

دیدگاهی نو درباره مالکیت خصوصی میراث فرهنگی

سیدمحسن فتاحی،^{۱*} عابدین مؤمنی^۲، سیدمحمد رضا امام^۳

^۱ دانشجوی دکتری دانشگاه تهران، ^۲ استادیار دانشگاه تهران، ^۳ استادیار دانشگاه تهران
(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۸/۶/۳ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۹/۳/۱۱)

چکیده

میراث فرهنگی ملت‌ها در عصر کنونی از چند زاویه مورد توجه قرار گرفته و اهمیت فراوان یافته است. این اهمیت موجب گشته دولت‌ها قوانین ویژه‌ای را در حوزه میراث فرهنگی، از جمله مالکیت یا تملک آثار تاریخی - فرهنگی، وضع کنند. این قوانین در بسیاری از موارد، تحدید مالکیت‌های خصوصی را در پی دارد. در نگاه نخست به نظر می‌رسد، شریعت اسلام با توجه به اهتمام خاصی که به مالکیت خصوصی دارد، بر اساس احکام اولیه، مالکیت یا تملک آثار تاریخی - فرهنگی را همچون سایر اموال، نه تنها معتبر دانسته، بلکه تخطی از آن را خلاف قوانین شرع به شمار می‌آورد. در این مقاله، نگاهی دیگر را پیش روی نهاده‌ایم که بر پایه آن، می‌توان انتظار داشت که قوانین یاد شده مخالفتی با شریعت نداشته، بلکه بدون دست آویختن به مقوله "ضرورت" و "مصلحت"، راه را برای اجرایی شدن آنها باز می‌گشاید.

کلید واژه‌ها میراث فرهنگی - مالکیت خصوصی - ضرورت - مصلحت - تحدید مالکیت.

طرح مسأله

در قوانین میراث فرهنگی، موارد بسیاری را مشاهده می‌کنیم که به محدود کردن مالکیت‌های خصوصی آثار تاریخی - فرهنگی پرداخته است. بر اساس حکم اولی اسلام، این تضییق‌های قانونی، مشروع نیست. پرسش این مقاله این است که این عدم مشروعیت، بر چه مبنایی استوار است و راه‌های مشروعیت بخشی به آنها کدام است؟ در نوشتار حاضر تلاش شده تا پاسخ این پرسش‌ها با طرح دو دیدگاه فقهی در زمینه سعه و ضیق اعتبار مالکیت و با استناد به موازین و معیارهای معتبر فقهی و عقلایی تبیین گردد.

هدف از طرح این دو دیدگاه، علاوه بر یادآوری مبانی فقهی موضوعی که تاکنون کمتر در مجامع و منابع مربوطه فرصت بیان یافته، القای این اندیشه است که دیدگاه دوم، یعنی متغیر دانستن سعه و ضیق اعتبار مالکیت، با توجه به مستندات آن، نه تنها عقلایی و مشروع، بلکه بیشتر مقرون به صحت است. اهمیت و ضرورت طرح این مباحث را نمی‌توان انکار کرد؛ زیرا تقویت و تثبیت دیدگاه یاد شده - که چشم‌انداز و دورنمای نهایی این نوشتار است، می‌تواند گام مهمی باشد در کوتاه کردن مسیر قانون گذاری در حوزه مالکیت خصوصی میراث فرهنگی.

فرضیه: شأن شریعت، بیان احکام است نه پرداختن به موضوعات احکام و مصادیق آنها. موضوعات احکام به دست عرف سپرده شده‌اند. شریعت در موضوعات یا مصادیق عرفی دخل و تصرفی نمی‌کند؛ خواه این موضوعات، موضوعات تکوینی باشند؛ مثل خمر، و خواه موضوعات اعتباری باشند که به بنای عقلاً ثابت گشته‌اند (نک: نراقی، ۱۵۷/۴؛ مغنیه، ۱۰۱/۴؛ خمینی، کتاب البیع، ۱۳۷۹، ۴۶۷/۳ و ۲۰۵/۴؛ همو، کتاب البیع، ۱۳۷۶، ۱۶۷ و ۱۶۹؛ همو، کتاب الطهاره، ۲۱۵/۳؛ کوه‌کمری، ۵۰؛ خوبی، الاجتهاد و التقليد، ۲۹۶). مالکیت نیز یکی از اعتبارات عقلایی است که بر حسب زمان و مکان، متغیر بوده و با تصرفاتی، تعیین حدود گشته و برای مالک اعتبار می‌شود. در شرایط زمانی قرن حاضر، مالکیت خصوصی میراث فرهنگی و آثار تاریخی فرهنگی، دستخوش دگرگونی واقع شده است. عقلاً در عصر کنونی و در حوزه میراث فرهنگی، نسبت به برخی از اسباب مالکیت خصوصی که پیش از این موجب مالکیت فرد بر شیء می‌شد، تشکیک کرده و برای اشخاص، اعتبار مالکیت نمی‌کنند. از این جمله است حیات و کشف. بنابراین از شریعت نیز - که شأنش عدم دخالت در موضوعات عرفی است و تنها به بیان احکام موضوعات و مصادیق می‌پردازد - می‌توان انتظار داشت که این اعتبار جدید عقلایی را تأیید کند. بدین ترتیب، سلب مالکیت‌های خصوصی و یا تحدید آنها، نه تنها مخالف شرع نیست، بلکه در تطابق کامل با آن قرار دارد. از این روی، برای تدوین قوانین این حوزه و همگام با تحولات داخلی و جهانی، نیازی به روی آوردن به مقوله ضرورت و گذر از دالان مجمع تشخیص مصلحت، وجود ندارد.

در مقاله پیش روی، این فرضیه در ضمن بیان دیدگاه دوم، "متغیر بودن سعه و ضیق اعتبار مالکیت"، تبیین شده است.

اصول موضوعه فرضیه پیشنهادی

۱- اسلام، مالکیت خصوصی را که زمینه‌های فطری در نهاد انسان دارد، پذیرفته است. وقتی فردی چیزی را به وجود یا فراهم می‌آورد، آن را ویژه خود می‌داند؛ و این حق را برای خود مسلم می‌شمارد که بتواند هر گونه تصرفی در آن بکند یا دیگران را از هرگونه تصرفی در آن باز دارد. حتی حیوانات نیز این احساس را از خود بروز می‌دهند.

علاوه بر منشأ فطری، جامعه و روابط اجتماعی (به عنوان عامل اجتماعی) نیز در شکل‌گیری مفهوم و معنای مالکیت نقش مهمی دارند. تنظیم روابط اقتصادی میان افراد جامعه، قرارداد و وضع معنای مالکیت را ناگزیر می‌سازد؛ چرا که مالکیت، یکی از شیوه‌های تنظیم روابط اقتصادی در میان افراد است. تنها در صورت معتبر دانستن سلطه فرد بر اشیا است که او می‌تواند در تعامل با سایرین، منافع مادی خود را تأمین یا حفظ کند.^۲

۲- مالکیت را در یک تقسیم‌بندی، به مالکیت حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کنند. به عنوان مثال، انسان بر اعضای خود سلطه حقیقی دارد. هرگاه بخواهد و هرگونه که بخواهد، می‌تواند در آنها تصرف کند. همین گونه، انسان بر تصویرهای ذهنی خویش حاکم است؛ می‌تواند آنها را ایجاد یا محو سازد. این ایجاد و امحای ارادی، حاکی از تسلط حقیقی و تکوینی نفس بر صورت‌های ذهنی خویش است.

یکی از مصادیق بارز مالکیت حقیقی، مالکیت خداوند بر همه موجودات است؛ زیرا تمامی هستی، تحت اراده و اختیار او است؛ با اراده او ایجاد می‌شود و با اراده او از میان می‌رود.^۳

۱. برای مطالعه بیشتر نک: هادوی تهرانی، ۱۱۶؛ مطهری، مجموعه آثار، ۴۴۵/۶؛ همو، نظری به نظام اقتصادی اسلام، ۵۲؛ طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم (مقاله ششم)، ۳۳۴/۴؛ کمال، ۱۵۰.

۲. یکی از گواهان این امر، شکست تفکر مارکسیستی است. در نظام‌های اقتصادی مبتنی بر مارکسیسم، مفهوم مالکیت فردی، نادیده گرفته شده است. در این نظام‌ها، تنها دولت است که ثروت‌ها و منابع مالی را در اختیار دارد و بر اساس اهداف اقتصادی تعریف شده، آنها را به جریان می‌اندازد. افراد اجتماع در این نظام‌ها، تنها بر اساس نیازهای مشترک، می‌توانند از مواهبی که دولت آن را تعیین می‌کند بهره گیرند. تجربه‌های گوناگون کشورهای کمونیستی علاوه بر اینکه نشان داد نظام اقتصادی مارکسیستی نمی‌تواند حس فطری مالکیت را از عمق جان انسان‌ها بزدايد، ناکارآمدی آن را در تنظیم روابط اقتصادی و تأمین منافع افراد جامعه اثبات کرد. این امر نشان می‌دهد که تعاملات اجتماعی افراد، خاستگاه مهمی برای تحقق معنا و مفهوم مالکیت است.

۳. نک: بقره/۲۵۵، آل عمران/۱۰۹، ۱۲۹، ۱۸۰؛ نساء/۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۷۰؛ اعراف/۱۲۸؛ یونس/۵۵، ۶۶؛ طه/۶؛ نور/۶۴؛ نمل/۹۱؛ روم/۲۶؛ لقمان/۲۶؛ حدید/۱۰؛ منافقون/۷.

مالکیت اعتباری، عبارت است از تسلط اعتباری موجودی بر موجود دیگر، به گونه‌ای که بتواند در آن تصرف کند و مانع تصرف دیگران شود؛ مانند مالکیت انسان نسبت به اموالش. این نوع مالکیت، اعتباری است عقلایی که در ظرف جامعه و روابط انسانها با یکدیگر و به منظور ساماندهی روابط اقتصادی افراد جامعه پدید آمده است. بدیهی است، میان یک شیء و فردی که مالک آن اعتبار می‌شود، رابطه‌ای حقیقی و تکوینی وجود ندارد. نسبت تکوینی میان آن دو و میان آن شیء و سایر افراد، یکسان است. تنها، رابطه اعتباری است که موجب تفاوت مالک و غیر مالک می‌گردد.

برای خداوند، علاوه بر مالکیت حقیقی بر اشیاء، مالکیت اعتباری نیز قابل تصور است. به عنوان نمونه، می‌توان به آیه انفال و غنیمت که انفال و نیمی از غنایم را به خدا و رسول اختصاص می‌دهد، اشاره کرد.^۱

مالکیت خصوصی افراد بر اشیای تحت تملک آنها که مالکیتی اعتباری است، در طول مالکیت خداوند قرار دارد. در نتیجه، به طور منطقی، خداوند می‌تواند محدودیت‌هایی را برای این نوع از مالکیت وضع کند.

اینک با توجه به دو مقدمه یادشده که مبانی معرفتی موضوع بحث ما را تشکیل می‌دهند، این پرسش را مطرح می‌سازیم که آیا دولت می‌تواند فراتر از تحدیدهای عام و اولیه شرعی، مالکیت خصوصی افراد را نسبت به آثار تاریخی - فرهنگی محدود ساخته یا پاره‌ای الزامات قانونی را در خصوص آنها وضع کند؟ آنچه مهم است پرداختن به دیدگاه‌هایی است که بستر پاسخ به این پرسش را فراهم می‌آورد. پاسخ‌های مورد انتظار، در گرو طرح این دیدگاه‌ها هستند. در ادامه، دو دیدگاه را مطرح می‌سازیم.

دیدگاه اول - ثبات سعه و ضیق اعتبار مالکیت

مدعای این دیدگاه آن است که ما در شریعت، ادله کافی برای اثبات سلطه کامل مالک بر اموال خود داریم. آیه کریمه "لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ" (نساء/۲۹)، قاعده مسلم و مورد عمل "الناس مسلطون علی اموالهم"، دلیل عقلی "قبح ظلم"، و تطبیق آن بر ظلم بودن تصرف در مال دیگران، و علاوه بر آن، سیره عقلایی مستحکم و قدیم که حاکی از احترام مالکیت انسان بر اموال خود است^۲، همگی، مالکیت فردی اشخاص را

۱. انفال / ۱، ۴۱.

۲. برای اصل احترام مال غیر به صورت مطلق و عدم جواز تصرف در آن مگر با رضایت او، حداقل می‌توان این ادله را یادآور شد: ۱- عموم روایت نبوی مشهور "الناس مسلطون علی اموالهم" (نک: احسانی، ۱/۴۵۷، ح ۱۹۸)؛ ۲-

تثبیت می‌کنند. بر اساس این دیدگاه، هر گونه تحدید مالکیت‌های خصوصی و وضع قوانین الزام‌آوری که با اطلاق مالکیت افراد منافات داشته باشد، مشروعیت ندارد.

آثار عینی دیدگاه اول و نقد آن

این دیدگاه، که دیدگاه رایج فقهی است، از ابتدای انقلاب تا کنون، در زمینه‌های مختلف ابراز شده و در وضع قوانین کشور، مورد توجه بوده است. به عنوان مثال، مجلس شورای اسلامی، در تاریخ ۱۳۶۰/۵/۱۸، لایحه "طرح قانونی اراضی شهری" را تصویب کرد. برخی مواد و تبصره‌های این طرح، محدودیت‌هایی را برای مالکیت‌های خصوصی ایجاد کرده بود. شورای نگهبان در اظهار نظر خود نسبت به این مواد اعلام داشت:

«قسمت‌هایی از ماده ۷ و ۸ و تبصره‌های آنها و ماده ۱۰ که با اراضی بائر و دائر ارتباط دارد، مغایر با آیه کریمه "لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ" (نساء/۲۹) و حدیث شریف معروف "لا یحل مال امری مسلم الا عن طیب نفس" و قاعده مسلمة "الناس مسلطون علی اموالهم" می‌باشد» (نک: مهرپور، ۶۸).

طبیعی است که انتظار داشته باشیم این دیدگاه در مورد سایر مصادیق مالکیت خصوصی، از جمله مالکیت خصوصی میراث فرهنگی نیز اعمال شده باشد. مطابق این انتظار، قوانینی که ناظر به حفظ آثار فرهنگی - تاریخی منقول یا غیرمنقولی که در تملک خصوصی افراد است، در تعارض با این دیدگاه واقع می‌گردد.

دکتر مهدی حجت در این باره می‌نویسد:

«در سال‌های قبل از انقلاب و پس از آن در اوایل انقلاب، مصوباتی در موضوع میراث فرهنگی و حفاظت از آن صادر و به تصویب رسیده بود. در سال ۱۳۶۱، عده‌ای از مالکین به منظور تجدید بنا، قصد تخریب بناهای تاریخی خود را داشتند؛ اما قوانین یاد شده مانع بزرگی بود که این اختیار را از آنها سلب می‌کرد. در نتیجه آنان راه حل مشکل خود را در استفسار و استعمال از شورای نگهبان در مورد مشروعیت این قوانین

روایت نقل شده از امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) "لا یحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه" (نک: حر عاملی، ۵۴۰/۹، ح ۶). برخی معتقدند این روایات، مرسل بوده و از این رو اعتبار و ارزشی نداشته و نمی‌توانند پشتوانه اصل مذکور باشند؛ بنابراین، اصل "احترام مال غیر"، علاوه بر اینکه مانند قاعده ید، از ضروریات است، یک اصل عقلایی امضا شده شرعی است (نک: همدانی، ۱۱۸/۳).

یافتند. شورای نگهبان متعاقب این استعلام و در پاسخ به آن، در مهر ماه ۱۳۶۱ اعلام می‌کند که اموال مالکان خصوصی از شمول قوانین مذکور خارجند.

بدین ترتیب، نه تنها این نظریه قانونی، بخش عمده‌ای از بناهای تاریخی را از کنترل خارج می‌کرد بلکه سرآغازی برای تضعیف سایر قوانین تلقی می‌شد. در جلسات متعددی با اعضای این شورا، موضوع، مورد بحث و رسیدگی قرار گرفت. به وضوح روشن بود که تثبیت قوانین میراث فرهنگی در جوامع اسلامی، نیاز به اتکا به مبانی دینی نیز دارد. شورای نگهبان با اتکا به قانون اسلامی «مردم بر اموال خود مسلط هستند»، نظریه فوق را صادر کرده بود؛ در حالی که نگارنده سعی بر آن داشت تا موضوع را از دیدگاه اولویت منافع اجتماعی بر منافع فردی مورد بحث قرار دهد. نظر شورای نگهبان نهایتاً بر این قرار گرفت که این اولویت اجتماعی باید توسط مجلس شورای اسلامی به تصویب برسد؛ گر چه کلیات این موضوع با تصویب قانون اساسنامه سازمان توسط مجلس تحقق یافت» (نک: حجت، ۳۱۵ به بعد).

عبارات فوق نشان می‌دهد، که محور فکری این دیدگاه، "فقه فردی" است؛ منافع و مصالح اجتماعی، در حاشیه، و به عنوان ضرورت یا مصلحتی که موقت و مقید به زمان است مطرح می‌شود. به بیان دیگر، منافع فردی، اصل، و منافع اجتماعی، فرع آن است. بسیار روشن است که سایه افکندن این دیدگاه در تمامی زمینه‌های حیات اجتماعی، می‌تواند برای حکومت مشکلات فراوانی را ایجاد کند. تجربه این مشکلات از زبان یکی از مدیران کشور این گونه بیان شده است:

«... مجلس که تشکیل شد، خیلی زود به نقطه‌ای رسیدیم که از ابتدا هم فکر آن را می‌کردیم. وقتی که به لوایح و طرح‌های مهم که به مالکیت مردم و حقوق شرعی مردم و حقوق شناخته شده‌ای مثل تقسیم اراضی شهری و تجارت خارجی و مسائل مهم برخورد می‌کردیم، این مسأله را لمس کردیم. آن وقتها تقریباً همه هفته، طرح و یا لایحه‌ای این گونه می‌آمد و یا می‌خواست قوانین عوض بشود ... شورای نگهبان هم طبق

۱. "فقه فردی"، تعبیری است که امروزه رایج گشته است. نویسندگان، منظور خود را از این واژه به صراحت بیان نکرده‌اند. برخی این تعبیر را در مقابل فقه جمعی یا فقه اجتماعی به کار گرفته‌اند. منظور ما از این تعبیر، نوعی نگرش یا جهان بینی خاصی است که فقیه بر اساس آن به استنباط احکام الهی می‌پردازد. فقیه در این نگرش از زاویه مصالح و مفاسد فردی به اجتهاد روی می‌آورد؛ فارغ از اینکه احکام استنباط شده، چه تبعات اجتماعی و یا فرا اجتماعی می‌تواند داشته باشد. در مقابل این ترکیب، "فقه اجتماعی" قرار دارد. در این نگرش، فقیه در استنباط احکام و صدور فتوا، علاوه بر مصالح افراد، به مصالح جامعه نیز عنایت دارد.

موازن خودشان و فتوایی که در اختیارشان بود، برخی موارد را رد می‌کردند... اختلاف ما با شورای نگهبان فقط یک اختلاف کارشناسی خشک، در مقابل فقها نبود. یعنی تشخیص موضوع و این گونه چیزها نبود؛ ما در مبنای فقهی هم با آنها حرف داشتیم. ... یک مدتی وصله‌کاری می‌کردیم. وقتی که موردی می‌رسید امام کمک می‌کردند و شورای نگهبان هم کوتاه می‌آمد» (نک: هاشمی‌رفسنجانی، ۸-۱۰).

ایشان می‌افزاید:

«من به عنوان کسی که هم در مجلس بودم و هم به طور کلی مرجع مراجعه مشکلات کشور بودم، مشکلات را می‌دیدم که به کجا کشیده می‌شود... می‌دیدم که نابجا جلوی تصمیمات عاقلانه کشور گرفته می‌شود» (نک: همو، ۱۹).

ایشان یک نمونه از این مشکلات را این گونه یاد می‌کند:

«در زمان جنگ، بازار سیاه و فساد عجیبی در سیستم کوپنها و امثال اینها بود. دولت، مسئول بود که جلوی این کارها را بگیرد. دولت نه ابزار قانونی و نه ابزار قضایی داشت. قوه قضائیه با قوانین موجود حکم می‌کرد و قوانین کشور هم به وسیله همین شورای نگهبان و مجلس در مدت طولانی باید سیر می‌کرد و آن هم به جایی نمی‌رسید. ... ما در مجمع، اختیاراتی که به دولت دادیم، دولت را به جای مجلس و قوه قضائیه نشانیدیم» (نک: همو، ۱۹-۲۰).

ایشان در ادامه، مورد دیگری را یادآور می‌شود:

«شما با مواد مخدر چگونه می‌خواهید در چارچوب احکام شرع عمل کنید؟ احکام اعدام در فتاوی آقاییان خیلی محدود است ... دشمن هم روی منحرف کردن بچه‌ها و جوانان کشور تمرکز کرده است» (نک: همو، ۲۰).

از آنجا که طلایه داران این دیدگاه راه حلی را برای خروج از بن‌بست‌هایی که پیاپی چهره می‌نمودند ارائه نمی‌کردند، و از سویی دیگر، کنار آمدن با آن بن‌بست‌ها هم کشور را با سقوط مواجه می‌کرد، امام (ره)، در طی یک روند تجربی و تقریباً بلندمدت که به طور رسمی از ۱۳۶۰/۷/۵^۱ آغاز و به ۱۳۶۶/۱۱/۱۷^۲ منتهی می‌شود، چاره را در تشکیل مجمع تشخیص مصلحت دیدند.

۱. تاریخ نامه رئیس وقت مجلس به حضرت امام، و متعاقب آن، پاسخ ایشان در ۱۳۶۰/۷/۱۹ مبنی بر موضوعیت بخشیدن به رأی دو سوم نمایندگان مجلس برای تشخیص موارد "ضرورت".
 ۲. تاریخ فرمان امام در خصوص تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام.

نکته‌ای را که لازم است در اینجا بدان اشاره کنیم، این است که در شرایطی که اوضاع جهان، تاریخ بشر، و نیازها، یکنواخت نیست و دائماً در حال تغییر است و با آنچه در صدر اسلام بوده تفاوت بسیار دارد، این تلقی که نیازهای حکومتی - که باید با قوانین، آیین نامه‌ها و مقررات، مدیریت و راهبری شود - نمی‌تواند با آن چیزی که به عنوان فتوا و احکام، پذیرفته شده است، هماهنگ باشد، طبیعی می‌نماید. درست است که در حکومت اسلامی، احکام سلطانیه و حکومتی وجود دارد که متناسب با مصالح زمان و شرایط و نیازهای جامعه نقش ایفا می‌کند، اما بدیهی است که نمی‌توان اسلام را به گونه‌ای فهم کرد که به جای ارائه راهی مستقیم به مجریان حکومت برای حل مشکلات روزمره امت اسلامی، آنان را به توسل به ضرورت، احکام ثانوی و حکومتی ره نماید؛ به گونه‌ای که این روش، راه حل غالبی گشودن مشکلات امت گردد. جامعه ضرورت پوشاندن حداکثری به موضوعات اجتماعی برای خروج از بن‌بست‌ها، چندان معقول و عقلایی نمی‌نماید. این نکته، یکی از مهمترین منبّهاتی است که ما را به دقت بیشتر، در نحوه نگرشمان به فقه و لزوم تجدید نظر در منظری که از آن منظر، به استنباط احکام الهی چشم می‌دوزیم، فرا می‌خواند. جزمی‌نگری به احکام و قواعد مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی و مدیریتی که بسترهایی روان هستند و بر اساس مقتضیات زمان و مکان تغییر شکل می‌دهند، نتایج شکننده، حرکت زدا و بازدارنده‌ای از خود بر جای می‌گذارند. این روش، از آنجا که نمی‌تواند آن بسترهای روان را به بسترهای ایستا تبدیل کند و از سویی نیز به هیچ قیمتی حاضر به انعطاف نیست، دائم در حوزه قانون‌گذاری به وصله‌زنی می‌پردازد؛ روزی به مصلحت روی می‌آورد و روزی به ضرورت و روزی با آزمایشی خواندن قانون به آن تن می‌دهد و روز دیگر به ولایی خواندن حکم، دل خوش می‌کند. به بیان دیگر، تعبیر احکام ثانویه، مصلحت نظام و حتی آنچه ما به عنوان ولایت فقیه مطرح می‌کنیم، به عنوان یک نسخه مسکن است؛ نه به عنوان راه حل بنیادین و هماهنگ با کلیت فقه. در واقع، آن روی حقیقی این سکه چنین است که ما شرایط عینی و اجتماعی را به مرور در فقه دخالت داده و به حقوق و مناسبات عرفی، رنگ فقه و فقهات زده ایم و به این ترتیب، در عمل پذیرفته‌ایم که دخالت شرایط عینی و اضطرار بر آمده از مناسبات عقلانی مدرن، مشروعیت دارد.

دیدگاه دوم - متغیر بودن سعه و ضیق اعتبار مالکیت

دیدگاه دومی نیز قابل طرح است. در تبیین این دیدگاه می‌توان گفت، آیه شریفه "لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ" (نساء/۲۹) و قاعده سلطنت، هر دو، ادله امضایی‌اند؛ یعنی مالکیتی را امضا می‌کنند که عقلاً آن را اعتبار کرده‌اند. این دیدگاه، معتقد است که شرع، دخل و تصرفی در موضوع اعتبار عقلا و سعه و ضیق آن نمی‌کند؛ بلکه همان موضوع را با همان توسعه یا تضییقی که دارد و هر آنچه را که عقلاً به عنوان ملک شخص اعتبار می‌کنند، امضا می‌کند. بدیهی است، سعه و ضیق موضوع را عقلاً بر اساس مصالح و مفاسدی که در مناسبات اجتماعی خود لازم می‌بینند، تعیین می‌کنند. در بحث مالکیت نیز، شرع، موضوع حکم را معین نکرده است؛ بلکه صرفاً گفته است اموال اشخاص، محترم، و تعدی به آن، حرام است؛ ولی اینکه چه چیزی "مال الغیر" است و محدوده آن چیست، موضوعی است که عقلاً تعیین می‌کنند. به عبارت دیگر، شرع به عمل عقلا در باب مالکیت نگاه کرده و هر آنچه را عقلاً "مال الغیر" اعتبار کرده‌اند، تجاوز به آن را حرام دانسته است. بر همین مبنا است که در مورد مال بلامالک (مثل آثار باقی مانده از اقوام نابود شده، هرچند مسلمان بوده باشند)، اصالة الاحترام، یعنی استصحاب حرمت تصرف که در حال استیلائی ید مالک قدیم و اولیه ثابت بود، جاری نمی‌شود؛ زیرا مستند این استصحاب یکی از دو امر است:

- ۱- عقل و بنای عقلا؛ در این صورت، مورد این دو، جایی است که ید مالک، قاصر نباشد و بتواند حق خود را از مال، استیفا کند.
- ۲- ادله نقلی دال بر عدم جواز تصرف در مال غیر؛ در این صورت، موضوع حکم، تبدیل یافته است؛ زیرا وصف مملوک بودن برای دیگری، وصف مقوم موضوع است؛ حال آنکه این وصف، بنابر فرض و بنابر فهم عرفی، منتفی شده است (نک: همدانی، ۱۱۸/۳؛ همو، ۱۴۱۶، ۶۲/۱۴).

این دیدگاه، این نتیجه را هدف قرار داده است که سعه و ضیق مالکیت خصوصی، امر ثابتی نیست؛ بلکه دایر مدار خصوصیات و شرایط زمانی و مکانی و بر اساس مصالحی است که عقلاً در هر زمان و نسبت به هر مصداق شناسایی می‌کنند. شبیه این سخن را دیگران نیز گفته‌اند. محقق همدانی در بحث عدم لحاظ مالکیت برای عتیقه‌جات و گنج‌های کهن می‌گوید: «درست است که آنچه سابقاً تحت ید بوده، محکوم به ملکیت برای مالک آن است و مقتضای ملکیت هم حرمت تصرف غیر است تا زمانی که جواز

تصرف احراز شود (و در نتیجه جایی برای جریان اصالت عدم احترام در مالی که با قصد و اختیار دفن و پنهان شده است، وجود ندارد)؛ اما باید دانست که ملکیت، یک علاقه اعتباری عرفی است که احکام آن دایرمدار بقای این علاقه است؛ همان‌گونه که در خویشاوندی این چنین است. بنابراین اگر آن علاقه عرفی بین مال و مالک، به صورت اختیاری (مثل إعراض) یا قهری (مثل آنچه در ویرانه‌ها و باستانه‌ها باقی مانده است) از بین برود، به دیدگاه عرف، از مباحث اصلیه به شمار خواهد رفت. (نک: همان؛ خوانساری، ۱۰۷/۲-۱۰۹). سخن دیدگاه دوم نیز این است که از دیدگاه عرف، تغییر ماهیت دارایی از یک شیء عادی، به شیئی که به فرهنگ یک ملت تعلق دارد (مانند آثار تاریخی - فرهنگی)، موجب می‌گردد که آن علاقه سابق میان اثر تاریخی - فرهنگی و مالک آن زایل گردد. بنابراین، موجبات زوال علاقه، گاهی اختیاری، گاهی قهری، و گاهی اعتباری است؛ بدین معنا که ممکن است با ظهور شرایط خاصی در یک عصر، عرف آن عصر، دیگر آن علاقه را بین شیء و شخص، لحاظ و اعتبار نکند. بر اساس این نگاه، سعه و ضیق مالکیت خصوصی حتی در زمان واحد می‌تواند نسبت به مصادیق مختلف، متفاوت باشد. از این رو، در حوزه میراث فرهنگی، چنانچه یک اثر تاریخی - فرهنگی که به باقی ماندگان مالک اولیه آن به ارث رسیده است، هر چند در زمان یا زمان‌های پیشین، ملک مطلق وارث اعتبار می‌شده است اما اکنون که مصالح دیگری پیش روی عقلا و اجتماع قرار گرفته است، عقلا دیگر، اصل ملکیت و یا اطلاق آن را برای دارندگان این آثار اعتبار نمی‌کنند. بدین ترتیب می‌توان گفت که خروج این آثار از شمول ادله فقهی یاد شده، خروج تخصصی است. نتیجه عملی این دیدگاه آن است که الزامات و تعهداتی که دولت در حوزه مالکیت این آثار بر اشخاص اعمال می‌کند، نه تنها می‌تواند مخالف شرع نباشد، بلکه دور از ذهن نیست که موافق آن باشد.

طرح یک اشکال و پاسخ احتمالی آن

اشکال: بر اساس آنچه در باب سیره عقلا و دامنۀ حجیت آن، در علم اصول بحث می‌شود، باید ببینیم در زمان معصوم(ع)، مالکیت خصوصی با چه دامنۀ‌ای در برابر دیدگان ایشان بوده است. بنابر موازین علم اصول، تنها چنین سیره‌ای را می‌توان حجت و معیار و میزان عمل شرعی دانست. آشکار است مالکیتی که در عصر معصوم و در چشم‌انداز او قرار داشته، مالکیت تام و مطلق بوده و تنها قیدی که آن را مقید می‌ساخته

- و در ادله شرعی، مصادیق آن را می‌توان به وضوح یافت - قید ایجاد ضرر است. بنابراین، تا هنگامی که مالکی با اتکا به سلطه مالکانه اش، برای دیگران مزاحمت ایجاد نمی‌کرده و موجبات ضرر آنها را فراهم نمی‌ساخته، مالکیت او محترم تلقی می‌شده است. بر پایه این سخن، در زمان کنونی، یک سیره عقلایی اثبات شده و واجد ملاک حجیت شرعی که بخواهد هر گونه قیدی غیر از ضرر را نسبت به مالکیت خصوصی افراد تثبیت کند، نداریم. در نتیجه، دیدگاه دوم، فاقد مستندات علمی و فقهی موجه است.

پاسخ: ممکن است به این اشکال این گونه پاسخ داده شود که: با توجه به اینکه در نظر عرف، هیچ خصوصیت و موضوعیتی برای "عصر معصوم (ع)" در مواجهه با این اعتبارهای عقلایی و کیفیت آنها احساس نمی‌شود، اینکه سیره عقلا در حوزه مالکیت، تنها، مالکیت اعتبار شده در زمان معصوم، یعنی مالکیتی تام، مطلق، و غیر محدود را حجیت بخشد، ناموجه می‌نماید.

شایسته است این توضیح در تکمیل این پاسخ افزوده شود که: مجرای سیره‌های عقلایی دو قسم است: گاهی سیره، ناظر به موضوع حکم شرعی است؛ مانند استدلال به سیره بر وجود شرط ضمنی عدم غبن در معامله. این شرط، موضوع وجوب وفای شرعی، یعنی آیه شریفه "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ" (مائده/۱) است. اما گاهی سیره، ناظر به حکم کلی است؛ مثل استدلال به سیره بر حجیت خبر واحد. استدلال به سیره‌ای که موضوع را تثبیت می‌کند، منوط به وجود آن سیره در عصر معصوم (ع) نیست؛ زیرا تثبیت آن، امری است تکوینی. اما استدلال به سیره‌ای که برای اثبات اصل حکم شرعی بدان توسل جسته می‌شود، بر اثبات امضای شارع متوقف است و از آنجا که امضای شارع را از عدم ردع او کشف می‌کنیم، پس به ناچار باید آن سیره، در عصر شارع و در منظر او وجود داشته باشد تا سکوت او کاشف از رضایت او به آن سیره باشد (نک: صدر، ۱۲۸/۲). مالکیت، هر چند خود، یک حکم وضعی است، اما اعتبار مالکیت بر یک شیء یا برخی از اشیاء، در جایگاه موضوع احکام عقلایی و شرعی است. در هر موردی که عقلا مالکیت شخص و فردی بر شیئی را اعتبار کردند، حکم شرعی آن که احترام مال او و حرمت تصرف دیگران در آن است، مترتب می‌گردد. با توجه به این نکته که مالکیت، یک امر مشخص شده و تثبیت شده از قبل نیست، بلکه امری است حدوداً و بقاءً وابسته و متقوم به اعتبار عقلا، این نتیجه را فرا روی خواهیم داشت که چنانچه عقلا در زمان حاضر، بر اساس ارزش‌های اعتقادی و مصالح اجتماعی و اقتصادی خود، یعنی به منظور حفظ

ارزشهای دینی و قدرت مواجهه فرهنگی و اقتصادی با هجوم بیگانگان در هویت زدایی اسلامی و ملی، نسبت به برخی از مصادیق میراث فرهنگی تاریخی خود، مالکیت خصوصی را ملغی دانستند یا حصه خاصی از مالکیت فردی را بر میراث فرهنگی مادی اعتبار کردند، این امر، تحدید مالکیت افراد، و خلاف شرع تلقی نخواهد شد.^۱

مثال دیگری که می‌توان برای کاستن از شدت نامأنوس بودن این تحلیل ذکر کرد، محدوده مالکیت افراد بر مقدار فضای بالای بنای خود و یا در زیر آن است. بی‌گمان، عقلاً، نسبت به ژرفای زمین، حد مشخصی را که بر اساس نیازهای متداول مجتمع‌های انسانی - از سرزمینی به سرزمین دیگر - متفاوت است، اعتبار می‌کنند.^۲ در یک شهر بزرگ، مالک نمی‌تواند با تمسک به مالکیت خود بر زمین، مانع عبور تونل راه‌آهن زیرزمینی (مترو)، از زیر محل سکونت خود شود؛ زیرا عقلاً، اصلاً این مقدار از عمق زمین را که بیش از حد نیازهای متعارف افراد است، ملک او نمی‌بینند. در این موارد، تمسک به عدم اتصال این سیره عقلایی در موضوعات به زمان معصوم(ع)، ناموجه می‌نماید و دلیلی بر وجوب رعایت آن مشاهده نمی‌شود. اما اگر یک نهاد اجتماعی، بنابر نیاز، بخواهد در محدوده متعارف و مورد نیاز مالک تصرف کند، عقلاً برای مالک، حقوقی را معتبر خواهند دانست.

در مثال یاد شده، عمقی را که عقلاً، مالکیت آن را برای اشخاص اعتبار می‌کنند، حد خاصی است که شرع هیچ دخالتی در تعیین آن نمی‌کند. این میزان، بستگی به نیازهای اشخاص از یک طرف، و نیازهای جامعه از طرف دیگر دارد. در محدوده یک روستا، شاید عمقی که مورد نیاز حفر یک چاه آب یا قنات است، ملک مالک دانسته شود. حال آنکه

۱. این سخن را نباید با اندیشه مارکسیسم یا سوسیالیسم اشتباه کرد. آن دو، اصل مالکیت خصوصی را انکار می‌کنند؛ حال آنکه دیدگاه دوم، در صدد تبیین این موضوع است که در عین پابندی و التزام به نهاد مالکیت خصوصی، امری که دامنه اعتبارات عقلاً را در حوزه این نهاد، قالب بندی می‌کند، همیشه مصالح عقلایی بوده است. پیش از این، نمونه‌هایی از این گونه را در عدم اعتبارات شرعی در خصوص حق الماره، خمس و برخی مصادیق دیگر را یادآور شدیم.

۲. امام خمینی در پاسخ به یک استفتاء، به همین امر اشاره کرده‌اند: "مسئله تبعیت زمین و نیز هوا نسبت به املاک شخصی تا حدود احتیاجات عرفی است. مثلاً اگر کسی در خارج از محدوده منزل و یا زمین شخصی و یا وقفی، کانالی زده و از زیر زمین آنها عبور نمایند و یا اگر کسی بالاتر از مقدار متعارف، بنایی ایجاد و یا رفت و آمد نماید، هیچ یک از مالکین و یا متولیان حق جلوگیری از او را ندارند ... نفت و گاز و معادنی که خارج از حدود عرفی املاک شخصی است، تابع املاک نمی‌باشد و ... از تبعیت املاک شخصی خارج است..." (نک: امام خمینی، استفتائات، ۵۸۸/۲).

در شهر که مجاری فاضلاب و تأسیسات آبرسانی شهری، بسیاری از نیازها را برطرف کرده است، اگر نیازهای جدیدی برای نوع افراد، جایگزین نشده باشد، دلیلی بر اعتبار مالکیت فردی نسبت به ژرفای زمین، حتی به میزان اعتبار شده در روستا نیز نخواهیم داشت. فراتر از آن، قابل درنگ است اگر گفته شود نسبت به میزان‌های یاد شده، اصل مالکیت نیز مشکوک است. یعنی چه بسا عقلاً نسبت به عمق متعارف زمین، حتی بیش از "حق اختصاص" برای مالک اعتبار نکنند. اثر این حق آن است که اگر مالک، از این حق خود بهره‌برداری نکند، دیگران حق خواهند داشت در آن تصرف کنند. به عنوان مثال اگر مالک روستایی نخواهد چاه آب حفر کند ولی همسایه او برای آبیاری باغش نیاز به حفر تونل و کانال آب از زیر زمین او داشته باشد، بعید نیست عقلاً این تصرفات را جایز بدانند.

در موضوع میراث فرهنگی، محدوده مالکیت فردی، به لحاظ نوع میراث، مکان و زمان می‌تواند متفاوت باشد. ریشه این تفاوت‌ها را به طور عمده باید در ارزش‌ها و آرمان‌های اعتقادی و ملی جستجو کرد. در حال حاضر، موضوع "توسعه"، یکی از ارکان‌های مهم و زیربنایی برنامه ریزی و پیشرفت کشورها است. توسعه همه جانبه که از غایات و اهداف سیاستگذاری کشورها به حساب می‌آید، از الگوهایی تبعیت می‌کند که مبتنی بر آن ارزش‌ها و آرمان‌هاست. بنابراین طبیعی است که الگوهای توسعه از کشوری به کشور دیگر تفاوت کند. یکی از ابزارهایی که از پایه‌های الگوهای توسعه قلمداد می‌شود، میراث فرهنگی است. پیش از این، مقوله میراث فرهنگی، مورد بی‌توجهی بسیاری از ملت‌ها قرار داشت.^۱ اما اکنون با توجه به ارزش بالای اقتصادی، فرهنگی، و معنوی آن، کمتر کشوری را می‌توان یافت که نهادی را برای سامان‌دهی میراث فرهنگی و ملی خود تأسیس نکرده باشد. از آنجا که سامان‌دهی میراث فرهنگی، نمی‌تواند جدای از الگوی توسعه و در خارج از چهارچوب آن باشد، به ناچار، مستلزم تدوین قوانینی است که دستیابی به اهداف الگوی توسعه را هموار سازد. تحول محدوده اعتبارات مالکیت فردی پیشین به محدوده‌های جدید و تفاوت آن از کشوری به کشور دیگر، ناشی از این فرایند است.

۱. زیرا هیچ‌گاه به میراث فرهنگی، به عنوان یک سرمایه کلان مادی و فرهنگی نگاه نمی‌شد. در دو قرن پیش از این، تئوری‌های سلطه، بر محور سلطه نظامی متمرکز می‌گشت، اما در عصر حاضر، سلطه فرهنگی نیز به عنوان بستر سلطه اقتصادی، در فهرست اهداف استعمارگران قرار گرفته است.

نتیجه

در آنچه گذشت، پس از طرح اعتباری بودن مالکیت و معنای آن، از دو دیدگاه درباره مالکیت خصوصی میراث فرهنگی سخن رفت. دیدگاه اول، با نگاهی جزئی به موضوع مالکیت، معطوف می‌گشت و در پی آن، هر آنچه را که به محدود ساختن مالکیت خصوصی منتهی می‌شد، به علت مخالفت با شریعت محکوم می‌کرد. دیدگاه دوم، با تکیه بر عقلایی بودن حکم وضعی مالکیت و عدم تبعیدی بودن آن، در راستای اثبات ادعای خود، به سیره عفا در موضوعات، و عدم لزوم رعایت امضای شارع در آنها استناد جست. با توجه به شواهد مصداقی که بیان شد، ما ادله دیدگاه دوم را نزدیک‌تر به واقع و به شریعت می‌یابیم. نتیجه منطقی و بارز دیدگاه نخست، این است که قوانین مصوبی که در حوزه میراث فرهنگی، اختیارات صاحبان آثار را مخدوش می‌سازد، فاقد وجهه شرعی است و نمی‌تواند محمل اجرایی پیدا کند. اما از آنجا که این دیدگاه، خود را با تبعات و عواقب اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، رویاروی می‌بیند که از سویی قابل انکار نیستند و از سویی دیگر تن دادن به آنها، با هیچ توجیهی، خردپسند نمی‌نماید و اندیشه هیچ اندیشمندی را قانع نمی‌سازد، به دامان "ضرورت" دست می‌گشاید. در آن سوی دیگر، دیدگاه دوم که بر اساس مستندات خود، اصل اعتبار مالکیت خصوصی را حداقل نسبت به برخی از مصدق آثار تاریخی - فرهنگی، مورد تردید قرار می‌دهد، راه را برای قانون گذاری عقلانی و عقلایی، بدون دست نیاز گشودن به آستان "ضرورت" باز می‌گذارد. بر اساس این دیدگاه، از ادله مالکیت افراد، نمی‌توان اطلاق‌گیری کرد؛ بلکه محدوده مالکیت فردی، تابعی خواهد بود از نگاه عقلایی به مالکیت و همچنین مصالح و مقتضیاتی که کل جامعه با آن روبرو است. به عبارت دیگر، آزادی‌های فردی که مستند به ادله‌ای است که تا پیش از این، مطلق می‌پنداشتیم، همگی را باید با توجه به دیدگاه‌های فعلی عقلا در تنظیم امور اجتماعی و مصالح آن فهم کنیم. این بدان معنا است که ادله احکام اولیه مرتبط به حقوق فردی، تنها در فضاهای عقلایی زمان باید تفسیر و تبیین و فهم گردند؛ نه در خلأ. از این نکته می‌توان نتیجه گرفت که بین احکام اولیه و احکام حکومتی، دوگانگی وجود ندارد؛ بلکه احکامی که در حوزه معاملات از سوی حکومت وضع می‌گردد، مدلولات عصری همان احکام اولیه است. بنابراین، احکام اولیه، فی‌نفسه، معنا و مفهوم خاصی را ارائه نمی‌کنند؛ بلکه اصولی کلی و فاقد مفهومی بالفعل، قابل برداشت و استناد بوده و باید در ذیل تصمیمات حکومت و با توجه به

شرایط زمان تفسیر گشته و به مدلول برسند. بدین ترتیب، آشکار می‌گردد که بسیاری از رویه‌های غیر عقلایی در قانون گذاری و پناه‌بردن‌های مداوم به ضرورت، احکام ثانویه و اعمال ولایت، فاقد وجهت علمی است. بر این اساس، اگر حکومت با رویکردی عقلایی و متناسب با هویت زمان، به این تصمیم برسد که با قانون گذاری در حوزه مالکیت خصوصی آثار تاریخی - فرهنگی، تعریف خاصی از مالکیت خصوصی این آثار را ارائه کند، عمل او مشروع خواهد بود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم؛
۲. احسایی، ابن ابی جمهور، *عوالی اللئالی*، مقدمه سید شهاب الدین نجفی مرعشی، تحقیق مجتبی عراقی، سید الشهداء، قم، ۱۴۰۳ هـ ق؛
۳. حجت، مهدی، *میراث فرهنگی در ایران، سیاست‌ها برای یک کشور اسلامی*، سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه)، تهران، ۱۳۸۰؛
۴. حر عاملی، محمد بن الحسن، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۴ هـ ق، چاپ دوم؛
۵. خمینی، روح‌الله، *استفتائات*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۶؛
۶. همو، *کتاب‌البیع*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۹؛
۷. همو، *کتاب‌البیع (به قلم محمد حسن قدیری)*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۶؛
۸. همو، *کتاب الطهارة*، بی‌جا، بی‌تا؛
۹. خوانساری، سید احمد، *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، مؤسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۵ هـ ق؛
۱۰. خوبی، سید ابوالقاسم، *الاجتهاد و التقليد (به قلم سید محمد مهدی موسوی خلخالی)*، چاپخانه نوظهور، قم، ۱۴۱۱ هـ ق؛
۱۱. همو، *کتاب الخمس*، علمیه، قم، ۱۳۶۴؛
۱۲. صدر، سید محمد باقر، *شرح العروة الوثقی*، مطبعة الآداب، نجف، ۱۳۹۲ هـ ق؛
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مجلد چهارم (۱-۲-۳) دفتر انتشارات اسلامی، قم، بی‌تا؛

۱۴. کوه‌کمری، سید محمد، کتاب *البيع* (به قلم ابوطالب تجلیل تبریزی)، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۹هـ.ق؛
۱۵. کمال، یوسف، *الاسلام و المذاهب الاقتصادية المعاصرة*، دارالوفا للطباعة و النشر و التوزيع، بیروت، ۱۹۸۶؛
۱۶. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، صدرا، قم، ۱۳۷۳، اول؛
۱۷. همو، *نظری به نظام اقتصادی اسلام*، قم، صدرا، ۱۳۸۲؛
۱۸. مغنیه، محمد جواد، *فقه الامام الصادق علیه السلام*، انصاریان، قم، ۱۴۲۱هـ.ق؛
۱۹. مهرپور، حسین، *مجموعه نظریات شورای نگهبان*، انتشارات کیهان، تهران، ۱۳۷۱؛
۲۰. نراقی، احمد، *مستند الشيعة الى احكام الشريعة*، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۵هـ.ق؛
۲۱. هادوی تهرانی، مهدی، *مکتب و نظام اقتصادی اسلام*، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، قم، ۱۳۷۸؛
۲۲. هاشمی رفسنجانی، علی اکبر، *نقادی نظروزی‌ها درباره مجمع تشخیص مصلحت* (گفت‌وگو)، مجله راهبرد، ش ۲۶، ۶-۴۸، ۱۳۸۱؛
۲۳. همدانی، رضا، *مصباح الفقیه* (ط.ق)، بی جا، بی تا.
۲۴. همو، همان، *تصحیح و تحقیق محمد باقری و دیگران*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۶هـ.ق.