگران امروزه اگر فتویٰ شما را می دانستند آن را با طلا می نوشتند و در همه جا انتشار می دادند! تا زمانی که احتکار فقط در خرما و کشمش باشد و طلای سیاه و سفید مشمول آن نشود، چه چیزی آن ها را تهدید می کند؟ از نظر من،

جمود بر نصّ در چنین چیزهایی طعنِ دین و شریعتِ سیدالمرسلین است.^{۷۷} 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 حد شدت یابد که نظام حیات انسانی را فلج و مختل سازد یا جامعه را به اضطراب بکشانند، بلکه حتی در شدت‌های فروتر نیز اختصاص ممنوعیت احتکار به اقلام خوراکی محدود و در نتیجه، خروج سایر اقلام مهم و مؤثر زندگی انسان، از دایره احتکارات شرعی ناموجه و نپذیرفتنی 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 خاص و معدود است، او را با دشواری‌ای روبه‌رو می‌کند که همان ناسازگاری با عدالت است. این اصطکاک ریشه در تغییرات طبیعی دارد که در نیازهای جامعه انسانی در گذر زمان و مکان اتفاق می‌افتد. تنوع نیازمندی‌ها موجب می‌شود که منحصر ساختن احتکار به اقلام خاص و سپس جرم‌انگاری آن و اجرای مجازات بر مجرمان به عنوان تعزیر، با عدالت کیفری و حقوقی و نیز عدالت اقتصادی در تضاد 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.

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 خاص را قوّت می‌بخشد؛ دوم آنکه عدالت می‌تواند قرینه استواری برای حمل برخی احادیث این باب، بر حکم حکومتی یا بیان قضیه خارجی باشد. توضیح این دو ادعا نیازمند مقدمه‌ای کوتاه درباره اصول لفظیه است.

۱۰. مقاصد شریعت، قرائین ظهور ساز

دانشیان اصول فقه در آثار خود مبحثی را با عنوان «اصول لفظیه» گشوده‌اند؛ مراد از اصول لفظیه، قواعدی است که هنگام شک در مراد گوینده متن به آن رجوع و تردید زائل می‌شود.^{۷۸} اصولیان تأکید دارند که یگانه دلیل بر حجیت و اعتبار اصول لفظیه، بنائات عقلایی است؛ به این معنا که شیوه متعارف عاقلان

۷۷. مغنیه، فقه الإمام جعفر الصادق، ۱۴۵/۳.

۷۸. مظفر، اصول الفقه، ۲۸/۱؛ عراقی، نهاية الأفکار، ۸۵/۳.

در خطابات و محاورات عرفی، تمسک به چنین قواعدی در موارد شک در مراد متکلم است و از آنجا که شارع مقدس این روش را ردع نکرده است، این گونه بنائات مورد امضای او نیز است.^{۷۹} برخی اصولیان معتقدند که تمام اصول لفظیه را باید به اصلی واحد، یعنی اصالة الظهور برگرداند.^{۸۰} برخی دیگر نیز تمامی اصول مذکور را به اصل عدم قرینه بر می گرداند.^{۸۱}

واضح است که در اصول لفظیه یا هر اصل عرفی و عقلایی دیگر - نظیر حمل مطلق بر مقید یا حمل عام بر خاص و... - از آنجا که تنها مستند و دلیل این قواعد بنائات عقلایی است، باید در اجرا و مجرای این اصول کاملاً تابع روش عقلایی بود. تأمل در روش های عقلایی در محاورات عرفی نشانگر این واقعیت است که در میان عقلا و در مقام تعیین مراد متکلم هیچ اصل تبعیدی و از پیش تعیین شده ای وجود ندارد. به نظر می رسد که آنچه در تمامی موارد شیوهٔ عقلاست، عمل براساس اطمینان و قرار و سکون نفس است. به دیگر بیان، آنچه به عنوان اصول لفظیه طرح می شود، هیچ کدام اصول تبعیدی نیستند، بلکه تابع میزان اطمینان و ظنی هستند که تولید می کنند.

در رویه های فقهی نیز چنین است؛ فقها تنها زمانی به عموم یا اطلاق یک نص شرعی عمل می کنند که با تجمیع قرائن و لحاظ تمامی شواهد به اطمینان و قرار مناسبی نسبت به عموم (یا اطلاق) دست یابند، وگرنه اگر به هر دلیل چنین اطمینانی حاصل نشود، اطلاق و عموم را نمی پذیرند. در واقع باید گفت: اصول لفظیه به خودی خود اصالت و استقلال ندارند؛ آنچه ملاک و معیار حقیقی است، حصول اطمینان و ظن است. می توان چنین ادعا کرد که در عرف عقلا تنها یک اصل وجود دارد که همان پیروی از علم و اطمینان و در مرحلهٔ بعدی، متابعت از ظن است.

یکی از محققان هم عصر در این باره می نویسد: «آنجا که کشف، فهم، استخراج، دلالت و هدایت مطرح است این اصول {اصول لفظیه} در محاورات، هیچ کدام به کار نمی آیند و عقلا چنین اصولی در محاورات خود ندارند؛ بنایی که عقلا دارند و شارع مقدس هم امضا فرموده است، اصل مراجعه به اطمینان و قرار فهمنده است و اگر حصول اطمینان میسر نبود، به ظن و حدس به عنوان «خیر الطُّرُق» مراجعه کنند.»^{۸۲}

آنچه برای فقیه یا هر فهمندهٔ متنی می تواند قرار و اطمینان تولید کند، توجه به قرائن مختلف و تجمیع

۷۹. مظفر، اصول الفقه، ۳۱/۱.

۸۰. آخوند خراسانی، در الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، ۸۴.

۸۱. مظفر، اصول الفقه، ۱۵۰/۲.

۸۲. علیدوست، فقه و مصلحت، ۷۴۴.

ظنون متکثر است. به همین دلیل باید گفت که بخش مهمی از فرایند اجتهاد، قرینه‌شناسی است. اهمیت شناخت قرائن به حدی است که می‌توان آن را یکی از سنجه‌های تعیین و شناخت «فقیه اعلم» دانست؛ تردیدی نیست فقیهی که می‌تواند از الفاظ، کیفیت تحقیق سیره‌ها، شأن نزول آیات و روایات، وضعیت و چگونگی زمان و مکان صدور، وجه و انگیزه مبین نص و... قرائن مؤثری در استنباط به دست آورد، نسبت به فقیهی که فاقد چنین توانایی است اعلم و افقه است.

همان‌گونه که برخی محققان نیز تصریح کرده‌اند، از جمله قرائن تأثیرگذار در فهم نصوص شرعی، توجه به مقاصد شریعت است. توجه به مقاصد شریعت، ظهورساز و ظهورشکن است؛ بدین معنا که لحاظ مقاصد گاه مانع فهم عمومیت از ادله عام‌نما می‌شود و بالعکس، گاه موجب می‌شود که از دلیل به ظاهر خاص، عمومیت و شمول استفاده شود.^{۸۳} در ادامه، به توضیح این مطلب و تطبیقش بر احتکار می‌پردازیم.

۱.۱۰. 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 تحت‌عنوان اصول لفظیه در دانش اصول فقه مطرح‌اند، اصول تبعیدی نیستند؛ بلکه همان سیره‌های عقلایی تفسیر متن هستند که ملاک و مناطی جز حصول قرار و اطمینان ندارند. حمل مطلق بر مقید یا عام بر خاص نیز از زمره همین اصول‌اند. عرف عقلا در کشف مراد یک گوینده، خاص را بر عام یا مقید را بر مطلق مقدم می‌کند، تنها بدین جهت که خاص یا مقید را دارای ظهور بیشتر و قوی‌تری می‌داند و در نتیجه، اطمینان می‌یابد که مقصود گوینده، تخصیص یا تقیید عام یا مطلق بوده است.

اگر ملاک، حصول ظن و اطمینان باشد، در صورتی که به هر دلیلی این ظن حاصل نشود، تخصیص یا تقییدی صورت نخواهد گرفت. طریق عقلایی دستیابی به ظن اطمینان‌بخش در تفسیر یک متن نیز لحاظ تمامی قرائن و تجمیع آن‌هاست. حال اگر فرض کنید در مواردی براساس قرائن خاصی، عام یا مطلق ظهور قوی‌تر نسبت به خاص پیدا کرد، طبیعی است که دیگر خاص بر عام مقدم نمی‌شود، بلکه این عام است که بر خاص مقدم می‌شود و سبب می‌شود دلیل خاص، نه عنوان مخصص، بلکه به‌عنوان دیگری مثل بیان مصداق، تمثیل یا تأکید و... تحلیل شود.

ما بر این باوریم که از جمله قرائن مهم در فهم نصوص دینی، لحاظ مقاصد شریعت است. در مسئله احتکار نیز همان‌گونه که بیان شد، انحصار احتکار به کالاهای خاص و معدودی که در روایات از آن یاد

۸۳. علیدوست، فقه و مصلحت، ۷۴۶.

شده، به نقض گستردهٔ عدالت کیفری و تبعیض در برخورد با مجرمان می‌انجامد. این تبعیض خصوصاً در جوامع کنونی آن‌گونه است که سیستم قضایی اسلامی را ناعادلانه و حتی نامعقول نزد عرف عام و خاص جلوه می‌دهد.

براین اساس باید گفت، لحاظ عدالت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مقاصد شریعت موجب می‌شود تا نصوص دال بر حرمت و ممنوعیت مطلق احتکار (دستهٔ اول روایات پیش‌گفته)، ظهور قوی‌تری نسبت به ادلهٔ خاص پیدا کند؛ این امر بدان معناست که روایات خاص (دستهٔ دوم و سوم روایات) - که بر ممنوعیت احتکار در اقلام خوراکی خاص یا حرمت احتکار در هر نوع طعامی دلالت دارند - نمی‌توانند اطلاق عام را تخصیص بزنند و بر آن مقدم شوند. در نتیجه، آنچه به‌عنوان حجت ظهور اقوی دارد، همان اطلاعات و عموماتی که در آن از احتکار به‌صورت مطلق و بی‌قید نهی شده است و روایاتی که در آن از مطلق طعام یا طعام‌های مخصوص نام برده شده است را صرفاً بایستی از باب تمثیل و بیان مصادیقی از مهم‌ترین احتیاجات جامعهٔ مسلمانان در عصر صدور روایت در نظر گرفت.

۱۰. ۲. خارجی یا حکومتی‌انگاری روایات انحصار

توجه به مقاصد شریعت را می‌توان از قراین تفکیک میان قضایای خارجی از حقیقه دانست. به نظر می‌رسد در مسئله محل بحث نیز اصطکاک روایات انحصار احتکار به اقلام خاص با اصل عدالت قرینه‌ای است که احتمال خارجی‌بودن این روایات را تقویت می‌کند. این برداشت از سوی برخی فقها تصریح شده است. شیخ مرتضی حائری در این باره می‌نویسد: «روایات دسته دوم {از روایات} به نحو قضیهٔ خارجی است، نه به نحو قضیهٔ حقیقه، یعنی امام یا پیامبر اگر روایات حصری دارند، برای بیان وضعیت خارجی است؛ یعنی گفته‌اند در خارج الآن آنچه احتکار می‌شود این چند چیز است.»^{۸۴}

در نگرشی همسو، یکی دیگر از فقیهان معاصر نیز چنین نگاشته است: «اگر گفته شود با این برداشت پس روایات حصرکننده را چگونه باید تفسیر کرد؟ در پاسخ باید گفت: در آن چند وجه محتمل است: اول اینکه قضیه، قضیهٔ خارجی باشد نه حقیقه، بدین بیان که عمدهٔ 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 یا مصرف آن‌ها آن‌قدر کم بوده که با احتکار آن‌ها رفتاری ای برای عموم مردم به وجود نمی‌آمده و زبانی به آن‌ها نمی‌رسیده است. به همین جهت روغن زیتون در کلام پیامبر (ص) آمده، ولی در روایت منقول از امیرالمؤمنین (ع)

همان گونه که گذشت، به نظر نگارنده صحت گزاره‌های مذکور متوقف بر آن نیست که شدت رفتاری و سختی حاصل از احتکار حتماً به حدّ اضطرار و اختلال نظام حیات انسانی برسد. همان گونه که مشاهده می‌شود این دو فقیه، روایات حاصره را به عنوان قضیه خارجی تحلیل کرده‌اند. اگرچه ایشان به مسئله عدالت و جایگاه آن در این تحلیل اشاره نمی‌کنند، اما به نظر می‌رسد می‌توان با توجه به پیامدهای انحصار جرم‌انگاری احتکار در اقلام خاص و مغایرت آن با عدالت کیفری، قرینه‌ای بر خارجیه بودن روایات مذکور یافت.

این تحلیل را می‌توان به گونه‌ای متفاوت و در قالب فقهی دیگری نیز ارائه کرد؛ بدین معنا که ناسازگاری روایات انحصار احتکار به اقلام خاص با عدالت کیفری و اقتصادی در کنار تغییرات وسیعی که در احتیاجات جوامع انسانی رخ داده است، ذهن فقیه را به این سو هدایت می‌کند که اساساً این گونه احادیث را نباید به عنوان روایات فقهی مشتمل بر احکام فرازمانی و فرامکانی تحلیل کرد؛ بلکه نصوص مذکور باید به عنوان احکام حکومتی تفسیر شوند که در آن شارع نه به عنوان یک قانونگذار، بلکه در قامت حاکم و مدیر جامعه اسلامی حکمی را بیان کرده است.

علاوه بر این، تفاوت‌هایی که در روایات حاصره وجود دارد نیز مؤید حکومتی بودن روایات مذکور است؛ مثل اینکه روغن زیتون در روایت پیامبر آمده است اما در حدیث امام علی (ع) وجود ندارد.^{۸۵} 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 کرده است.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار کوشیدیم تا به مسئله احتکار صرفاً از زاویه عدالت کیفری نگاه کنیم. آنچه ادعا شده آن است که فقیه باید در تفسیر نصوص، مقاصد شریعت را لحاظ کند؛ این مقاصد، ظهورساز و ظهورشکننده‌اند و می‌توانند در کنار سایر قرائن از راه تجمیع ظنون برای فقیه اطمینان و قرار تولید کنند. به دیگر بیان، از عدالت صرفاً به عنوان ابزار و قرینه در تفسیر نصوص شرعی بهره جستیم، نه اینکه با معیار عدالت، دلیل معتبری را کنار نهیم یا صدور روایاتی را تضعیف کنیم. در واقع، با لحاظ عدالت، نوعی جمع عرفی برقرار کردیم میان ادله‌ای که به ظاهر تعارض غیرمستقر

۸۵. منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ۱۰۵/۵.

۸۶. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۴۲۶/۱۷.

داشتند و ظهور مطلق در اطلاق را تقویت کردیم. در این روش، به سبب عدالت الغای 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 حرمت‌انگاری و مکروه‌انگاری، نظریهٔ حرمت احتکار ترجیح یابد. دربارهٔ گسترهٔ احتکار حرام نیز نظریهٔ تعمیم احتکار به همهٔ احتیاجات جامعهٔ انسانی بر نظریهٔ اختصاص احتکار به کالاهای معدود برتری یافت.

منابع

قرآن کریم

آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد. تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی. ۱۴۱۰ق.

ابراهیم پور لیاستانی، حسین. اهداف و مبانی مجازات در دو رویکرد حقوق جزا و آموزه‌های دینی. قم: بوستان کتاب، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه. ۱۳۸۷.

ابن ادریس، محمد بن احمد. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: مؤسسه نشر اسلامی. ۱۴۱۰ق.

ابن بابویه، محمد بن علی. کتاب من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه نشر اسلامی. ۱۴۰۴ق.

ابن حیون، نعمان بن محمد. دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحکام. قم: دار المعارف، آل البيت (ع) لإحياء التراث. ۱۳۸۵ق.

ابن زهره، حمزة بن علی. غنیة النزوع الی علمي الأصول و الفروع. قم: امام صادق (ع). ۱۴۱۷ق.

ابن فارس، احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الإعلام الإسلامی. ۱۴۰۴ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الفکر. چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.

ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم. الکافی فی الفقه. اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علی (ع) العامة. ۱۴۰۳ق.

اصفهان، ابوالحسن. وسیلة النجاة مع حواشی الامام الخمینی. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). ۱۴۲۲ق.

بحرانی، یوسف بن احمد. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: مؤسسه نشر اسلامی. ۱۴۰۵ق.

بیگی، جمال، امیر طاهر یوسف. «تناسب جرم و مجازات در سیاست جنایی ایران با رویکرد آموزه‌های توزیع کیفر»، حقوق ملل. ش ۶، ۱۳۹۵، ۲۴۸ تا ۲۲۵.

جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية. بیروت: دار العلم للملایین. چاپ اول، ۱۴۱۰ق.

حبیب‌زاده، محمدجعفر، هانیة هژبر الساداتی. «عدالت اجتماعی و عدالت کیفری؛ جدایی یا پیوند»، فصلنامه حقوق کیفری. دوره ۱۱، ش ۸، ۱۳۹۳، ۵۴ تا ۲۵.

حسینی عاملی، محمد جواد بن محمد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، قم، جامعه مدرسين فى حوره العلميه، ١٤١٩ق.

حر عاملی، محمد بن حسن. تفصيل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. بیروت: آل البيت (ع) لإحياء التراث. ١٤١٢ق.

خمينی، روح الله. تحرير الوسيلة. قم: دار العلم. بی تا.

خویی، ابوالقاسم. مبانی تکملة المنهاج. قم: مؤسسه احیاء آثار امام خویی. ١٤٢٢ق.

خویی، ابوالقاسم. مصباح الفقاهة. به تقرير محمد علی توحیدی. قم: انصاریان. ١٤١٧ق.

خویی، ابوالقاسم. موسوعة الامام الخویی. قم: مؤسسه احیاء آثار امام خویی. ١٤١٨ق.

دانش پژوه، مصطفی، قدرت الله خسروشاهی. فلسفه حقوق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ١٣٨٤.

روحانی، محمد صادق. منهاج الفقاهة. قم: انوار الهدی. ١٤٢٩ق.

زبیدی، محمد بن محمد مرتضی. تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفكر. ١٤١٤ق.

زراعت، محدثه. «ضمانت اجرای کیفری نقض اصول قانون اساسی»، پژوهشنامه حقوق کیفری. س ١٢، ش ٢٣،

١٤٠٠، ٥٣ تا ٧٤. ٢٢١٢٤/١٠/١٩٠٩. ١٦٣٥٦. ٢٠٢١. jol.2021.16356.1909/10/22124.7453

سبزواری نژاد، حجت. «جایگاه اصل تناسب جرم و مجازات در حقوق کیفری ایران و انگلستان»، دیدگاه های حقوق

قضایی، ش ٧٧، فروردین ١٣٩٦، ١٣٣ تا ١٦٤.

سیستانی، علی. منهاج الصالحین. قم: مکتبه آیه الله العظمی السید السیستانی. ١٤١٥ق.

شریف رضی، محمد بن حسین. نهج البلاغه. قم: نهج البلاغه. ١٤١٤ق.

شهید اول، محمد بن مکی. الدروس الشرعية في فقه الإمامية. قم: مؤسسه نشر اسلامي. ١٤١٧ق.

شهید ثانی، زین الدین بن علی. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. قم: جامعة النجف الدينية، مکتبه الداوری.

١٤١٠ق.

صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر. جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

١٤٠٤ق.

طباطبایی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: الأعلمی. ١٣٩٤.

طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو. ١٣٧٢.

طوسی، محمد بن حسن، النهایة في مجرد الفقه و الفتاوى، بیروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٠.

عباسی، مصطفی. «عدالت ترمیمی، دیدگاه نوین عدالت کیفری»، فصلنامه حقوق کیفری. دوره ٥، ش ٩، ١٣٨٢،

٨٥ تا ١٢٨.

عراقی، ضیاء الدین، نهایة الأفكار، قم، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسه النشر الإسلامي. ١٤١٧ق.

- علامه حلی، حسن بن یوسف. تذکرة الفقهاء. قم: آل البيت (ع) لإحياء التراث. ۱۴۱۴ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام. قم: مؤسسة نشر اسلامی. ۱۴۱۳ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. مختلف الشيعة في احكام الشريعة. قم: مؤسسة نشر اسلامی. ۱۴۱۳ق.
- علیان، عیسی، محمد فاکر میبیدی. «تناسب جرم و مجازات براساس آیات قصاص»، مطالعات تفسیری. س ۹، ش 36، ۱۳۹۷، ۴۶ تا ۶۹.
- علیدوست، ابوالقاسم. فقه و مصلحت. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ۱۳۹۵.
- فخرالمحققین، محمد بن حسن. ایضاح الفوائد في شرح اشکالات القواعد. قم: اسماعیلیان. ۱۳۸۷ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. العین. قم: دار الهجرة. ۱۴۰۹ق.
- فلچر، جورج پی. مفاهیم بنیادین حقوق کیفری. ترجمه سید مهدی سیدزاده ثانی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی. ۱۳۸۴.
- فیومی، احمد بن محمد. المصباح المنیر في غریب الشرح الكبير للرافعی. قم: دار الهجرة. ۱۴۱۴ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية. ۱۴۰۷ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول. بیروت: دار الکتب الإسلامية. ۱۴۱۵ق.
- محقق حلی، جعفر بن حسن. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام. قم: اسماعیلیان. چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- محقق داماد، مصطفی. تحلیل و بررسی احتکار از نظرگاه فقه اسلام. قم: اندیشه های نو در علوم اسلامی. ۱۳۶۲.
- مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. قم: اسماعیلیان. ۱۳۷۵.
- مغنیه، محمد جواد. فقه الإمام جعفر الصادق. قم: انصاریان. ۱۳۷۹.
- مفید، محمد بن محمد. المقنعة. قم: کنگره جهانی شیخ مفید. ۱۴۱۳ق.
- مکارم شیرازی، ناصر. الفتاوی الجديدة. قم: مدرسه امام علی (ع). چاپ دوم، ۱۳۸۵.
- مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع). ۱۳۹۳.
- منتظری، حسینعلی. مبانی فقهی حکومت اسلامی. ترجمه محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری. بی جا: کیهان. ۱۴۰۹ق.
- منتظری، حسینعلی. دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية. قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية. ۱۴۰۹ق.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی. مستند الشيعة في احكام الشريعة. قم: آل البيت (ع) لإحياء التراث. ۱۴۱۵ق.
- نوری، حسین بن محمد تقی. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: آل البيت (ع). ۱۴۰۸ق.
- وحید خراسانی، حسین. منهاج الصالحین. بی جا: بی نا. بی تا.

Qurān-i Karīm

‘Irāqī, *Žiyā’ al-Dīn. Nihāya al-Atkāf*. Qum: Jāmi‘ah al-Mudarrisin fī al-Ḥawzah al-‘Ilmiyah bi-Qum, Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī, 1996/1417.

‘Abbāsī, Muṣṭafā. “Adālat Tarmimī, Dīdgāh Nuvin ‘Adālat Kayfārī”. *Faṣlnāmah-yi Huqūq-i Kayfārī*, Durīh-yi 5. No. 9 (2003/1382): 85-128.

Abū al-Ṣalāḥ Ḥalabī, Taqī ibn Najm. *al-Kāfi fī al-Fiqh*. Isfahān: Maktaba al-Imām Amīr al-Mu‘minīn ‘Alī (AS) al-‘Āmah, 1983/1403.

Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāzim ibn Ḥusayn. *Durar al-Fawā'id fī al-Ḥāsiyah ‘alā al-Farā'id*. Tehran: Vizārat al-Thaqāfa wa al-Irshād al-Islāmī, 1990/1410.

‘Alidūst, Abū al-Qāsim. *Fiqh va Maṣliḥat*. Tehran: Sāzimān-i Intishārāt-i Pazhūhishgāh Farhang va Andishihi-yi Islāmī., 2017/1395.

‘Aliyān, ‘Isā, Muḥammad Fākir Miybudī. “Tanāsub Jurm va Mujāzāt bar Asās Āyāt Qiṣās”. *Muṭālī‘āt-i Tafsīrī*, yr. 9, no. 36 (2019/1397): 29-46.

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Mukhtalif al-Shī‘a fī al-Aḥkām al-Sharī‘a*. Qum: Mū‘assisah-yi Nashr Islāmī, 1993/1413.

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Qawā'id al-Aḥkām fī Ma'rifa al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Mū‘assisah Nashr Islāmī, 1993/1413.

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Tadhkara al-Fuqahā*. Qum: Āl al-Bayt(AS) Iḥyā’ al-Tūrāth, 1994/1414.

Bahrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. *al-Ḥadā'iq al-Nāḍira fī Aḥkām al-Itira Ṭāhira*. Qum: Mū‘assisah Nashr Islāmī, 1985/1405.

Biyygī, Jamāl, Amīr Ṭāhir Yūsuf. “Tanāsub Jurm va Mujāzāt dar Siyāsāt Jināyī Irān bā Rūykard Āmūzih-hā-yi Tawzī‘ Kiyfar”. *Huqūq Milāl*. no. 6 (2017/1395): 225-248.

Dānishpazhūh, Muṣṭafā, Quḍrat Allāh Khusrūshāhī. *Falsafah Huqūq*. Qum: Mū‘assisah-yi Āmūzish va Pazhūhish Imām Khumaynī, 2005/1384.

Fakhr al-Muḥaqqiqīn, Muḥammad ibn Ḥasan. *Idāḥ al-Fawā'id fī Sharḥ Ishkālāt al-Qawā'id*. Qum: Ismā‘iliyān, 1967/1387.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *al-‘Ayn*. Qum: Dār al-Hijrat, 1989/1409.

Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munir fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabir li-l-Rāfi‘i*. Qum: Dār al-

Hijrah, 1994/1414.

Fletcher, Georg P. *Mafāhīm Bunyādīn Huqūq-i Kayfarī. translated by Sayyid Mahdī Sayyidzādih thānī*. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences, 2006/1384.

Ḥabībzādih, Muḥammad Jaʿfar, Hānīyih Huzhabr al-Sādātī. "Adālat Ijtimaʿī va Adālat Kayfarī; Judāyī yā Piyyand". *Faṣlnāmah -yi Huqūq Kayfarī*. Durīh-yi 11, no. 8 (2015/1393): 25-54.

Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tafṣīl Wasāʾil al-Shiʿa ilā Taḥṣīl Masāʾil al-Shariʿa*. Beirut: Āl al-Bayt (AS) li-Ihyāʾ al-Tūrāth, 1992/1412.

Ḥusaynī ʿĀmulī, Muḥammad Jawād ibn Muḥammad. *Miftāḥ al-Karāmah fi Sharḥ Qawāʿid ʿAllāma*. Qum: Jāmiʿah al-Mudarrisīn fi Ḥawzah al-ʿIlmiyyah, 1998/1419.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qum: Mūʾassisah Nashr Islāmī, 1984/1404.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*. Qum: Maktab al-ʿIlām al-Islāmī, 1984/1404.

Ibn Ḥayyūn, Nuʿmān ibn Muḥammad. *Daʿāʾim al-Islām wa Dhikr al-Ḥalāl wa al-Ḥarām wa al-Qaḍāyā wa al-Aḥkām*. Qum: Dār al-Maʿārif, Āl al-Bayt(AS) Ihyāʾ al-Tūrāth, 2007/1385.

Ibn Idrīs, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Sarāʾir al-Ḥawī li-Taḥrīr al-Fatāwī*. Qum: Mūʾassisa Nashr Islāmī. 1990/1410.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār al-Fikr. Chāp-i Sivum, 1993/1414.

Ibn Zuhrah, Ḥamza ibn ʿAlī. *Ghunya al-Nuzūʿ ilā ʿIlmī al-Uṣūl wa al-Furūʿ*. Qum: Imām Ṣādiq (AS). 1996/1417.

Ibrāhimpūr Layālistānī, Ḥusayn. *Ahdāf va Mabānī Mujāzāt dar Dū Rūykard Huqūq Jazā va Āmūzih-hā-yi Dīmī*. Qum: Būstān Kitāb, Daftar-i Tablighāt-i Islāmī Ḥawzah-yi ʿIlmiyyah, 2009/1387.

Isfahānī, Abū al-Ḥasan. *al-Wasīlah al-Najāt maʿa Ḥawāshī al-Imām al-Khumaynī*. Qum: Mūʾassisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī, 2001/1422.

Jawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ ʿArabiya*. Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn, Chāp-i Awwal, 1989/1410.

Khūʾī, Abū al-Qāsim. *Mabānī Takmilat al-Minhāj*. Qum: Mūʾassisa Āṣār-i Imām Khūʾī, 2001/1422.

Khūʾī, Abū al-Qāsim. *Mawsūʿat al-Imām al-Khūʾī*. Qum: Mūʾassisa Ihyāʾ Āṣār al-Imām al-Khūʾī, 1997/1418.

Khūʾī, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Faqāhah*. bi Taqrīr Muḥammad ʿAlī Tawḥīdī, Qum: Anṣāriyān, 1996/1417.

- Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Tahrīr al-Wasīlah*. Qum: Dār al-‘Ilm, s.d.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1987/1407.
- Majlisi, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Mar‘āt al-Uqūl fī Sharḥ Akhbār Al al-Rasūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1995/1415.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *al-Fatāwā al-Jadīda*. Qum: Madrisah-yi Imām ‘Alī (AS), Chāp-i Duwwum, 2007/1385.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Qum: Madrisah-yi Imām ‘Alī ibn Abī Ṭālib (AS), 2015/1393.
- Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Muqni‘a*. Qum: Kungirah-yi Jahānī Shaykh Mufid, 1993/1413.
- Mughniyah, Muḥammad Javād. *Fiqh al-Imām al-Ṣādiq (AS)*. Qum: Anṣāriyān, 1960/1379.
- Muḥaqqiq Dāmād, Muṣṭafā. *Tahliḥ va Barrisi Ihtikār az Nazargāh Fiqh Islām*. Qum: Andishih-hā-yi Nū dar ‘Ulūm Islāmī, 1984/1362.
- Muḥaqqiq Ḥillī. Ja‘far ibn Ḥasan. *Sharā‘i‘ al-Islām fī Masā’il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Ismā‘iliyān, Chāp-i Duwwum, 1988/1408.
- Muntazirī, Ḥusayn ‘Alī. *Mabānī Fiqhi Hukumat Islāmī. translated by Maḥmūd Ṣalavātī va Abū al-Faḍl Shakūrī*, s.l. Kiyhān, 1989/1409.
- Muntazirī. Ḥusayn ‘Alī. *Dirāsāt fī Walāya al-Fiqhiya wa Fiqh al-Dawla al-Islāmiyya*. Qum: Markaz al-‘Ālamī li-l-Dirāsāt al-Islāmiyya, 1989/1409.
- Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Ismā‘iliyān, 1997/1375.
- Narāqī, Aḥmad ibn Muḥammad Mahdī. *Mustanad al-Shi‘a fī Ahkām al-Shari‘a*. Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Ihyā’ al-Tūrāth, 1995/1415.
- Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī. *Mustadrak al-Wasā’il wa Mustanbaṭ al-Masā’il*. Qum: Āl al-Bayt(AS), 1988/1408.
- Rūḥānī, Muḥammad Ṣādiq. *Minhāj al-Faqāha*. Qum: Anwār al-Hudā. 2008/1429.
- Sabzavārīnizhād, Ḥujat. "Jāyghā Aṣl Tanāsub Jurm va Mujāzāt dar Ḥuqūq-i Kayfarī Irān va Ingilistān". *Didgāh-hā-yi Huqūq Qaḍāyī*, no. 77 (Farvardīn 2018/1396): 133-164.
- Ṣāhib Jawāhir, Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharāy‘ al-Islām*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1984/1404.
- Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *al-Durūs al-Sharīyah fī Fiqh al-Imāmiya*. Qum: Mū‘assisah Nashr

Islāmī, 1996/1417.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn 'Alī. *al-Rawḍa al-Bahiya fī Sharḥ al-Lum'a al-Dimashqīya*. Qum: Jāmi'ah al-Najaf al-Dīniya, Maktaba al-Dāwarī, 1990/1410.

Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Nahj al-Balāghah*. Qum: Nahj al-Balāghah, 1993/1414.

Sistānī, 'Alī. *Minhāj al-Ṣāliḥīn*. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-'Uzmā al-Sayyid al-Sistānī, 1995/1415.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū, 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: al-A'lamī, 2016/1394.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Nihāya fī Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatāwā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1980/1400.

Waḥīd Khurāsānī, Ḥusayn. *Minhāj al-Ṣāliḥīn*. S.l. s.n. s.d.

Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad Murtaḍā. *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Beirut: Dār al-Fikr. 1993/1414.

Zirā'at, Muḥadīṣih. "Zīmānat Ijrāyī Kayfarī Naqz Uṣūl Qānūn-i Asāsi". *Pazhūhishnāmah-yi Huqūq Kayfarī*, yr. 12, no. 23 (2022/1400): 53-74.