

Abstract

The innate and instinctive interest of people in owning achievements and what meets their needs in various fields has led humans to recognize the principle of ownership for a long time. Celestial religions, including Islamic law as the last divine religion, have also signed and affirmed the respect of private property. Islam not only gives people control over their property and gives them various possessions in their property, but also forbids the interference of others in the property of individuals except with their full consent, however, because the ruling body is in charge of the affairs of society and responsible for performing public services and administering justice in society and laying the groundwork for the exercise of individual property. This principle has some limitations and has caused the owner to allow the ruling body in some cases to expropriate in order to exercise social interests. Restrictions on the private property of individuals by the governing bodies can be examined within the framework of the two criteria of "expediency and necessity". Accordingly, the present study seeks to investigate the role of expediency and necessity in the preference of a kind of social ownership over personal property. The results of the study indicate that the need to maintain social order and in the highest horizon of social justice requires that the rule of society, in the interests of expediency, to impose restrictions on the ownership of individuals and social groups so that everyone can in the shadow of the rule of law and its implementation, to benefit from the benefits and benefits defined for them, and the restrictions should be managed in proportion to the extent of benefit to individuals and groups.

key words:Expediency, necessity, ownership, sovereignty.

نقش مصلحت و ضرورت در ترجیح مالکیت نوعی اجتماعی بر مالکیت شخصی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۱۴

داود یزدانی کچوئی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۲۳

محمدرضا شیرازی^۲**چکیده**

علاقه ذاتی و غریزی آدمیان به مالکیت بر دستاوردها و آنچه که احتیاجات آنها را در زمینه‌های مختلف برطرف می‌سازد باعث شده است تا انسان‌ها از دیرباز اصل مالکیت را به رسمیت بشناسند. ادیان آسمانی، از جمله شریعت اسلام به عنوان آخرین دین الهی نیز محترم بودن مالکیت خصوصی را امضا و تأیید کرده است. اسلام نه تنها مردم را بر اموالشان مسلط دانسته و به آنها اختیار تصرفات گوناگون در ملکشان را داده، بلکه دخالت دیگران در ملک اشخاص را جز با رضایت کامل آنها ممنوع ساخته است، با این حال از آنجا که دستگاه حاکم متولی اداره امور جامعه و مسئول انجام خدمات عمومی و اجرای عدالت در جامعه و زمینه ساز اعمال مالکیت اشخاص می‌باشد. این اصل با محدودیت‌هایی مواجه شده و موجب شده که مالک به دستگاه حاکم در مواردی اجازه سلب مالکیت را راستای اعمال مصالح اجتماعی بدهد. محدودیت‌هایی که بر مالکیت خصوصی افراد از سوی دستگاه‌های حاکم اعمال می‌شود، در چارچوب دو معیار «مصلحت و ضرورت» قابل بررسی است. بر این اساس پژوهش حاضر به دنبال بررسی نقش مصلحت و ضرورت در ترجیح مالکیت نوعی اجتماعی بر مالکیت شخصی می‌باشد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که ضرورت حفظ نظم و نظام اجتماعی و در افقی برتر برقراری عدالت اجتماعی ایجاب می‌کند که توسط حاکمیت جامعه، در راستای مصلحت، برای مالکیت اشخاص و گروه‌های اجتماعی محدودیت‌هایی اعمال شود تا همگان بتوانند در سایه حاکمیت قانون و اجرای آن، از مزایا و منافع که برای آنها تعریف شده، بهره‌مند شوند و محدودیت‌ها به تناسب میزان بهره‌مندی افراد و گروه‌ها مدیریت شود.

واژگان کلیدی: مصلحت، ضرورت، مالکیت، حاکمیت.

^۱ دانشجوی دکتری گروه الهیات فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
^۲ استاد گروه الهیات فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

صدور احکام حکومتی بر مبنای ضرورت و رعایت مصلحت عامه، تا پیش از مواجهه نظام جمهوری اسلامی ایران، با مشکلات فراوان در راستای قانونگذاری و اجرا، در فقه مدون شیعه، کاربرد چندانی نداشت. دوری فقه از حکومت و اداره آن، از مهمترین عوامل در مهجور و متروک بودن مباحث حکومتی و اجتماعی در فقه شیعه است پس از پیروزی انقلاب به تدریج روشن شد که فقها در ابعاد اجتماعی و سیاسی، اهتمام بیشتری باید مبذول دارند. با این وجود، صرف عنوان ضرورت نمی تواندست پا سخگویی مشروعیتی باشد که دولت برای اعمال حاکمیت خود و اداره جامعه به آن نیازمند است. از همین رو موضوع مصلحت در کنار ضرورت مورد توجه جدی قرار گرفت در این مسیر، هنگامی که واگذاری تشخیص ضرورتها به مجلس شورای اسلامی، نتوانست اختلافات ممتد این مجلس با شورای نگهبان در تصویب قوانین را فرو کاهد، اندیشه تشخیص مصالح و توجه به مصلحت نظام به عنوان عنصری که حتی فراتر از چارچوب احکام فرعی راهگشا است، هر روز آشکارتر می شد. که این روند در نهایت به تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام انجامید و طبق اصل ۱۱۲ قانون اساسی مشروعیت قانونی پیدا کرد. چگونگی پا سخگویی قوانین و احکام ثابت به نیازهای متغیر زندگی بشر از بنیادی ترین مسائلی است که متفکران و مصلحان در حکومت دینی، با آن مواجه هستند گر چه این مسئله اختصاص به نظام های سیاسی مبتنی بر اندیشه دینی ندارد، اما تاکید ویژه بر حاکمیت دین محور است؛ زیرا سایر مکتب های حقوقی کمتر مایل هستند خود را درگیر این چالش نظری در حوزه فلسفه حقوق کنند. آنان، به رغم اینکه طبیعت قانون را مقتضی استحکام و دوام می دانند، لزومی بر اصرار به مقرراتی که خود وضع کرده اند نمی بینند. و آن را پدیده ای بشری و فاقد تقدس می دانند که دلیلی برای پافشاری بر حفظ آن وجود ندارد و به مجرد تغییر اوضاع و احوال می توان آن را تغییر داد. اما نظام حقوق اسلامی که از سویی خود را جهان گستر و زمان شمول می داند و داعیه حاکمیت و پا سخگویی به نیازهای هر فرد، در هر مکان و در هر زمان دارد و از سوی دیگر، مقررات خود را آسمانی، مقدس و جاودانه می داند و حکم به غیر آن را کفر، فسق و ظلم می شمارد، نمی تواند به پاک کردن صورت مسئله رضایت دهد.

معیارهای تحدید مالکیت

در زمینه محدودیت ها، کمتر معیارهای دقیقی به دست می آید اما معیارهای اصلی را می توانیم «ضرورت» و «مصلحت» با قید موقت، فعلیت و عمومی بودن بیان نماییم بنابراین متناسب با دو عنصر «ضرورت» و «مصلحت» در راستای صیانت از «منافع شخصی و اجتماعی» محدودیت هایی بر مالکیت خصوصی اعمال می گردد.

۱- ضرورت

لغت شناسان «ضرورت» را به معنی نیازمندی، تنگدستی و ناچاری دانسته اند (انطوان، ۱۳۸۴، ۳۶) و صاحب القاموس الفقهی آن را مشقت و سختی و حاجتی که گریزی از آن نیست معنا کرده است. (سعدی: ۱۴۰۸ ق، ۲۲۳)

فقیه بزرگ شیعه صاحب کتاب «رسائل الشریف المرتضی» با همین نگاه ضرورت را عملی دانسته که تخلص و رهایی از آن امکان پذیر نیست. (سید مرتضی، ۱۴۰۵ ق، ۲/۲۷۵) و از نظر نویسنده «ترمینولوژی حقوق»، «ضرورت، عذری است که به موجب آن ارتکاب پاره ای از امور ممنوعه مجاز است مانند کسی که گرسنه و در شرف هلاک است که می تواند از مال غیر بدون اذن او به قدر سدّ جوع بردارد و سپس عوضش را بدهد).

ضرورت در اصطلاح فقه؛ عذری است که به موجب آن ارتکاب پاره ای از امور ممنوعه مجاز است. (همو) ضرورت یکی از عناوین ثانویه در فقه شیعه است که به خاطر آن حکم اولیه برداشته می شود مبتنی بر این قاعده ی فقهی، شارع به هنگام وجود ضرورت، مکلفان را مجاز ساخته تا از احکام عادی و مسلم شرعی در حد ضرورت تخطی کنند و به سبب ناپدید شدن حکم شرعی در این گونه موارد مؤاخذه نشوند. (فرزانه، ۱۳۹۱، ۳۱، ۹ و ۳۳) یکی از مبانی شرعی که به دولت اسلامی اجازه می دهد در صورت لزوم و نیاز به سلب مالکیت دست یازد، قاعده ی فقهی «الضرورات تبيح المحظورات» است. (بهرامی احمدی، ۱۳۸۹، ۱۷۳/۱)

بر اساس مفاد قاعده ضرورت در مواقع ضروری، دولت اسلامی مجاز است در راستای رفع ضرورت پیش آمده مالکیت خصوصی افراد را نادیده بگیرد و به سلب آن اقدام کند. معیار محدود کننده «ضرورت» را بیشتر می توان در مورد مصوبات مجلس شورای اسلامی و در موضوعاتی مانند زمین (مرکز تحقیقات شورای نگهبان، ۱۳۹۰، ۹۲/۱۳)، معادن و آب دنبال کرد.

۱-۱- قاعده ضرورت

عبارت های «الضرورات تبيح المحظورات»، «رفع ما الضطروا إليه» و «کل حرام مضطر اليه، فهو حلال» (هاشمی شاهرودی، ۱۵۲/۹) عبارت «الضرورات تبيح المحظورات» جزو نصوص شرعی نیست و از مفهوم آیات و روایاتی که مکلفان را در هنگام ضرورت و ناچاری مجاز به ترک واجب و یا ارتکاب حرام دانسته اند اصطیاد گردیده است.

با توجه به حدیث نبوی رفع که فرمودند: «از امت من مسئولیت نه چیز برداشته شده است: خطا، فراموشی، آنچه به آن اکراه می شوند، آنچه در توانشان نیست. چیزی که نمی دانند، آنچه به آن مضطر می شوند، حسد، فال بد زدن، تفکر و سوسه آلود در آفرینش، مادامی که بر زبان نیاوردند» (صدوق، ۱۳۶۲، ۴۱۷) می توان گفت: مفهوم قاعده ی اضطرار و فرمایش پیامبر گرامی (ص) در حدیث رفع، این است که حکم شرعی آنچه که یک مسلمان در هنگام اضطرار ناچار به انجام آن می شود برداشته می شود و برای مرتکب فعل حرام در چنین مواقعی گناه اخروی و کیفر دنیوی وجود نخواهد داشت. لکن در صورتی که اقدام اضطراری او منتهی به تلف و خسارت مالی نسبت به دیگری شده باشد طبق دیگر اصول و قواعد مسلم شرعی مانند «من اتلف مال الغير فهو له ضامن» باید جبران نماید.

چنان که امام خمینی^(ره) می فرماید: «اگر کسی به خوردن مال دیگری برای سد رمق و حفظ جانش اضطرار پیدا کند و صاحب مال هم حاضر باشد و خودش هم به آن غذا اضطرار داشته باشد واجب نیست که به شخص مضطر دیگری بذل نماید و اگر خودش به آن نیاز ضروری نداشته باشد باید به او بذل کند و اگر پول آن را خواست چنانچه مضطر، داشته باشد باید بپردازد و در غیر این صورت به ذمه ی او خواهد بود و اگر صاحب غذا حاضر نبود، مضطر می تواند به مقدار سد رمق و ضرورت از مال او بخورد و بهای آن را به گردن بگیرد.» (موسوی خمینی، ۱۳۶۰، ۱۷۱/۲)

عبارت دیگری که برخی از فقها و محققان برای قاعده اضطرار به کار برده اند جمله ی «کل حرام مضطر اليه فهو حلال» می باشد که در واقع بیان دیگری از «رفع ما اضطرروا إليه» می باشد و معنا و مفهوم آن این است که در مورد اضطرار تکلیف از انسان برداشته می شود.

این قاعده بر دیگر قواعد فقهی، حکومت دارد و با پیدا شدن اضطرار احکام قبلی رفع و انجام فعل برای

مکلف مباح می‌گردد. امام خمینی^(ره) در باب حکومت مفاد حدیث رفع بر ادله سایر احکام می‌فرماید: « اگر چه نسبت میان هر یک از ادله یا بیشتر عناوین حدیث رفع، عموم و خصوص من وجه است در عین حال نسبت سنجی نمی‌شود، زیرا حدیث رفع بر دیگر دلیل‌ها حاکم است.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ۴۵/۲) حاکمیت حدیث رفع و قاعده ی ضرورت بر دیگر ادله را می‌توان به روشنی در قطع نکردن دست دزد مواد غذایی در سال قحطی مشاهده کرد زیرا با آنکه به نص صریح قرآن باید دست مرد و زن دزد را قطع کرد. (مائده / ۳۸) لکن چنانچه در قحط سالی و کمبود غذا با شد و دزد، مواد غذایی دزدیده با شد به حکم حدیث رفع، دستش قطع نمی‌شود. بنابراین شارع از روی امتنان به هنگام وجود اضطرار، مکلفان را مجاز ساخته تا از احکام عادی و مسلّم شرعی در حد ضرورت تخلف کنند و به خاطر نادیده گرفتن حکم شرع در این گونه موارد مؤاخذه و عقاب نگردند.

۲-۱- ادله اعتبار قاعده ضرورت

ادله‌ای که بر اعتبار قاعده دلالت می‌کنند، ذیل چهار عنوان می‌آید:

۱-۲-۱- کتاب

در قرآن مجید آیه‌هایی وجود دارد که به وضع تکلیف در حال اضطرار دلالت می‌کنند. این آیه‌ها، محرّمات را بر شخص مضطرّ تجویز می‌کنند. برخی از این آیه‌ها، در مواردی خاص وارد شده‌اند و برخی نیز مجرای عام دارند. این آیه‌ها عبارتند از:

۱- «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَالْحَمَّ الْخَنِزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لَعْنِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» یعنی خداوند تنها (گوشت) مردار و خون و گوشت خوک و آنچه نام غیر خدا به هنگام ذبح بر آن گفته شود را بر شما حرام کرده است (ولی) آن کس که (به خوردن اینها) ناچار شود در حالی که ستمگر و متجاوز نباشد، گناهی بر او نیست. (بقره / ۱۷۳)

البته، با توجه به دو قیدی که در آیه وجود دارد، موضوع (مضطر) از دو جهت مقید شده است. «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ»؛ مفهوم آن این است که ارتکاب حرام برای «باغی» و «عادی» جایز نیست.

تفسیرهای به ظاهر متفاوت از این دو قید (باغ و عاد) در روایتها و کتابهای تفسیری فقهی آمده است. (نجفی: ۱۳۶۲ ش، ۳۶ / ۴۲۸) در واقع، این دو با یکدیگر تضاد دارند بلکه ممکن است با هم در مفهوم آیه جمع باشند و این معانی از قبیل بیان مصداق باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۰، ۱ / ۴۳۵) که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

برای اینکه اضطرار بهانه برای زیاده روی در خوردن غذای حرام نشود، آیه با دو کلمه «غیر باغ» و «لاعاد» می‌فرماید، این اجازه تنها برای کسانی است که از خوردن این محرّمات خواهان لذت نباشند و از مقداری که برای نجات از مرگ ضروری است تجاوز نکنند. «باغ» و «عاد» در اصل باغی و عادی بوده است. «باغی» از ماده «بغی» به معنی طلب کردن است و در این جا منظور طلب کردن لذت است و «عادی» به معنی تجاوز می‌باشد؛ یعنی متجاوز از حد ضرورت. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ۲/ ۸۶؛ طبرسی، ۱۳۸۴، ۱ / ۲۵۷)

در حدیثی از امام نهم^(ع) آمده است: «منظور از «عادی» سارق است و منظور از «باغی» کسی است که به دنبال صید (از روی تفریح نه از روی نیاز) می‌رود. آنها حق ندارند گوشت میته بخورند و برای آنها حرام است. (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ۱۶ / ۴۷۹؛ الحویزی، ۱۴۱۵ق، ۱ / ۱۵۵) بنابراین در صورتی حرمت و عقاب برداشته می‌شود که سبب اضطرار ستم و تجاوز نباشد. (طباطبایی، ۱۳۷۷، ۱ / ۴۳۵)

۲- آیه ۳ سوره مائده پس از بیان دسته‌ای از محرّمات می‌فرماید: «... فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ»

لِإِنَّكُمْ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ؛ یعنی، کسانی که به هنگام گرسنگی به خوردن محرّمات مذکور — ناگزیر گردند بدون آن که متمایل به گناه باشند — خوردن آن برای آنها حلال است، زیرا خداوند آمرزنده و مهربان است. ذیل آیه حکم و قاعده کلی صورت اضطرار، و اینکه اضطرار سبب جواز انجام آنهاست، آمده است؛ با این قید که اباحه محرّمات مذکور محدود است به مقداری که اضطرار مرتفع شود و درد گر سبب تسکین یابد. به این شرط که مضطر تمایل به گناه نداشته باشد. (همو)

۳ — «وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ»؛ (انعام / ۱۱۹) یعنی، چرا از چیزهایی نمی خورید که اسم خدا بر آنها برده شده است درحالی که (خداوند) آنچه را بر شما حرام بوده بیان کرده است، مگر اینکه ناچار باشید. (طباطبایی، ۱۳۷۷، ۷ / ۳۵۲؛ الطبرسی، ۱۳۸۴، ۳ / ۳۷۵) این آیه در مورد خاص وارد نشده است، بلکه پس از اینکه می گوید همه حرام ها به تفصیل برای شما بیان شده است، می فرماید: «مگر آنچه بدان ناگزیر باشید» آیه به طور صریح دلالت می کند که در صورت اضطرار حرام ها، حلال است.

ویژگی آیه این است که بعد از اینکه می فرماید: «قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ» (همه حرام ها برای شما تبیین شده است)، می فرماید: «إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ» (مگر آنچه بدان ناگزیر باشید) کلمه «ما» موصول به کار رفته که معنای آن عام است و این کلمه، هم در مستثنی منه و هم در مستثنی، به کار رفته است. بنابراین آیه عام است و بعد از بیان حرام خاصی نیامده است. پس در آیه مستثنی منه همه محرّماتی است که از طرف شارع بیان شده است و مستثنی نیز جواز ارتکاب هر حرامی است که مکلف به آن ناگزیر شده است. پس آیه بر اصل قاعده دلالت دارد. و در تفسیر آیات ضرورت این چنین گفته شده است: خداوند متعال در این آیات ضرورت را بیان کرده است، در بعضی از این آیات حکم اباحه را در صورت وجود ضرورت به طور مطلق بیان کرده است. بدون این که به شرطی یا و صفتی مقید کند. مانند آیه «وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ» مدلول آیه این است که، در هر حالی از حالات با وجود ضرورت، اباحه وجود دارد. (الحصاص، ۱۴۱۵ق، ۱ / ۱۴۷)

۴ — «... وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»؛ و در دین کار شاقی بر شما نگذارد. مفسران در ذیل آیه مطالبی آورده اند که نشان می دهد آیه بر اصل قاعده دلالت دارد.

زمخشری می گوید: «فسح بأنواع الرخص»؛ یعنی، فرصتی برای انواع جوازهاست. (الزمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳ / ۱۷۳) همچنین، گفته شده است: «یعنی الرخص عند الضرورات كالتقصير والتيمم و أكل الميتة» یعنی، آیه بر جوازهها هنگام ضرورتها دلالت می کند، مانند نماز قصر و تیمم و خوردن مردار. (طبرسی، ۱۳۸۴، ۷ / ۹۷) در المیزان آمده است: «سواء كان حرجاً في أصل الحكم أو حرجاً طارئاً عليه اتفاقاً فهي شريعة سهلة سمحة»؛ یعنی، مساوی است که اساساً حکم حرجی باشد یا حرجی باشد که اتفاقاً بر حکم عارض شده باشد. بنابراین شریعت، شریعت آسان با اغماض است. (طباطبایی، ۱۳۷۷ش، ۱۴ / ۴۱۲)

بنابراین، آیه شریفه ویژگی هایی دارد:

— در مورد خاص نازل نشده است، بلکه همه حرام ها که اجتناب از آنها موجب عسر و حرج باشد به وسیله آن نفی شده است.

— آیه های قبلی در مورد محرّمات بود، ولی این آیه ترک واجب را نیز درحالت اضطرار تجویز می کند، زیرا ملاک، وجود حرج و مشقت است، خواه منشأ آن ترک حرام باشد یا وجوب انجام واجب. بنابراین، در حال

اضطرار، که ترک حرام یا انجام واجب موجب عسر و حرج است، با آیه نفی شده است. مواردی در ذیل می‌آید که وجوب انجام واجب مشقت دارد و مکلف مضطر به ترک است، مانند حکم وضو با آب سرد در زمستان که مستلزم حرج و مشقت شدید باشد، به موجب این آیه برداشته می‌شود روزه از پیر مرد و پیرزن که به علت مشقت شدید نتواند آن را تحمل کنند و یا تحمل برای آنان سخت باشد، برداشته شده است. پس این آیه در جمیع موارد (محرمات و واجبات) کاربرد دارد.

۲-۱-۲- سنت

از جمله مهم ترین و عمومی ترین ادله‌ای که بر اعتبار قاعده اضطرار دلالت دارد، روایت هاست، و آنها به قرار ذیل هستند:

۱- حدیث رفع: امام صادق (ع) می‌فرماید: رسول خدا (ص) فرموده است: «رفع من امتی تسعه... و ما اضطرّوا الیه...»؛ یعنی، از امت من نه چیز برداشته شده است... و آنچه بدان ناچارند... (ابن بابویه، ۱۳۷۷، ۴۵۸؛ ابن بابویه، ۱۳۸۸، ۳۵۳)

مطابق این حدیث، در همه موارد اضطرار، که رفع تکلیف در آن امتنایی باشد، تکلیف برداشته می‌شود. بنابراین، قاعده اضطرار در جمیع احکام (محرمات و واجبات) جریان دارد.

۲- «لیس شیء مما حرم الله إلا و قد أحله لمن اضطرّ الیه»؛ یعنی، هیچ حرامی نیست مگر آنکه خداوند آن را در حال اضطرار حلال کرده است. (حر العاملی، ۱۴۱۶ق، ۴ / ۶۹۰)

این عبارتی است که امام علی (ع) به دو سؤال در باب قیام نماز بیان فرموده اند در این عبارت کلمه «شیء مما» نکره در سیاق نفی است که بر عموم دلالت دارد و شامل تمامی محرمات می‌شود. بنابراین، دلالت حدیث تمام است و بر اعتبار قاعده اضطرار دلالت می‌کند و اضطرار را در محرمات و ترک واجبات رافع مسئولیت می‌داند.

۳- خبر مفضل که از امام صادق (ع) نقل می‌کند، در این روایت طولانی آمده است: «... و علم ما یضرهم فنهأ هم عنه و حرّمه علیهم ثم أباحه لهم مضطراً...»؛ یعنی، خداوند آنچه را که بر بندگانش مضر است می‌داند، به همین جهت بندگان خود را از آن نهی فرموده و آن را بر آنان حرام کرده است و سپس بر کسانی که مضطر باشند مباح کرده است. (همان، ۱۶ / ۳۷۶)

با اینکه فقط چهار مورد (شراب، گوشت مردار، خون و گوشت خوک) سؤال شده است ولی امام (ع) با کبرای کلی جواب داده است: هر چیزی که برای انسان مضر است خداوند آن را حرام کرده است، ولی بر مضطر آنچه به خاطر ضرر حرام است به خاطر اضطرار مباح کرده است. این حدیث نیز بر قاعده فقهی اضطرار دلالت دارد و با اطلاقی که حدیث دارد تمامی محرمات را در بر می‌گیرد.

۴- روایتی که در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) آمده است: «قال الله سبحانه: فمن اضطرّ الی شیء من هذه المحرمات... إن الله غفور رحیم ستّار لعیوبکم ایها المؤمنون، رحیم بکم حین أباح لکم فی الضروره ما حرّمه فی الرخاء»؛ یعنی، پس کسی که به چیزی از این محرمات اضطرار پیدا کند... ای مومنان حتماً خدا آمرزنده مهربان، پوشاننده عیوب شماست، با شما مهربان است از این جهت که در هنگام ضرورت بر شما مباح کرده است همان چیزی که در آسایش حرام کرده است. (الامام العسکری، بی تا، ۵۸۵ و ۵۸۶)

در این روایت، کلمه «ما» موصول به کار رفته است که معنای آن عام است. بنابراین، چنان که بعضی از فقها فرموده اند: با اضطرار، هر خوردنی و آشامیدنی حرام، مباح می‌شود. پس نه تنها خوردنی و آشامیدنی که

خوردن و آشامیدن آن حرام است حلال می گردد، بلکه مال غیر هم حلال می شود. همچنین، با اضطراب به خوردن و آشامیدن همه کارهای حرامی که این دو بر آنها متوقف است، مباح می شود. به عنوان مثال، اگر رفع اضطراب مترتب بر نوشیدن شراب یا ترک نماز یا تمکین بضع و ... باشد این کارها مباح می شود. (نراقی، ۱۴۱۹ق، ۱۵/۳۲)

۲-۱-۳- اجماع

به اجماع نیز بر اعتبار قاعده اضطراب استدلال شده است و گفته اند: «اختلافی نیست که در صورت ضرورت، خوردن حرام جایز است بلکه اجماعی است. (نجفی، ۱۳۶۲، ۳۶ / ۴۲۴) ولی از آنجا که امامیه برای اجماع نقش کاشفیت قائل است، چنانچه برای رأی اجماع کنندگان دلیل ظاهری وجود نداشته باشد، کشف قطعی می شود که اجماع کنندگان حکم را از معصوم تلقی کرده اند به تعبیر دیگر، امامیه اجماع را محقق سنت می دانند. اما اگر دلیل اجماع کنندگان روایت ها باشد، احتمال دارد پس از اطلاع از آیه ها و روایت ها اجماع کرده باشند. در این صورت، این اجماع اصطلاحی اصولی نیست، بلکه اجماع مدرکی است که مردود است؛ چرا که در آن صورت به مدرک و مستند مراجعه می کنند. بنابراین، با وجود آیه ها و روایت های مذکور، استدلال به اجماع بر حجیت قاعده اضطراب اعتباری ندارد.

۲-۱-۴- عقل

بعضی از فقها قاعده اضطراب را با عقل اثبات کرده اند، از جمله: «دلیل، عقل و بعضی از عمومات است» (الاردبیلی، ۱۴۱۶ ق، ۱۱ / ۳۱۳) یا در مقام استدلال بر وجوب خوردن از حرام بر مضطر، فرموده اند: «لأن دفع المضار واجب عقلاً»؛ یعنی، برای این که دفع زیان و خسارت به حکم عقل واجب است، البته، عقل به وجوب دفع هر زیانی حکم نمی کند؛ به همان جهت، زیانی که کم باشد و تحمل آن آسان یا در تحمل آن غرض عقلایی باشد، به حکم عقل دفع آن واجب نیست؛ ولی اگر زیانی مورد اهتمام عقلاً باشد و در تحمل آن غرض عقلایی نباشد، تحمل آن به حکم عقل قبیح است. (مومن قمی، ۱۴۱۵ق، ۵۲)

توضیح این مطلب ضرورت دارد که، اضطراب از مصادیق باب تراحم است. تراحم در اصطلاح اصول فقه در جایی است که دو حکم برای یکدیگر مزاحمتی ایجاد کنند به طوری که نتوان به هر دو عمل کرد. (مشکینی، ۱۳۴۸، ۱۰۵)

مثلاً اگر نجات فردی متوقف بر ارتکاب حرام باشد، مانند اینکه شخصی به خوردن میته مضطر شود، در اینجا دوران امر بین دو محذور است وجوب حفظ جان و حرمت ارتکاب حرام که مفسده ترک یکی کمتر از دیگری است، زیرا یک ضرورت جانی با یک ضرورت غیر جانی تراحم پیدا می کند که در اینجا عقل حکم می کند که: اهم را باید مقدم داشت و تخطی از این حکم، قبح عقلی دارد. بنابراین، ارتکاب حرام (خوردن میته) به منظور حفظ مصلحت بزرگتر (حفظ جان)، لازم است؛ زیرا ارتکاب بسیاری از محرّمات در مقایسه با ارزش جان اهمّیّت کمتری دارند. بنابراین، هر گاه کسی به خاطر درمان و یا مانند آن ناچار به انجام حرام شود و یا مضطر بر ترک واجب شود، به حکم عقل جایز است؛ و مطابق قاعده ملازمه بین حکم و عقل مستقل و شرع، حکم شرعی نیز ثابت می شود. ویژگی این دلیل این است که اضطراب ترک واجبات را نیز شامل می شود، چون ملاک حکم عقل در هر دو مورد وجود دارد.

۲-۱-۵- روش عقلا

عقلا با هر مذهبی که دارند رافعیت اضطراب را پذیرفته اند و در قانون نویسی، موارد استثنا را که از جمله

اضطرار است پیش بینی و با آوردن تبصره، موارد اضطرار را استثنا می‌کنند. و اگر شخصی از روی اضطرار، در عمل، پیروی از قانونی را ترک کند، او را سرزنش و مجازات نمی‌کنند. شارع مقدس این روش را نه تنها ردع و منع نکرده، بلکه با آیه‌ها و روایت‌ها آن را تأیید کرده است.

۲-۱-۶- ادله دیگر

به فرموده بعضی از فقها، ادله دیگری که بر اعتبار قاعده اضطرار دلالت می‌کنند، عبارتند از: «ادله قاعده نفی ضرر و ادله قاعده نفی حرج و ادله یسر و ادله تقیه و همچنین قاعده ای کلی که در بعضی از روایتها به آن اشاره شده است: «کلّ ما غلب الله علیه فهو أولى بالعدر»؛ یعنی، هر چه خداوند بر آن غلبه کند، پس آن برای عذر سزوارتر است؛ و گفته شده است که از این قاعده، هزار در (باب) گشوده می‌شود. (نجفی، ۱۳۶۲، ۳۶/۴۲۵)

۳-۱- مشروعیت بخشی قاعده ضرورت و اضطرار در تحدید مالکیت

روایات متعددی از سیره گفتاری و رفتاری معصومین^(ع) در منابع معتبر دینی وجود دارد که نشان می‌دهد به طور معمول، حاکم جامعه اسلامی موظف به خدمت‌رسانی به مردم و اجرای عدالت در جامعه می‌باشد. بدیهی است زمانی که اضطرار پیش می‌آید و امور در مجرای غیر عادی جریان یابد به طریق اولی این مسئولیت حاکمیت، دو چندان خواهد شد. چرا که نیاز جامعه و مردم به دخالت دستگاه حاکم و خدمت‌رسانی توسط دستگاه حکومتی بیشتر و در حد ضروریات فزونی می‌یابد و اگر دولت در این گونه موارد به میدان نیاید هرج و مرج و ستمگری جای عدالت و دادگری را خواهد گرفت.

به طور مثال هنگامی که شارع مقدس طبق آیات و روایات اجازه می‌دهد فردی که در حالت اضطراری قرار گرفته و از گرسنگی در حال تلف شدن است حتی بدون رضایت صاحب غذا از مواد غذایی او استفاده نماید و چنانچه مالک آن مانع شد با او درگیر شود و به زور غذای او را به دست آورد و مصرف کند بدیهی است به طریق اولی به حاکمیت اجازه خواهد داد در این گونه موارد به تحدید یا سلب مالکیت از اشخاص دست یازیده و ضمن حفظ نظم و جلوگیری از تنشهای کنترل نشده افراد، مشکل را حل نماید.

از جمله نمونه‌های مجاز چنین تحدید مالکیتی توسط دستگاه حاکم، سلب مالکیت از محتکران و اجبار آنها به عرضه و فروش کالاهایشان به قیمت عادلانه بازار است. زیرا هنگام قحطی و کمبود که مردم از نظر مواد غذایی و کالاهای اساسی در عسر و حرج و تنگنا قرار می‌گیرند. نمونه‌ی بارز ضرورت و اضطرار تحقق یافته و دولت مشروع به عنوان مسئول اداره‌ی جامعه و اجرای عدالت مجاز خواهد بود اختیارات مالکانه افراد احتکارکننده را نادیده گرفته و کالای آنها را با قیمت مناسب، هرچند بر خلاف رضایت صاحبان آنها، در اختیار مردم بگذارد. پیشینه چنین اقدامی و حتی به صورت شدیدتر در بین پیشوایان معصوم^(ع) نیز وجود دارد که به آتش کشیده شدن انبار غله محتکران توسط امیرالمومنین علی^(ع) یکی از آن موارد می‌باشد. در کتاب «کنز العمال» آمده است هنگامی که امام علی^(ع) پس از گذشتن از شطّ فرات با انبار گندمی مواجه شد که تاجری آن را احتکار کرده بود تا گران شود دستور داد آن را به آتش بکشند. (متقی الهندی، ۱۴۱۳ق، ۴/۱۰۲)

۲- مصلحت

«نفع» و «منفعت» از واژه‌هایی است که در فقه نیز موضوع حکم واقع شده است و رابطه نزدیکی با واژه‌ی «صلاح» و «مصلحت» دارد، تا جایی که این واژه‌ها گاه به جای همدیگر به عنوان مرادف یکدیگر استعمال

شده اند. حسب کاربرد دو واژه ی مصلحت و منفعت به جای یکدیگر نزد فقها و تفسیر آن دو واژه آشکار می شود که مراد فقیهان از منفعت در کاربرد مصلحت چیزی جز همان معنای «خیر» و «ضد فساد» که مورد تصریح لغویین (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، لسان العرب، ذیل واژه) نیز است، نیست. (علیدوست، ۱۳۸۸، ۹۵) در مجموع بررسی آثار لغت پژوهان و فقیهان نشان می دهد که منفعت به دو معنا به کار می رود: نخست اینکه، منفعت هم در لفظ و هم در معنا همانند مصلحت در نظر گرفته می شود؛ (بطرس، ۱۴۱۵ق، ماده صلح) دیگر آنکه منفعت به کاری گفته می شود که به صلاح و مصلحت بینجامد، با این تفاوت که در مصلحت علاوه بر جلب نفع و دفع ضرر، معنای ارزشی نیز نهفته است.

تعمق و تأمل در دو واژه ی «منفعت» و «مصلحت» ما را به این امر رهنمون می سازد که شایسته است «مصلحت» را در مقابل مفسده با لحاظ معنای ارزشی و واژه ی «منفعت» را در مقابل ضرر بدون این لحاظ به کار برد. (علیدوست، ۱۳۸۸، ۸۸) همان گونه که در تعریفی نسبتاً جامع، مصلحت به «تدبیری که دولت اسلامی به منظور رعایت منافع معنوی و مادی جامعه ی اسلامی و در راستای اهداف شرع مقدس، اتخاذ می کند» تعبیر شده است. (هاشمی، ۱۳۸۱، ۳)

معیار محدود کننده ی «مصلحت» را کمتر می توان در اظهار نظر فقهای شورای نگهبان در نظارت شرعی بر مصوبات مجلس شورای اسلامی یافت. هر چند در مواردی شورا نیز گام در این عرصه نهاده است. فقهای شورای نگهبان در اظهار نظر مورخ ۱۳۶۱/۱۱/۴ در مورد «لایحه قانونی معادن»، به مجلس شورای اسلامی راهکاری را پیشنهاد کردند تا به منظور حل مداخله دولت در املاک شخصی، ماده ای را به مصوبه ی پیشین مجلس اضافه کنند تا نظارت و کنترل دولت بر اکتشافات و بهره برداری از معادن طبق «مصلحت عامه» مجاز دانسته شود. (مهر پور، ۱۳۷۱، ۱/ ۱۹۴)

با عنایت به همین پیشنهاد فقهای شورا، مجلس شورای اسلامی نیز در ماده ی ۲۲ قانون معادن مصوب ۱۳۶۲/۳/۱ اجازه بهره برداری و استخراج معادن بزرگ را مستقیماً توسط وزارت معادن و فلزات، بنا به «ضرورت» و «حفظ مصالح جامعه اسلامی» به تصویب رساند. (مرکز تحقیقات شورای نگهبان، ۱۳۹۰، ۹ / ۲۱۳)

حسب نگرش و رویکرد فقهای دوره های نخست شورای نگهبان در پابندی به احکام اولیه و احتراز از استناد به عناوین ثانویه همچون معیار «مصلحت» نهاد مجمع تشخیص مصلحت نظام تأسیس شد. از این حیث اعمال محدودیت ها در خصوص مصوبات مجلس شورای اسلامی، مبتنی بر معیار «مصلحت» بیشتر از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام انجام می گیرد. بنابر این، مجمع تشخیص مصلحت نظام، مواضع انعطاف ناپذیر فقهای شورای نگهبان را تعدیل می کند.

۲-۱- مصلحت، مبنای احکام حکومتی

در اینکه مبنای تصرفات و اعمال ولایت ولی امر و صدور احکام حکومتی، تنها تقدم مصلحت نظام و لزوم استیفای آن است، جای تردید نیست و مصلحت، مبنای صدور حکم حکومتی است. (حقدار، ۱۳۷۴، ۷/ ۱۹۴) گاه میان مصلحت و ضرورت، تفکیک لازم صورت نمی گیرد و این توهم وجود دارد که تصرفات حاکم اسلامی و اساساً احکام حکومتی و اقداماتی که بر خلاف احکام فرعی صورت می گیرد، مبتنی بر موضوع ضرورت و اضطرار است و صرف مصلحت نمی تواند دلیلی بر جواز این اقدامات باشد؛ حال آنکه محور و مبنای احکام حکومتی تنها مصلحت نظام و جامعه و تشخیص به جای آن است و نیازی به وصول به حد

اضطرار نیست. ضرورت و مصلحت دو عنوان مترادف نیستند: اولی موضوع برای جریان حکم ثانوی است و دومی مجرای تصرفات و احکام حکومتی است. ضرورت به عنوان مبنای احکام ثانویه، نیازی به اعمال ولایت ندارد، ولی تشخیص احکام حکومتی و اعمال آن بر عهده ولی امر است. (مرتضوی، ۱۳۷۴، ۶/۷۲)

ملاک و مبنای تصرفات و احکام حکومتی، لزوم رعایت مصلحت نظام و جامعه و تقدّم آن بر سایر مصالح است؛ خواه مصلحت به مفهوم مصلحت مردم در جهت رفاه حال آنان باشد یا مصلحت نظام در بُعد سیاسی که تشخیص آن هم با مقام امامت و ولایت است. (عمید زنجانی، ۱۳۷۴، ۱۴ / ۲۲۰)

احکام حکومتی صدور و تنفیذشان منوط به مصلحت است و در موضوع جواز صدور حکم حکومتی، مصلحت اندیشی اخذ شده است. جعل حکم حکومتی و تشخیص مصلحت در صدور حکم توسط حاکم خواه بدون واسطه یا با واسطه، مورد تایید شارع خواهد بود و اگر احراز مصلحت واقعی توسط حاکم شرط صدور حکم حکومتی باشد، چون در خیلی از موارد این احراز ممکن نیست، لازمه این سخن این است که حاکم مبسوط الید نیست و تا زمانی که احراز مصلحت واقعی نکرده است نمی تواند حکم حکومتی را صادر کند زیرا تشخیص مصلحت حاکم غیر معصوم چه بدون واسطه و یا با واسطه کارشناسان امین و خبره ممکن است با واقع مصادفت نداشته باشد و خطا برود اما حاکم غیر معصوم در حدّ مقدمات در پی کسب دلیل ظاهری و حجّت شرعی است و به جهت این که تشخیص او با کارشناسان خبره ممکن است به خطا رود مجوزی برای رها کردن صدور حکم حکومتی نمی باشد زیرا در این صورت تعطیلی در قسمت عمده ای از احکام حکومتی بوجود آمده و درکار نظام اسلامی اختلال پدید می آید بنابراین با توجه به مبانی اصولی باید گفت که اگر تشخیص مصلحت حاکم غیر معصوم، مستقیم و یا غیر مستقیم اگر به واقع اصابت نمود منجزیت و در صورت عدم اصابت با واقع برای او معذرت بوجود خواهد آورد.

در همین راستا است که بحث اکمال «... أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...» (مائده ۳ / قابل طرح است؛ چرا که با جعل ولایت برای امیر مومنان علی^(ع) و امامان پس از او فقیهان عصر غیبت، امت اسلام در هیچ برهه ای در بلامتکلیفی به سر نمی برد و در حوزه های مختلف نیازهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و ... حاکم اسلامی با جعل حکم حکومتی مطابق با شرایط زمان و مکان در چارچوب احکام شریعت، جامعه اسلامی را اداره خواهد نمود؛ در غیراین صورت جامعه اسلامی در عرصه تغییرات شگرفی که جوامع انسانی با آن ها مواجه هستند و تغییر و تبدیل موضوعات که به صورت مستمر صورت می گیرد، دچار نوعی ایستایی و یا عقب افتادگی شده و اداره جامعه بزرگ اسلامی دستخوش معضلات خواهد شد. بر این اساس، بنیان گذار جمهوری اسلامی می گوید: «هیچ عملی از فرد و جامعه نیست مگر این که مذهب اسلام بر آن حکمی قرار داده است» (خمینی، ۱۳۶۹، ۴ / ۱۶۸)

برای مصلحت های ثابت حکم ثابت و دائمی قرار داده شده است و برای مصلحت های متغیر که مصلحت های حکومتی غالباً از این نوع می باشد، حکم متغیر قرار داده شده است و این امر با جاودانگی ثبات احکام دین اسلام هماهنگی دارد. آنجا که امام صادق^(ع) می فرماید:

« وَ حَلَالُهُ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ » (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۴۷ / ۳۵؛ کلینی، ۱۳۶۹، ۵۸ / ۱) این روایت اشاره به احکام ثابتی دارد که مصلحت آن در همه زمان ها و مکان ها جاری است اما مصلحت های حکومتی در موارد بسیاری، نسبی بوده و پایدار نیستند از همین جهت احکام بر خاسته از آن مصلحت ها نیز متغیر می باشند.

بر این اساس احکام ثابت، تابع فطرت و غیر قابل تغییر و نسخ دانسته شده اند؛ برخلاف احکام حکومتی که مقطعی و به حسب مصلحت وقت است. در مسیر زندگی واقعی انسان که به سعادت و خوش بختی حقیقی او می انجامد، راهی وجود دارد که طبیعت و فطرت به سوی آن هدایت می کند و بر اساس مصالح و منافع واقعی خواه که بپذیرد و خواه نپذیرد. زیرا عواطف و احساسات باید پیرو طبیعت و فطرت باشد، نه این که طبیعت و فطرت تابع عواطف و احساسات باشد جامعه بشری باید زندگی خود را بر اساس واقع بینی بنا کند نه بر پایه لرزان خرافه پرستی و ایده آل های فریبنده و احساسات و همین است فرق ما بین قوانین اسلامی و قوانین مدنی. زیرا قوانین اجتماعی معمولی پیرو خواست اکثریت افراد جامعه می باشد ولی قوانین اسلامی بر وفق هدایت طبیعت و فطرت و نشان دهنده اراده خدای متعال است و از همین جا است که قرآن کریم حکم و تشریح را در انحصار ساحت کبریای خداوند می داند. «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف / ۴۰)، «وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (مائده / ۵۰)

آنچه که از این سخن بدست می آید آن است که حاکم اسلامی در چارچوب مصلحت و با راهنمایی طبیعت و فطرت که مخلوق خداوند هستند به جعل احکام می پردازد که این نظریه شباهتی با نظریه حقوق طبیعی دارد که در بین حقوق دانان غربی طرفداران زیادی دارد و عمده نظر بر این است که قوانین موضوعه باید ریشه در طبیعت و فطرت داشته باشند در مقابل این نظریه، نظریه حقوق تحقیقی مطرح است که قانونگذار خود را ملزم به پیروی از راهنمایی های طبیعت و فطرت نمی داند.

آیت الله شهید صدر^(ره) برای تبیین حوزه ای که حاکم اسلامی اختیار جعل احکام را دارد تعبیر به «منطقه الفراغ» نموده است. او این بحث را در قسمت مباحث اقتصادی مطرح می کند ولی از کلام او این گونه استنباط می شود که این بحث در دیگر ابواب فقه نیز قابل تسری است. او با طرح منطقه الفراغ می گوید: «از این منظر، اقتصاد اسلام دو جانب دارد از یک جانب احکام ثابت و غیر قابل تغییر است و از جانب دیگر منطقه الفراغ است که قانون گذاری در این جانب به دولت یا ولی امر واگذار شده است که بر اساس اهداف کلی اقتصاد اسلامی و به توجه به اقتضای زمان به جعل حکم اقدام می نماید ... در زمان رسول خدا^(ص) تأمین منطقه الفراغ از جانب ایشان از جهت عنوان ولایت امر بوده و نه از جهت نبوت و تبلیغ احکام، بنابراین آنچه که به عنوان ولی امر بیان کرده فی نفسه احکام دائمی اسلام نیستند ... مکتب اقتصادی اسلام برای اجرایی شدن نیاز به نظام حکومتی دارد که حاکم، آن اختیارات رسول اکرم^(ص) را به عنوان ولی امر داشته باشد در غیر این صورت مکتب اقتصادی اسلام به مرحله عمل و اجرا نمی رسد» (صدر، ۱۹۸۰، ۳۷۸-۳۷۹)

۲-۲- مبانی مصلحت اندیشی در حکومت اسلامی

از گفته ها و نوشته های صاحب نظرانی که بویژه در چند دهه اخیر، کوشش کرده اند اسلام را به جوامع بشری چنان ارائه دهند که پاسخگوی نیازهای روز و همه زمان ها باشد، می توان استدلالهایی بر لزوم مصلحت اندیشی در اداره حکومت در چهارچوب اسلام، بدست آورد. (طباطبایی، ۱۳۶۰، ش ۷۸ تا ۸۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ۱۸۰، ۶۱) در اینجا یکی از آن استدلال ها که به نظر قابل دفاع تر می آید، با چهره ای استدلالی تر ارائه می گردد:

اولاً، اسلام دین فطرت است.

ثانیاً، انسان، بویژه در روابط اجتماعی خویش، همچنان که نیازها و جنبه های ثابت ولایتیغیر دارد، از جنبه ها و نیازهای متحول و متغیر فراوانی نیز برخوردار است. فطرت انسان بر این دو گونه نیاز گواه است.

ثالثاً، سیره و روش معصومین^(ع)، هر چند با ضوابطی معین، نشان می‌دهد که نیازهای متغیر به قانون و حکم توسط منصب ولایت و حاکمیت مشروع اسلامی پاسخ داده می‌شود. (حر عاملی، ۱۴۱۶ ق، ۶، ۵۱؛ این هشام، ۳/ ۳۴۵)

رابعاً، این منصب، با هر نام و مبنای فقهی که داشته باشد، در عصر غیبت نیز تداوم دارد. خامساً، قانونگذاری و صدور حکم، در راستای نیازهای متغیر، بر پایه مصلحت اندیشی، برای آن نیازهاست. نتیجه منطقی مقدمات فوق ضرورت مصلحت اندیشی، توسط حکومت اسلامی، در همه زمان‌ها و مکان‌ها را نشان می‌دهد.

۲-۳- منابع مصلحت

با پذیرش استدلال فوق مبنی بر ضرورت مصلحت اندیشی در حکومت اسلامی، اکنون سخن بر سر این است که حکومت اسلامی برای بدست آوردن مصالح جامعه، چه منابعی را پیش خود دارد؟ بدیهی است پرداختن به مصادیق معینی از مصالح عمومی و توضیح و تفصیل آنها از عهده این نوشتار بیرون است. در اینجا این بحث مطرح است که آیا به طور کلی، برای تشخیص مصالح جامعه می‌بایستی به عرف، بنای عقلاء، آگاهی و معارف تخصصی بشر و ... مراجعه کرد؟ و یا اینکه کتاب و سنت، همچنانکه در باب اجتهاد و بدست آوردن حکم الهی منبع اصلی است، در اینجا نیز این گونه است؟

از استدلالی که بر ضرورت مصلحت اندیشی در حکومت اسلامی آوردیم، به خوبی روشن است که مصالح متغیر جامعه، به دلیل تغییر و دگرگونی که دارند، نمی‌توانند پایه احکام ثابت و همیشگی را بسازند تا در کتاب و سنت به صورت حکم ثابت و کلی الهی برای همه زمانها و مکانها، آمده باشند. غایت انتظاری که در این زمینه می‌توان داشت این است که در کتاب و سنت، خطوط کلی اداره جامعه، از جمله روند قانونگذاری و جهت‌های آن آمده باشد. برخی از صاحب نظران که در زمینه قانونگذاری در اسلام اندیشیده‌اند، نمونه‌هایی از جهت‌گیری‌های کلی قانونگذاری در حکومت اسلامی را ارائه داده‌اند. بر این اساس گفته‌اند قانونگذاری در اسلام در جهت نفی بدعت و شبهاتی که منجر به سستی ایمان در جامعه می‌گردد، ایجاد امنیت داخلی و خارجی، گسترش عدالت در زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی و ...، حفظ وحدت سیاسی بین مردم با نژادها و ادیان گوناگون و ... می‌باشد. (فتحی‌الدین، بی تا، ۳۳۶)

برخی دیگر، مصالح عمومی جامعه را در چهارچوب خواسته‌های اسلام چنین شمرده‌اند: «حفظ اصل اسلام، بقای کشور اسلامی قطع سلطه اجانب، امکان برقراری حکومت اسلامی، پیروزی اسلام بر کفر، انتظام امور جامعه اسلامی، پذیرش اسلام از ناحیه دیگر جوامع، بهداشت جامعه، بالا رفتن فرهنگ عمومی مسلمین و ...» (گرچی، ۲ / ۲۸۷) بدین ترتیب آنچه در اینجا، به عنوان منابع مصلحت، قابل بررسی است، عرف، بنای عقلاء و دانش تخصصی بشر است که به آن می‌پردازیم.

۲-۳-۱- عرف همچون منبعی برای تشخیص مصالح

حقوقدانان، عرف را به عنوان یکی از منابع حقوق قلمداد کرده‌اند و برای آن تعاریفی آورده‌اند. یکی از این تعاریف چنین است: «[عرف] قاعده‌ای است که به تدریج و خود به خود میان همه مردم یا گروهی از آنان به عنوان قاعده‌ای الزام‌آور مرسوم شده است.» (کاتوزیان، ۱۳۸۴، ۱۸۸)

در بین فقها، اهل سنت به تعریف و مباحث عرف، فراوان پرداخته‌اند. غزالی می‌گوید: «عادت و عرف آن است که در خرد مردمان جای گرفته است و طبایع بی‌آلایش آن را پذیرفته باشد.» (غزالی، بی تا، ۳۰۱) اما

فقهای شیعه، گرچه در موارد متعددی کلمه عرف را بکار برده اند، (منصوری، ۱۳۹۱، ۷۰) ولی بحث مستقل از آن، نه در فقه و نه در اصول، ارائه نداده اند. (شهید اول، ۱۴۰۰، ق، ۱۴۷)

فقهای اهل سنت بر روی اعتبار و حجیت عرف سخن گفته اند، اما غالباً، جایگاه و زمینه گفتارهای آنان بر عرف همچون منبعی برای بدست آوردن حکم شرع بوده است. از همین رو، عمده اشکال منتقدین بر آنان این بوده است که حکم کلی شرع را می بایستی از شارع شنید. آراء و خواسته های مردم، از هر طبقه و گروهی که باشند، تنها در صورتی معتبر است که به نحوی کاشف از نظر شارع باشد. (علامه حکیم، ۱۹۷۹، ۳۷۵؛ محمدصانی، ۱۳۸۶، ۱۳۴)

به نظر می رسد چنین نقدی، بر اعتبار عرف همچون منبعی برای تشخیص مصالح در صدور احکام حکومتی، وارد نباشد. درست است که حکم یا قانونی که از ناحیه حکومت اسلامی، صادر یا تصویب می شود، مانند فتوا و گزارشی که مجتهد می دهد، به نحوی از انحاء به شرع اسلام منسوب است، ولی، آیا کیفیت نسبت در این دو یکسان است؟

از استدلال بر ضرورت مصلحت اندیشی توسط حکومت اسلامی، چنین پیدا است که آن حکومت، به جز وظیفه تنفیذ و اجرای احکام کلی و ثابت اسلام (با فرض احراز معتبر از چنین ثباتی)، مأمور است تا خलाهای قانونی در موارد متغیر را نیز پر کند. تفاوت اساسی مفتی و حاکم یا هیأت حاکمه، در همین جا آشکار می شود؛ تلاش مفتی در این است که حتی الامکان به دور از تناسب ها و بایسته هایی که به نظر می آید، آنچه را خالص شرع می پندارد، گزارش دهد. اما برعکس، حکومت اسلامی، به دلیل آن مأموریتی که دارد، کوشش می کند از روی دانش و آگاهی روز و شرایط متغیر زمان و مکان، بهترین موارد مصلحت را بدست آورد و بر پایه آنها، نه به گزارش حکم شرع، بلکه به صدور حکم مقتضی و متناسب بپردازد.

به این ترتیب، اگر حکم حکومتی و به طور کلی تصمیمات حکومتی حکومت اسلامی به شرع هم منسوب باشد، به این معنا نیست که مفاد و محتوای حکم، شرعی و الهی است، بلکه به این معناست که حاکم یا حکومت مورد تأیید شرع، به صدور آن پرداخته است. تفاوت نسبت مفتی با شریعت و نسبت حکومت مشروع با آن همچون تفاوتی است که بین نسبت سخنگوی یک دستگاه حکومتی با آن دستگاه و نسبت منصوب آن دستگاه با همان دستگاه وجود دارد. سخنگو، مستقیماً و بدون دخالت رأی و نظر شخصی خود، آراء و مواضع دستگاه متبوع خود را گزارش می دهد ولی منصوب، هر چند در چهارچوبی معین، با بهره گیری از صلاحدید خود عمل می کند.

به این ترتیب، اگر از اعتبار و حجیت عرف، برای صدور احکام حکومتی و منبع تشخیص مصالح، سخن برانیم، بدون تردید، به آن معنایی که از اعتبار و حجیت آن در بدست آوردن حکم کلی شرع گفتگو می کنیم نیست. بلکه به این معناست که با تفویض تشخیص مصالح به حکومت، عقل او چه ابزارهایی را به او نشان می دهد. عرف، با تعریفی که غزالی از آن کرده است، قطعاً، یکی از آن ابزارهاست که ما از آن به منبع تشخیص مصلحت تعبیر می کنیم. برخی از اندیشمندان، بر همین مدعا که عرف از منابع تشخیص مصالح اجتماعی است، آیه ۱۹۹ سوره اعراف را شاهد آورده اند: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ»؛ بخشش را پیشه خود ساز و به عرف فرمان ده و از ناآگاهان کناره گیر.

خلاصه استدلال ایشان چنین است: «امر به عرف نشان می دهد که عرف و معروف یکی از آداب دینی و از پایه های قانونگذاری در اسلام است. عرف بر پایه عادات نیکوی مردم و آنچه که بر اساس آن در مصالح خود

عمل می‌کنند قرار دارد. معیار بودن عرف در موارد فراوانی از احکام شرع، در آیات بسیاری آمده است، از جمله، در احکام مالی، زوجیت و وصف حکومت اسلامی، آیات ۴۱/۲۲، ۱۰۳/۳ و ۷۱/۹ نمونه‌های قابل ذکری است.

ممکن است گفته شود: مراد از عرف و معروف در این آیات همان است که در نصوص شرعی، به عنوان کارهای خوب آمده است؛ بنابراین، عرف پایه مستقلی برای حکم یا صدور آن نیست. پاسخ این است که اولاً: بسیاری از آگاهان معنای عرف را نیکوی نزد عقول و آداب پسندیده دانسته‌اند. ثانیاً: این آیه مکی است و قبل از آن احکام شرع نازل نشده بود تا بگوییم مراد از عرف، آن احکام است. ثالثاً: در آیه امر به عرف می‌کند؛ اگر مراد از آن، مواردی باشد که در شرع به آنها فرمان داده شده است، آن موارد، قبل از امر شرعی، معروف نیست، و بعد از آن هم، امر دوباره به آن کردن از قبیل تحصیل حاصل است. از همین رو، حکم به عرف در جایی است که نص شرعی موجود نباشد. البته، اصول و کلیات ثابتی را از شریعت می‌گیریم، ولی بقیه نظام اجتماع را بر اساس عرفیات رایج در هر زمان و مکانی قرار می‌دهیم. در این راستا، تصمیم‌گیری با عقلای هر قوم و دانشمندان است. (محمد رشید، ۱۴۲۱ق، ۹/ ۵۳۸)

۲-۳-۲- بنای عقلا و تشخیص مصالح

در آثار اصولی شیعه، یکی از منابع استنباط حکم مورد بحث و بررسی بنای عقلا است. از همین منبع با عنوان سیره عقلا هم یاد می‌گردد. با این وجود تعریف روشنی از سیره یا بنای عقلا ارائه نشده است. تنها به ذکر این نکته اکتفا شده است که مراد از بنای عقلا، صرف عمل خارجی نیست، بلکه شامل مرتکبات عقلایی هم می‌شود، هر چند که هنوز بر طبق آن هیچ رفتار خارجی چهره نبسته باشد. (هاشمی، ۱۴۱۷ق، ۴ / ۲۳۴)

پرداختن به تبیین و توضیح بنای عقلا، همچنین اثبات یا رد آن به عنوان منبعی برای اجتهاد حکم کلی شرع، از دیدگاه اصولی (اصول الفقه)، از چهارچوب نوشتار بیرون است. اما با توجه کردن به آن، از دیدگاه تشخیص مصالح جامعه، نقطه عنایت آن است. در مباحث اصولی بیشتر مباحث پیرامون اثبات معاصرت سیره با زمان شارع، لزوم چنین اثباتی و کیفیت آن، واقع شده است. اما از دیدگاه تشخیص مصالح جامعه، نیازی به طرح این گونه مباحث نداریم. زیرا با واگذاری تشخیص مصالح به حکومت اسلامی، همچنان که در بحث مربوط به عرف یادآور شدیم، جای تردید نیست که یکی از راههای بدست آوردن این مصالح بنای عقلا یا سیره عقلا است. در این راستا، تفاوتی نمی‌کند که بنای عقلا را همان رفتارهای عمومی جامعه بدانیم که همان معنای عرف را دارد، و یا اینکه آن را به فهم کلی عقل از حسن و قبح ذاتی اشیاء باز گردانیم.

۲-۳-۳- دانش و آگاهی بشری و تشخیص مصالح

آیا می‌توان دانش کار شنا سانه را به عنوان منبعی برای تشخیص مصالح جامعه تلقی کرد؟ بر خلاف عرف و بنای عقلا، نه حقوقدان‌ها و نه فقها، هیچ یک، دانش و آگاهی و یا به تعبیری علوم روز را، به عنوان منابع حقوق، نیاورده‌اند. با این وجود، توجه به دانش، بویژه علوم معینی مانند جامعه‌شناسی و اخلاق در روش قانونگذاری توسط حقوقدان‌ها، و توجه به ماهیت کار شنا سانه موضوعات، توسط فقها، گوشزد شده است. (کاتوزیان، ۱۳۸۴، ۶۹) شاید علت اینکه دانش روز، در شمار منابع حقوق نیامده است پذیرش این مبنا باشد که اصولاً، وظیفه علوم شناختن و خبردادن از واقعیات موجود است، بدون اینکه کسی را ملزم به چیزی گرداند؛ در حالی که، در منابع حقوق، نوعی الزام و بایستی اخذ شده است. با این وجود، در جای خود نشان دادن علوم، به هیچ وجه، از اهمیت و ضرورت توجه به آن در تشخیص مصالح جامعه نمی‌کاهد. عرف، بلکه بنای

عقلا، در هر جامعه ای، همیشه متأثر از دانش و خرد آنان نیست. آداب و رسوم به جا مانده، گرایشهای گوناگون بشر و عوامل فراوان دیگری در تشکیل عرف دخالت دارد. بعلاوه، به اندازه ای هم که دانش و خرد متأثر است، هم علوم و دانش بشر در کاروان تحول و ترقی است و هم خرد انسان قابل تعمق است. بنابراین نقش دانش روز، در هر زمینه ای از تشخیص مصالح، در پالایش و آرایش عرف و بنای عقلا، بلکه تشکیل زمینه های معینی از مصالح جامعه، غیر قابل انکار است.

۲-۴-۲- نمونه های از احکام حکومتی رسول خدا(ص)

مصادیق احکام حکومتی در زمان پیامبر اکرم (ص) بسیار فراوان است اما از میان آنها بیشتر مواردی را بر شمرده ایم که به موضوع ما ارتباط بیشتری دارد.

۲-۴-۱- منع از ذخیره کردن قربانی

روایاتی دلالت دارد بر این که رسول خدا (ص) بر اساس مصلحت و مفسده ای که تشخیص داده اند از ذخیره کردن گوشت قربانی بیشتر از سه روز و خارج کردن آن از سرزمین منی نهی کرده اند، ولی این منع در زمان ائمه (ع) برداشته شده است از جمله :

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَهَى أَنْ تُحْبَسَ لِحُومُ الْأَضَاحِيِّ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِنْ أَجْلِ الْحَاجَةِ فَأَمَّا الْيَوْمَ فَلَا بَأْسَ بِهِ (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۲۸۵/۹۶؛ حر عاملی، ۱۴۱۶، ق، ۱۰ / ۱۴۸). امام باقر (ع) می فرمایند: رسول خدا (ص) به جهت نیاز در آن ایام از ذخیره سازی گوشت قربانی بیش از سه روز منع کرده بودند و اما در این زمان اشکال ندارد. روایات دیگری بر این مطلب دلالت دارد و از آن جمله، روایت اول، دوم، سوم، پنجم و ششم همین باب.

۲-۴-۲- حکم به جلوگیری از دیوار کشی باغ های مدینه

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: ... قَدْ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنْ تُبْنَى بِالْمَدِينَةِ بِالْمَكَانِ الْمَمَارَةِ قَالَ وَكَانَ إِذَا بَلَغَ نَخْلُهُ أَمْرًا بِالْحَيْطَانِ فَخَرَّبَتْ لِمَكَانِ الْمَمَارَةِ. (حر عاملی، ۱۴۱۶، ق، ۱۳ / ۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۱۰۰ / ۷۵؛ کلینی، ۱۳۶۹، ۳ / ۵۶۹)

امام صادق (ع) می فرمایند: رسول خدا (ص) در مدینه از ساختن دیوار باغ ها برای جلوگیری از استفاده عابران از میوه ها جلوگیری کرد و فرمود: هرگاه (میوه) درخت خرمایی می رسید دستور می داد دیوار برای استفاده عابران خراب شود. روایات دیگری نیز بر این مطلب دلالت دارد، از جمله روایت دوم و دهم همین باب. دلالت روایات بر این که فرمان به خرابی دیوار، حکم حکومتی بوده است واضح است، مگر گفته شود مورد دستور منع دیوار کشی مربوط به دیوار باغ خود رسول خدا (ص) بوده است، پاسخ آن این است که اولاً، در بعضی از روایات عبارت، اطلاق دارد. ثانیاً، نهی از اصل دیوارکشی، اطلاق دارد که شامل همه مسلمانان می شود.

۲-۴-۳- قرار دادن شرط برای تجارت بعضی از افراد

روشن است که هر انسانی نسبت به انتخاب شغل آزاد است و لکن نظام حاکم و دولت، جهت تنظیم امور اجتماعی و اقتصادی حق دارد برخی از شغل ها و کارها را در کنترل خود داشته باشد. از این رو، نقل شده که رسول خدا (ص) برای بعضی، نسبت به بعضی از شغل ها شرط و شروط وضع کرده است.

از جمله برای حکیم بن حزام در تجارت شرط هایی را جعل کرده است: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمْ يَأْذَنْ لِحَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ بِالتَّجَارَةِ حَتَّى ضَمِنَ لَهُ إِقَالَةَ النَّادِمِ وَإِنْظَارَ الْمُعْسِرِ وَأَخْذَ الْحَقِّ وَأَفِيَاءَ وَغَيْرَ وَافٍ». (کلینی،

۱۳۶۹ش، ۵ / ۱۵۱؛ حر عاملی، ۱۴۱۶ ق، ۱۷ / ۳۸۵

ر رسول خدا (ص) به حکیم بن حزام اجازه تجارت نداد تا این که (شرط هایی را بپذیرد) اقاله (رجوع از معامله) پشیمان را به عهده گرفت و به افراد تنگ دست مهلت داد و حق را به اندازه و یا کمتر گرفت. آشکار است منع افراد از تجارت، حکم دائمی و ابدی نیست بلکه موقتی و حکومتی خواهد بود.

۲-۴-۴- تخریب مسجد ضرار

از جمله احکام حکومتی رسول خدا (ص) می توان به فرمان تخریب و آتش زدن مسجد ضرار اشاره کرد: «بنی عمرو بن عوف مسجدی را بنا و از پیامبر (ص) جهت اقامه نماز در آن دعوت کرد و رسول خدا نیز آن دعوت را اجابت کردند در این هنگام جمعیتی در حدود دوازده و یا پانزده نفر از منافقان از قبیله بنی غنم بن عوف از روی حسادت در کنار مسجد قبا مسجدی را بنا کردند تا در آن نماز بخوانند و در جماعت رسول خدا شرکت نکنند. بعد از اتمام نماز از رسول خدا در حالی که عازم سفر به تبوک بود دعوت کردند که در آن مسجد نماز بخواند و برای آن ها دعا کند، رسول خدا فرمود: پس از سفر خواهم آمد و چون رسول خدا از سفر به تبوک منصرف شدند آیه «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا...» (توبه/۱۰۷) نازل شد، در این هنگام رسول خدا با عاصم بن عوف العجلانی و مالک بن الدخشم رو به رو شد و دستور داد که به این مسجد که اهل آن از ستم گران هستند، بروید و آن را خراب کرده و آتش بزنید. در برخی از روایات آمده است رسول خدا عمار بن یاسر را برای انجام ماموریت، به آنجا فرستاد. (حر عاملی، ۱۴۱۶ ق، ۱ / ۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۲۰ / ۲۵۳؛ ابن هشام، بی تا، ۲ / ۵۳۰)

۲-۴-۵- حکم به کندن درخت سمره بن جندب

واقعه دستور کندن درخت سمره در ضمن نقل های مختلفی بیان شده است که از آن قاعده لاضرر و لاضرار نیز استفاده می شود. پس از شکایت از سمره و پیشنهاد حضرت رسول خدا (ص) به آگاه شدن مرد انصاری از ورود سمره به هنگام داخل شدن در باغ و پیشنهاد به معاوضه با درخت بهشتی و در نهایت نپذیرفتن سمره تمام پیشنهاد را، حضرت فرمود: «اذْهَبْ يَا فُلَانُ فَأَقْلَعْهَا وَ اضْرِبْ بِهَا وَجْهَهُ» (ابن بابویه، ۱۴۰۵ ق، ۳ / ۱۰۳؛ حر عاملی، ۱۴۱۶ ق، ۲۵ / ۴۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۳۵ / ۳۰۳) برو (خطاب به انصاری) درخت خرما را بکن و پیش او بینداز.

گرچه مالکیت خصوصی انسان بر دستاوردها و حاصل کار و تلاشش از سوی عقل و عقلا امری مسلم و پذیرفته شده و انگیزه تلاش و کوشش را در فرد تقویت می کند و شرع و دین هم آن را امضا کرده و محترم شمرده است لکن این احترام و حرمت، مطلق و دائمی نیست. زیرا همین عقل و شرع به دولت مشروع حاکم بر جامعه که متولی اجرای عدالت و حفظ نظم و خدمت رسانی به مردم است اجازه می دهد تا در مواردی حریم مالکیت خصوصی را نادیده بگیرند و به سلب آن اقدام نمایند.

این منطق باعث می شود تا حاکمیت دینی در مسیر اداره جامعه و ارائه خدمات عمومی و حتی در راستای تثبیت مالکیت اشخاص به منظور استمرار نظم و نظام اجتماعی و بقای مالکیت و منافع آن، در صورت نیاز بتواند با در نظر گرفتن مصالح عامه و ترجیح آن بر مصالح و منافع خصوصی به اعمال مدیریت و سازندگی بپردازد به همین دلیل دولت اسلامی مختار است در صورت لزوم از صاحبان املاک و اراضی سلب مالکیت کرده و با تملک دارایی و املاک مورد نیاز جامعه، به انجام وظیفه شرعی و قانونی خویش در مسیر خدمات، احداث جاده و خیابان و گسترش فضای سبز و ایجاد مکانها و ساختمان ها عمومی مانند مدارس و دانشگاه ها، ورزش گاه ها و فرهنگ سرا ها و مانند آنها اقدام نماید.

احکام حکومتی صدور و تنفیذشان منوط به مصلحت است و در موضوع جواز صدور حکم حکومتی، مصلحت اندیشی اخذ شده است. در شریعت اسلام برای مصلحت های ثابت، حکم ثابت و دائمی قرار داده شده است و برای مصلحت های متغیر که مصلحت های حکومتی غالباً از این نوع می باشد، حکم متغیر قرار داده شده است و این نحوه تشریح نشان فراگیری و قدرت تشریح، پا به پای ادوار مختلف زمان است. تشکیل حکومت و سیله ای برای اجرای احکام الهی می باشد که نبود آن موجب هرچ و مرج و اختلال امر مسلمین و وجود آن موجب اجرای احکام الهی و برقراری نظم می باشد. مصلحت اندیشی در چارچوب شریعت برای حفظ نظام اسلامی و نظام اسلامی برای اجرای احکام الهی است.

برخی از اقدام های معصومین^(ع) در حالت های ضروری و اضطراری نشان می دهد که در این گونه حالت ها حاکمیت موظف به دخالت و جلوگیری از بی نظمی و تجاوزهای احتمالی مردم نسبت به یکدیگر می باشد امام علی^(ع) با محتکران و عاملان مشکلات و فشارهای اقتصادی برخورد و گاه اموال آنها را مصادره یا به آتش می کشید.

قران کریم

ابن بابویه، ابو جعفر محمد القمی، ۱۳۷۷، الخصال، تصحیح سید احمد فهری زنجانی، تهران، انتشارات علمیه اسلامیة.

ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۰۵ق، من لایحضر الفقیه، بیروت، دار الاضواء.

ابن منظور، ۱۴۰۸ق، لسان العرب، ذیل واژه صلح، بیروت، دار احیاء تراث العربی.

ابن هشام، السیره النبویه، مصر، مطبعة الحلبی.

ابن هشام، عبد الملک بن هشام، بی تا، السیره النبویه (سیره ابن هشام)، بیروت، دار المعرفه.

الاردبیلی (محقق)، ۱۴۱۶ق، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، تحقیق اشتیاردی و عراقی و یزدی، ج اول، قم، جامعه مدرسین.

الامام العسکری (ع)، تفسیر المنسوب إلى الامام الحسن بن علی العسکری (ع)، چاپ اول، بی جا، موسسه الامام المهدي (ع).

بطرس البستانی، ۱۴۱۵ق، قطر المحيط، ای قاموس مختصر لغه العربیه، لبنان، مکتبه لبنان.

بهرامی احمدی، حمید، قواعد فقه، ۱۳۸۹، ج دوم، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).

جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ۱۳۸۱، ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش.

جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، ۱۳۸۱، تهران، گنج دانش.

حر عاملی، ۱۴۱۶ق، وسایل الشیعه، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.

الحصائص، ابوبکر محمد، ۱۴۱۵ق، احکام القرآن، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیه.

حقدار، علی اصغر، ۱۳۷۴، نقش زمان و مکان در احکام، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام (ره)، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

الحویزی، الشیخ عبد علی، ۱۴۱۵ق، نور الثقلین، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، قم، المطبعة العلمیه.

خمینی، روح الله، ۱۳۶۹، صحیفه نور، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

الزمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، الکشاف، تصحیح مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.

سید مرتضی، علی بن حسین موسوی، ۱۴۰۵ق، رسائل الشریف المرتضی، قم، دار القرآن.

شهید اول، ۱۴۰۰ق، القواعد و الفوائد، قم، مکتبه المفید.

شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، ۱۳۶۲، کتاب الخصال، قم، انتشارات جامعه مدرسین.

صدر، السید محمد باقر، ۱۹۸۰ م، اقتصادنا، بیروت، دارالکتب اللبنانی.

طباطبایی، السید محمد حسین؛ ۱۳۷۷، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران، انتشارات دار الکتب الاسلامیه.

طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۶۰، فراهایی از اسلام، قم، جهان آراء.

طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۵، معنویت تشیع، قم، مطبوعاتی اندیشه.

طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۸، بررسیهای اسلامی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

الطبرسی ، ابو علی فضل بن حسن، ۱۳۸۴، مجمع البیان فی تفسیر القرآن ، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، تهران ، مکتبه العلمیه الاسلامیه.

الطبرسی، ابو علی فضل بن حسن، ۱۳۸۴ش، مجمع البیان فی تفسیر القرآن ، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.

الطوسی، ابو جعفر محمد بن حسن ، ۱۴۰۹ق، التبیان فی تفسیر القرآن ، تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی، چاپ اول ، مکتبه الاعلام الاسلامی.

علامه محمد تقی حکیم ، ۱۹۷۹م، الاصول العامه للفقہ المقارن ، قم ، موسسه آل البیت (ع) .

علیدوست ، ابوالقاسم ، فقه و مصلحت ، ۱۳۸۸ ، چ اول ، تهران ، پروهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی.

عمید زنجانی ، عباسعلی ، ۱۳۷۴ ، احکام و مباح فقهی وتحولات زمانی و مکانی ، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام (ع)، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).

غزالی ، ابوحامد محمد ، بی تا ، المستصفی ، بیروت ، دارالفکر .

فتحی الدینی ، بی تا ، خصایص التشریح الاسلامی ، بیروت ، موسسه الرساله .

فرزانه ، عبد الحمید ، ۱۳۹۱ ، نقش قاعده ی ضرورت و اضطرار در مشروعیت سلب مالکیت توسط دولت ، تهران، فقه و تمدن ملل اسلامی .

کاتوزیان ، ناصر ۱۳۸۴ش، مقدمه علم حقوق، چاپ دوازدهم ، تهران ، انتشارات بهنشهر.

کلینی ، یعقوب ، ۱۳۶۹ش، الکافی ، تهران ، دارالکتب .

گرچی، ابوالقاسم ، مقالات حقوقی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی .

متقی الهندی، علی ، ۱۴۱۳ق، کنز العمال ، بیروت ، موسسه الرساله .

مجلسی ، محمد باقر ، ۱۴۰۳ق ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام ، بیروت ، موسسه الوفاء.

محمد رشید، رضا، ۱۴۲۱ق، المنار فی تفسیر القرآن ، بیروت، دارالمعرفه .

محمصانی ، صبحی ، ۱۳۸۶ش، فلسفه قانونگذاری در اسلام ، ترجمه اسماعیل گلستانی ، تهران، امیر کبیر.

مرتضوی ، سید ضیاء ، ۱۳۷۴ ، امام خمینی (ع)، حکومت و خاستگاه ثبات و تغییر در احکام ، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام (ع) ، قم ، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع) .

مشکینی(اردبیلی)، علی ، ۱۳۴۸ ش ، اصطلاحات الاصول ، قم ، انتشارات حکمت.

منصوری ، خلیل ، ۱۳۹۱ش، نظریه العرف، قم ، دفتر تبلیغات اسلامی.

مهر پور ، حسین ، ۱۳۷۱ ، مجموعه نظرات شورای نگهبان ، چ اول ، تهران ، کیهان.

موسوی خمینی ، سید روح الله ، ۱۳۶۰ ، تحریر الوسیله ، قم ، مطبوعاتی اسماعیلیان .

موسوی خمینی ، سید روح الله ، ۱۳۷۲ ، انوار الهدایه ، تهران ، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع) .

المومن القمی ، شیخ محمد ، ۱۴۱۵ق، کلمات سدیده فی مسائل جدیده ، موسسه النشر الاسلامیه التابعه لجماعه المدرسین ، قم المقدسه.

النجفی ، محمد حسن، ۱۳۶۲ ش ، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام ، تصحیح محمود قوچانی ، چ هفتم ، بیروت ، دار الاحیاء التراث العربی.

النراقی (المحقق)، احمد، ۱۴۱۹ق، مستند الشیعه، چاپ اول، مشهد، تحقیق و نشر موسسه دارالاحیاء التراث.

هاشمی، سید حسین، مجمع تشخیص مصلحت نظام، ۱۳۸۱، قم، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمی قم.

هاشمی، سید محمود، ۱۴۱۷ق، بحوث فی الاصول تقریراً لمباحث السید الشہید آیہ اللہ محمد باقر صدرا، قم، مجمع علمی للشہید الصدر.

هاشمی شاهرودی، سید محمود، مجله فقه اهل بیت (ع)، قم، موسسه دایره المعارف فقه اسلامی مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام.