

تأملی در مسأله‌ی سکوت شارع^۱

رضا رنجبر^۲

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تبریز، گروه حقوق و علوم سیاسی، تبریز، ایران.

رحیم وکیل زاده^۳

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تبریز، گروه حقوق و علوم سیاسی، تبریز، ایران.

چکیده

بحث سکوت شارع و قانون‌گذار ارتباط زیادی با موضوع منابع استنباط احکام دارد که اگر به منبع عقل و سیره‌ی عقلا به دیده‌ی منبع احکام نگریسته شود، نمی‌توان ادعا نمود که همه‌ی احکام به صورت عام و خاص در قرآن و سنت مطرح شده بلکه در کنار کتاب و سنت به عقل، علاوه بر ابزار فهم کتاب و سنت به دیده‌ی منشا صدور قوانین مورد نیاز جوامع بشری نگریسته می‌شود که این نظریه می‌تواند زمینه‌ی گفتگو و هماهنگی علم و دین گردد. ولی اگر در منابع استنباط احکام فقط کتاب و سنت حجت و معتبر شمرده شود و از طرفی ادعا شود که دین پاسخ‌گوی تمام نیازهای بشری است و اسلام خاتم ادیان است؛ در واقع سکوت قانون‌گذار را رد نموده و معتقد شده‌اند که همه‌ی موضوعات در دین اسلام دارای حکم شرعی هستند. در خصوص موضوع مذکور آرای مختلف مطرح گردیده که گروهی قائل به شمولیت کتاب و سنت در پاسخ‌گویی به تمام نیازهای بشری به تنهایی می‌باشند، ولی گروهی چنین شمولیتی را مطلقاً نپذیرفته‌اند. گروه سوم نظریه‌ی اعتدال را پیشه کرده‌اند. در این مقاله نظریه‌ی اعتدال نزدیک‌تر به حقیقت معرفی شده است.

واژگان کلیدی: سکوت قانون‌گذار، شارع، شمولیت.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۳/۲۹ تاریخ تصویب: ۱۳۹۰/۶/۹

۲. پست الکترونیکی (مسئول مکاتبات): r_ranjbar 4 @ yahoo.com

۳. پست الکترونیکی: Rahim_phd@yahoo.com.

مقدمه

انسان‌ها در زندگی اجتماعی خود به قانون نیازمند هستند و این موضوع مورد اتفاق تمام مکاتب بشری می‌باشد. بدیهی است که اداره‌ی امور اقتصادی، سیاسی، نظامی، فرهنگی و ... همه و همه نیازمند قانونی فراگیر و پاسخ‌گو می‌باشد.

از آن‌جا که پیش‌بینی همه‌ی وقایع در روابط حقوقی افراد برای انسانی که همواره دارای نقص نسبی و مطلق در بعد علمی خودش می‌باشد، محال است. لذا مکتب‌های لائیک به این امر اعتراف کرده‌اند که ممکن است قانون‌گذار در این نوع جوامع نسبت به موضوعاتی و به تبع از آن قوانینی سکوت کرده باشد. ولی چنین حکم صریحی در حقوق اسلام نمی‌توان صادر کرد. از این رو در مورد سکوت قانون، نظرات مختلفی صادر شده که بدون شناخت پیدا کردن به آن نظرات، قسمت عظیمی از حقوق اسلام بر ما مجهول خواهد ماند و تا کسی آن نظرات و مبانی آن‌ها را نشناسد، نمی‌تواند از کتب فقها که هر گروهی تابع مبانی مخصوص خودشان هستند، استفاده کامل ببرد.

در این تحقیق بر آن هستیم تا پاسخ به این سئوالات را در یابیم که آیا در نظام تشریح اسلام، خلاء قانون وجود دارد یا نه؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، فلسفه‌ی این سکوت و خلاء چیست؟ آیا این سکوت شارع موجب نقصان در شریعت اسلام شده است؟ برای پر کردن خلاءهای قانونی چه راه‌کارهایی وجود دارد؟ عقل و سیره‌ی عقلا در این زمینه چه نقشی را می‌تواند ایفا کند؟ با توجه به این که ادعای دین اسلام بر این است که آخرین دین آسمانی است که در هر زمانی و مکانی می‌تواند انسان را به سعادت واقعی برساند و برنامه‌های علمی و عملی برای رسیدن به هدف دارد، پاسخ به سئوالات فوق و تحقیق در این زمینه اهمیت خود را بیش از پیش نمایان می‌سازد.

سکوت قانون‌گذار

سکوت در لغت به معنی خاموش شدن، ساکت گشتن (مصدر لازم) و به معنی خاموشی (اسم مصدر) می‌باشد (معین، ۱۳۸۴ ش، ص ۵۵۲).

در لسان العرب سکوت، خلاف نطق معنی شده و سکوت را از اصوات الحان شبیه تنفس بین دو نغمه تعبیر نموده است (ابن منظور، ۱۴۰۸ ق، ج ۶، ص ۳۰۴). در لغت‌نامه‌ی دهخدا آمده است: «سکوت یعنی خاموشی، با توانایی به سخن گفتن، ترک آن کردن».

قانون

در خصوص اصل واژه‌ی قانون که ریشه‌ی آن چه بوده و از چه زبانی است، اختلاف نظر وجود دارد. گروهی معتقدند که ریشه‌ی آن عربی نبوده و از واژه‌های وارداتی می‌باشد. قانون از نظر این گروه از واژه‌ی لاتین *kanon*؛ یعنی خط‌کش اخذ شده است (محمصانی، ۱۳۵۸ش، ص ۱۴-۱۲). گروه دوم نیز در غیر عربی بودن و معرب بودن واژه‌ی قانون تردید ندارند ولی آن را از زبان رومی، فارسی، سریانی یا عبری دانسته‌اند (الزبیدی، ۱۳۸۵ق، ذیل کلمه‌ی "قانون"). سومین گروه اعتقاد دارند که قانون لفظاً و اصلاً عربی می‌باشد و ریشه‌ی آن «قن» است. طبق عقیده‌ی این گروه قانون به لحاظ شکلی بر وزن «فاعول» است که برکمال و بذل وجهه دلالت دارد. دلیلی بر غیر عربی بودن آن وجود ندارد.

در فرهنگ معین واژه‌ی قانون معرب از لغت یونانی به معنای رسم، قاعده، روش، آیین معرفی شده است (معین، ۱۳۸۴ش، واژه‌ی قانون، ص ۶۹۱). ابن منظور در کتاب لغت خود قانون را روش و معیار معنی کرده و آورده است: «قانون کل شیء: طریقه و مقیاسه»؛ او در ادامه‌ی توضیحات خود در مورد مشتقات «قن» مطرح می‌کند که قوانین به معنای اصول می‌باشد، مفرد آن قانون است که عربی نمی‌باشد (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۳۲۸-۳۲۷). در بعضی موارد اصطلاح قانون به معنای قانون مدون در مقابل حقوق عرفی استعمال می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۰ش، ص ۸۸).

سکوت قانون

سکوت قانون عبارت ترکیبی است که اجزای آن قبلاً بحث شد. اصطلاح سکوت قانون به معنی فقدان قانون صریح و به خصوص نسبت به موضوع یا موضوعات معین است. چه بسا که سکوت و خلاء قانونی با اراده و خواست خود قانون‌گذار باشد. مشابه این اصطلاح در متون فقهی با عبارت «ما لا نصّ فیہ» مطرح شده است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۲ش، ص ۵۹۸ و ۵۲۳).

در اصطلاح علم حقوق، سکوت قانون به موردی معین اطلاق می‌شود که قوانین جاری جامعه از منظر قضایی، تکلیف آن را معین نکرده است (همان، ۱۳۸۰ش، ص ۱۰۲).

اقسام قانون‌گذاری و رابطه‌ی شارح و قانون‌گذار

وضع و تصویب قانون را قانون‌گذاری می‌گویند که اگر این عمل توسط انسان‌ها (غیرمعصوم)

انجام گیرد، آن را قانون‌گذاری نامند و شخص واضع را قانون‌گذار می‌گویند. ولی چنان‌که این عمل توسط خداوند به پیامبر (ص) و امام (ع) الهام گردد، آن را تشریح و خدا و پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) را شارع نامند. البته در محاورات روزمره گاهی شارع و قانون‌گذار در یک معنا استعمال می‌شود.

در این‌که آیا شارع خداوند است یا پیامبر (ص) دو نظر وجود دارد: یکی این‌که شارع، خداوند متعال است: «شرع لکم من الدین ما وصی به نوحاً» و آیات دیگر که دلیل این مدعا است. دوم این‌که نبی (ص) شارع است؛ زیرا خداوند نبی (ص) را به مصالح و مفاسد که زیر بنای قوانین و احکام می‌باشد، ارشاد نموده است (همان، صص ۲۶ و ۲۷).

سکوت و تقریر

سکوت معنای عام دارد در مقام تقنین سکوت به معنی عدم حکم و قانون صریح در آن مورد است و یا احکام و قوانین (حکم و قانون) وضع شده و شامل موضوع سکوت مانده نمی‌شود و این اعم از هر نوع حکم تکلیفی است. به عبارت دیگر سکوت در موردی است که هیچ قانون صریح یا غیرصریحی در این خصوص وضع و جعل نشده است. ولی تقریر به معنای تأیید و امضای یک فعل یا ترک فعل و همچنین به معنای ردّ و زجر فعل یا ترک فعل می‌باشد که خود این تقریر و اقرار، نوعی قانون‌گذاری و تشریح محسوب می‌شود و به معنای سکوت قانون یا قانون‌گذار نیست.

تقریر معصوم (ع) در مقابل قول و فعل او یک نوع سکوت است که سکوت در این معنا موضوع بحث ما نیست. سکوت به این معنا ارتباط تنگاتنگی با موضوع تقیه دارد که بعضی از دانشمندان مطرح کرده‌اند که چنین سکوتی مشروعیت تقیه را به اثبات می‌رساند (الحکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۲۲۸).

اصولاً سکوت در مقام بیان، خود بیان محسوب می‌شود. در بعضی موارد، مقنن در صدد بیان مقررات مربوط به موضوع خاصی می‌باشد، لیکن یک نکته را که موقعیت بیان آن نیز وجود دارد، به سکوت برگزار می‌کند، درحالی که مطابق روال در همان موقعیت راجع به آن نکته نفعی یا اثباتاً باید تعیین تکلیف نماید، چنین سکوت مقنن را اصطلاحاً «سکوت در مقام بیان» نامیده‌اند.

سکوت و اجتهاد

با توجه به منابع احکام و قوانین که دو مورد از آن (کتاب و سنت پیامبر (ص) مورد اجماع و توافق همه‌ی مسلمان‌ها قرار گرفته، اغلب مسلمان‌ها به غیر از اخباری‌ها و شاید ظاهری‌ها، در حالت کلی لزوم اجتهاد را در استنباط و احکام دینی به رسمیت شناخته‌اند. اخباری‌ها و به خصوص محمد امین استرآبادی اجتهاد و علم روش استنباط احکام (اصول فقه) را اختراعی و بدعت می‌دانند که از سوی دانشمندان اهل تسنن به میان علمای امامیه وارد شده است. استرآبادی در کتاب *الفوائد المدنیة* این مطلب را بیان می‌دارند که میان کلام ائمه (ع) از یک طرف و کلام خدا و رسول خدا (ص) از طرف دیگر تفاوت وجود دارد. کلام خدا و رسول خدا (ص) احتمال ناسخ و منسوخ شدن را دارند و اکثراً به صورت پوشیده و مستتر از اذهان مردم عادی ولی به اندازه‌ی عقول ائمه (ع) وارد شده‌اند که جز ائمه (ع) هیچ کس دیگر ذات سخن خدا و رسول (ص) را نمی‌فهمد. اما کلام ائمه (ع) قابلیت نسخ شدن را ندارد و به اندازه‌ی عقول و ادراکات مردم عادی وارد شده که مردم مخاطب این کلام هستند؛ از این رو کلام ائمه (ع) خالی از این احتمال (نسخ) می‌باشد (استرآبادی، ۱۳۲۱ ق، ص ۹۰).

براساس این مطالب، اخباری‌ها معتقدند که دیگر به اجتهاد و علم اصول و ادله و منابع دیگر غیر از کلام ائمه (ع) نیازی نیست. چنان‌که در ابطال تمسک به استنباطات ظنی در خود احکام شرعی، وجوه و استدلالاتی را بیان می‌کنند که دوازدهمین وجه دلیل او در بردارنده‌ی این نکته است که:

«دانشمندان علم اصول تصریح دارند که محل و موطن اجتهاد مسأله‌ای است که از ضروریات دین و مذهب نباشد و خداوند متعال نصی قطعی در این خصوص نداشته باشد. در حالی که اثبات کرده‌ایم خداوند عزوجل در واقعه‌ای که امت تا روز قیامت بدان نیاز پیدا کنند، حکم مخصوص و معین و دلیل قطعی بر آن دارد و تمام احکام و دلالات قطعی برای رسیدن به احکام - یعنی نصوص صریح در آن مورد - نزد معاون وحی و خزانه داران علم خدا، محفوظ و موجود است و مردم در خصوص تحقیق و طلب آن احکام از ائمه (ع) امر شده‌اند» (همان، ص ۱۲۷).

به غیر از اخباری‌ها در مذهب امامیه، همه یا اغلب فقها وجود اجتهاد را به رسمیت شناخته‌اند. البته ظاهری‌ها در میان اهل سنت نیز با اجتهاد به رأی مخالف هستند (ابن حزم، ج ۱، ص ۶۶).

این امر دو بعد می‌تواند داشته باشد:

- ۱- برای استنباط حکم دینی و شرعی از قرآن و سنت علم اجتهاد ضرورت دارد.
 - ۲- در مواردی که قانون و حکم در منابع قرآن و سنت مطرح نشده برای استخراج و استنباط حکم در مالانص فیه علم اجتهاد ضرورت دارد.
- از موارد فوق بند دوم موضوع بحث ما می‌باشد. مجتهدین در این خصوص با اختلاف به اثبات حجیت منابع و ادله‌ی احکام اقدام نموده‌اند که عبارتست از:
- قرآن، سنت ائمه‌ی معصومین (ع)، عقل، سیره‌ی عقلا، اجماع، قیاس، مصلحت، عرف، استحسان، سنت صحابه، سد ذرایع و شرع قبل از اسلام. در خصوص حجیت و عدم حجیت هر کدام از ادله‌ی فوق بحث‌های زیادی وجود دارد که از موضوع مقاله‌ی حاضر خارج است.

تاریخچه‌ی بحث سکوت قانون‌گذار

موضوع سکوت و عدم سکوت قانون‌گذار و شارع از صدر اسلام در زمان رسول خدا (ص) و ائمه‌ی معصومین (ع) مطرح بوده است. در روایات و احادیث متعدد، بحث سکوت شارع در قالب‌های مختلف بیان شده است. از علی (ع) نقل شده، خداوند متعال حدودی را معین فرموده که نباید از آن حدود تعدی و تجاوز کنید و فرائضی را مشخص نموده که نسبت به آن‌ها نباید نافرمانی کنید و در مورد چیزهایی هم سکوت کرده که سکوت او از روی فراموشی نبوده و نباید خودتان را به سختی تکلف بیندازید، بلکه آن رحمتی از طرف خداوند برای شماست که آن را قبول کنید (شیخ صدوق، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۷۵؛ نهج البلاغه، ۱۳۸۹ق، حکمت ۱۰۵؛ حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۷، ص ۱۷۵).

در دسته‌ای دیگر از روایات، کثرت سؤال مورد نکوهش قرار گرفته که این مطلب می‌تواند دلیلی باشد براین که خداوند متعال براساس حکمتی، بعضی چیزها را مسکوت گذاشته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۲۴). در این دسته روایات به آیه‌ی قرآنی استناد شده که می‌فرماید: "یا ایهاالذین آمنوا لاتسألوا عن اشیاء ان تبدلکم تسوءکم" (مائده، ۱۰۱)؛ یعنی "ای کسانی که ایمان آورده‌اید از مسائلی سؤال نکنید که اگر برای شما آشکار گردد، شما را ناراحت می‌کند".

در دوره‌ی ائمه معصومین (ع) و بعدها نیز با عناوینی از قبیل «مالانص فیه»، «منصوص و غیر منصوص»، «ما سکت عنه الشارع» و «مسکوت عنه» از موضوع تحقیق حاضر، بحث و گفتگو به عمل آمده است (فروع کافی، ج ۴، ص ۳۸۵؛ من لا یحضره الفقیه،

که عملاً قانون‌گذاری می‌کند. توجه این عمل نمی‌تواند غیر از سکوت قانون یا سکوت شارع باشد که در اصطلاح فقهی «ما لا نصّ» فیه نامیده شده است.

اگر شارع تمام قوانین کلی و جزئی مورد نیاز بشر را تدوین و تصویب کرده بود، دیگر نیازی به نهادهایی هم‌چون مجلس شورا و ... نبود. سکوت قانون اگر به انگیزه‌ی تسهیل و آسان‌گیری بر مردم بود که بار تکالیف آن‌ها را کمتر کند، دیگر نیازی به نهادهای مشابه نخواهد بود ولی به نظر می‌رسد که انگیزه و حکمت سکوت قانون و قانون‌گذار همواره از باب لطف و تسهیل نبوده، بلکه انگیزه‌ها و حکمت‌های دیگری نیز در این امر دخیل است. پویا کردن فقه، تفقه و ... که شارع مقدس با ارائه‌ی راه کارها و خطوط کلی از بشر خواسته که با به کارگیری عقل و سیره‌های عقلایی مناسب عصر و زمان خویش، به امر تقنین بپردازند، از این قبیل است. در این خصوص باید متذکر شد بعضی از اندیشمندان با ارائه‌ی راه کارهایی از قبیل قیاس سعی در حل مشکل خلاء و سکوت قانون را داشته‌اند. این امر شاید در بعضی موارد تا حدودی بتواند گره‌گشای امر باشد (به خاطر استفاده از نیروی قدسی عقل)، ولی باید اذعان نمود که این مشکل تنها با قیاس مرتفع نمی‌شود.

در عصر کنونی پیشرفت مسائل و فرهنگ و پیدایش نیازهای جدید و مسائل مستحدثه از قبیل صادرات و واردات، گمرگ، حمل و نقل دریایی و هوایی، بیمه، ثبت اسناد و املاک، ثبت احوال و علائم و اختراعات، استخراج معادن نفت و گاز، توسعه معابر، شبیه سازی و ... همه و همه موجب پیدایش یک رشته قوانین خاص در اقصی نقاط جهان گردیده که اجتناب ناپذیر است و قیاس اصولی به تنهایی نمی‌تواند در این زمینه کمک مؤثری بنماید. اصطلاحاتی از قبیل منطقه الفراغ، سکوت قانون، میدان‌های آزاد حقوقی و ... برای چنین موقعیت‌هایی وضع شده است. بر عقلای جهان است که با به کارگیری روش‌های عقلایی و منطقی و با به کار بستن معیارهای مهم مشروع مثل رعایت مصلحت جامعه‌ی بشری، حقوق فردی، حقوق الهی و ... در نهادهای قانون‌گذاری به امر تقنین بپردازند.

موضع دانشمندان علم اصول در سکوت شارع

در جای خود ثابت شده است که حق تقنین و تشریح از آن خداوند یا نهادی است که ذات اقدس آن را به رسمیت شناخته باشد.

اما این سؤال جدی وجود دارد که حوزه‌ی دین و تقنین الهی تا کجاست؟ و از طرف دیگر در حوزه و قلمرو شریعت به عنوان بخشی از دین چه مسائلی داخل است؟ آیا دایره‌ی

شریعت آن قدر گسترده است که تمام شؤون آدمیان را شامل گردد و یا نه در ورای شریعت اطرافی وجود دارد که شریعت در برابر آن‌ها سکوت کرده است و می‌توان آن منطقه را با استفاده از راه‌کارهایی پر نمود؟ البته این منطقه مربوط به سهم آدمیان است که باید قانون-گذاری کنند. از طرف دیگر اگر دین ناظر به هم شؤون انسان‌ها باشد، آیا در تمام ابعاد به تأسیس و تشریح پرداخته است یا بخشی را با امضای بنای خردمندان برگزار کرده است؟ این بخش از سؤال یعنی سؤال از حوزه‌ی تشریح و شریعت مربوط به بحث فلسفه‌ی شریعت و فلسفه‌ی فقه است. با این مقدمه جا دارد اشاره‌ای کوتاه به تاریخچه‌ی این بحث نماییم.

مسأله‌ی گسترده‌ی شریعت از دیرباز مورد نظر عالمان دین بوده است. ردپای این بحث را در آثار علمای قرن سوم نیز می‌توان پیدا کرد.

به عنوان مثال فضل بن شاذان در کتاب *الایضاح* می‌نویسد: «اهل جماعت و سنت معتقدند که خداوند پیامبرش محمد(ص) را به جمیع آنچه مردم در امر دینشان بدان محتاج بودند نفرستاده است، چه بسا رسول الله (ص) خود نیز به آن‌ها معرفت نداشته و اگر هم داشته، بیان نفرموده است و این یاران رسول خدا (ص) بودند که بعد از وی احکامی را به رأی خویش استنباط کرده، نام سنت بر آن نهاده و مردم را از نپذیرفتن آن و مخالفت با آن منع نموده اند» (فضل بن شاذان، ۱۳۵۱، ص ۳-۴). از شافعی نیز این جمله شهرت یافته است که «لا سياسة الا ما وافق الشرع» (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق، ص ۳ به بعد) که در قبال سخن شافعی چنین موضع گرفته‌اند که اگر منظور از موافقت، عدم مخالفت شرع باشد، این سخن صحیح است ولی اگر منظور وجود نصّ و دلیل عام یا خاص از طرف شارع باشد این سخن صحیح نیست (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵ش، پاورقی ص ۵۵). بحث حضور تشریحی شارع و قلمرو شریعت در دوران معاصر نیز از مباحث پر چالش می‌باشد که در این نوشته به بیان نظرات عالمان دینی در موضوع بحث پرداخته می‌شود.

الف - قائلین به شمولیت یا حداکثر حضور تشریحی شارع و قلمرو شریعت

برخی از فقها معتقدند که فراغ قانونی در شیعه وجود ندارد و از جمله‌ی آن‌ها استرآبادی مؤسس مکتب اخباری‌گری معتقد است که «خالی بودن واقعه و اتفاقی از حکم الهی نزد اصحاب ما قابل تصور نیست» (استرآبادی، ۱۳۲۱ق، ص ۴۷).

برخی دیگر از قائلین به شمولیت شریعت، مانند صدوق در *کمال‌الدین* روایت می‌کند از عبدالعزیز بن مسلم که می‌گوید: در ایام حضرت علی بن موسی الرضا (ع) در مرو بودیم،

روز جمعه در جامع اجتماع داشتیم، صحبت از امر امامت بود و اختلاف زیادی از مردم در امر امامت گفته می‌شود. به نزد آن حضرت تشریف حاصل کرده، اباطیل مردم را اطلاع داده، تبسمی کرده فرمودند: یا عبدالعزیز بن مسلم «جهل القوم و خدعوا عن آرائهم ان الله عزوجل لم یقیض نبیّه (ص) حتی اکمل الدین و انزل علیه القرآن، فیه تفصیل کل شیء بینه فیہ الحلال و الحرام و الحدود و الاحکام و جمیع ما یحتاج الناس الیه کمالاً، فقال عزوجل: "ما فرطنا فی الکتاب من شیء" و انزل فی حجّة الوداع و هی آخر عمره (ص) "الیوم اکملت لکم دینکم ...» (شیخ صدوق، ۱۴۰۵ق، ص ۶۷۶-۶۷۵). هرگاه خود ما هم به دیده‌ی انصاف بنگریم و تعقل کنیم، عقلاً تصدیق خواهیم کرد که اگر مذهب اسلام را ناسخ مذاهب قرار می‌داد و تا قیامت بقای آن را می‌خواست و پیغمبر ما را خاتم پیغمبران می‌فرمود، البته بایستی تماماً به ما فرموده و دستور داده باشد و چیزی فرو گذار نکرده باشد»^۱ (زرگری نژاد، ۱۳۷۷ش، ص ۱۹۹-۱۹۸). حتی برخی با صراحت بیش‌تر از این نظریه دفاع کرده‌اند و با استناد به آیاتی از قرآن و اخباری از اصول کافی کلینی گفته‌اند: «همه‌ی اقوال و افعال ما لابد تحت یکی از احکام خمسه‌ی مندرج است و حتی قوات امور دولتی و سیاسی و قوه‌ی عبادات و معاملات نیز چنین است»^۲ (همان، ص ۱۴۲).

۱. ابوالحسن نردی، دلایل براهین الفرقان، به نقل از رسائل مشروطیت، ص ۱۹۹-۱۹۸.

۲. محمد حسین تبریزی، کشف المراد من المشروطه والاستبداد، به نقل از رسائل مشروطیت، ص ۱۴۲. مرحوم مجلسی روایتی را نقل می‌کند که در آن امام صادق (ع) خطاب به ابو بصیر جامعه را توصیف می‌کند که در آن همه‌ی حلال‌ها و حرام‌ها و آنچه آدمیان به آن محتاج‌اند، حتی ارش و جبران خسارات یک خدشه نیز در آن آمده است به گونه‌ای که امام صادق (ع) با کسب اجازه از ابو بصیر بدن او را فشار می‌دهد و سپس می‌فرماید حتی ارش این حرکت نیز در جامعه آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳ش، ج ۲۶، ص ۳۹). یکی از قائلین معاصر، نظریه‌ی شمولیت قلمرو شریعت بیان می‌کند که «هیچ امر خاصی از حکم شرعی نیست و دین از حیث اصول و فروع چنان کامل است که مجالی برای تشریح هیچ کس باقی نمانده است» (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۵۳). صاحب کتاب علم اصول نیز معتقد است «به برکت کتاب و سنت و اجماع در هیچ واقعه‌ای در نمی‌مانیم. بنابراین بحث خلأ قانونی در میان نیست، تمامی احکام شرعیه بیان شده‌اند و این که گفته می‌شود به وسیله‌ی دلیل عقلی بهتر می‌توان به حکم شرعی رسید، ناظر به وضعی بسیار دشوار و نادر است» (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹ش، ص ۳۳۵-۳۳۴).

جمع بندی نظریه

اندیشه‌ی شمول در پی آن است که هر حرکت و سکونی، حادثه و شأنی، دلیلی عام یا خاص از شریعت بیابد و هیچ بنایی از عرف و تأسیس از مردمان را تا به امضای خاص شارع نرسد، معتبر نمی‌داند.

ب- قائلین به عدم شمولیت حضور تشریحی شارع و قلمرو شریعت

این نظریه را می‌توان به سه گروه تقسیم نمود:

۱. اندیشه‌ی جزئی‌گرا

برخی حوزه‌ی شریعت را تنها به اخلاق فردی و عبادات منحصر کرده‌اند و بقیه‌ی مسائل را از جمله معاملات و مسائل اجتماعی - سیاسی را خارج از شریعت دانسته‌اند و تأسیس در این حوزه‌ها را بر عهده‌ی عقلا می‌دانند. برخی پا را فراتر نهاده و بیان اصول و قواعد کلی را نیز از شارع انکار کرده‌اند و مدعی شده‌اند آن‌چه در آیات و روایات از آن‌ها به اصول تعبیر می‌شود مربوط به زمان صدور این ادله است و با چشم تاریخی به این قواعد می‌نگرند که به درد زمان حاضر نمی‌خورد. یکی از صاحب نظران معاصر در این مورد می‌نویسد: «به نظر من همان سیستم‌هایی که مبتنی بر روایات است، نوعاً ارشادی است و مولوی نیست، ارشاد به شیوه‌ی عقلاست ... شارع در مسائلی مثل معاملات نقش امضایی ایفا می‌کند نه نقش تأسیسی (حائری، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۲۷-۱۲۶).

۲. اندیشه‌ی کلی‌گرای

برخی نیز قائل به این هستند که شارع اصول کلی و عام را بیان کرده است و مسائل شکلی و فردی، خارج از حوزه‌ی شریعت است. یکی از معتقدین به این اندیشه چنین بیان می‌کند که: «این که مردم برای برقراری نظام معیشتی و اقتصادی خودشان و طبق چه الگویی آن را برقرار کنند، در این جا شارع مردم را به خودشان موکول نموده است و حتی شریعت فرمود: اصل مقررات و قوانین را هم خودتان بیاورید، البته چهارچوبی هم مقرر فرمود که نباید به احدی ظلم شود ... مسأله‌ی آزادی یک اصل مهم در اسلام است، معنای آزادی این است که باید خود مردم در شوون زندگی خودشان تصمیم بگیرند ... ولی اگر مردم به طور مطلق به خودشان واگذار گردند و حد و مرزی برای آنان معین نشود، ممکن است هرکس مطابق میل و خواست خودش، حد و مرز را تعیین کند و چه بسا حقوق ضعفا در این تعیین حد و مرز

پایمال شود ... لذا شارع مقدس یک اصل اجتماعی مهم به نام «لا تظلمون و لا تظلمون» را مطرح کرده است (معرفت، ۱۳۷۳ ش، ص ۶۰-۶۱).

یکی دیگر از قائلین به نظریه‌ی حاضر اظهار می‌نماید که: «غالب نصوص باب سیاست در کتاب و سنت ناظر به پرسش‌هایی که ما در عصر حاضر در باب حقوق جزا و یا حکومت و مانند آن داریم، نیست و به این جهت دلالت آن‌ها به احکام عصر حاضر منتفی است. بنابراین همه‌ی این امور در منطقه‌ی الفراغ قرار می‌گیرد و دلالت آن‌ها فقط در حد دلالت به عنصر عدالت و رحمت است و دلالت به حکم‌های معین و مشخص ندارند، لذا ما خود موظفیم با ترتیب اثر دادن به آن دلالت متناسب با واقعیات اجتماعی، سیاسی، صنعتی و معرفتی عصر حاضر سیستم جزایی و سیستم حقوقی تأسیس کنیم که برآورنده‌ی اهداف فوق در عصر حاضر باشد^۱ (سروش، کیان، ش ۴۶).

بررسی اجمالی ادله‌ی این دیدگاه

الف- اساساً شریعت به خصوص با قید جاودانگی نمی‌تواند برای جزج اعمال برنامه‌ریزی کند. اولاً این کار با عظمت مقام شریعت ناسازگار است. ثانیاً موجب ایجاد شبکه‌ای بسته و محدود می‌شود که توان شریعت با هم‌گامی تحولات اجتماعی را زیر سؤال می‌برد. زیرا حصار سختی برای شریعت درست خواهد شد که توان او را بر تعامل با معرفت‌های بشری را سلب خواهد کرد اما اگر اصول و ارزش‌های کلی را بیان کند ضمن این که دست بشر را در وصول به مصالح خویش باز می‌گذارد، قدرت تأسیس بنیان‌ها و عرف‌های جدید را نیز به او می‌دهد.

ب- بیان خطوط کلی و قواعد اساسی با اهداف و مقاصد شریعت سازگاری دارد و اگر هدف شریعت با بیان کلیات قابل وصول است چه نیازی به پرداختن به جزئیات است. معقول هم چنین است که هر مقننی برنامه‌ای کلان را تقنین و برنامه‌های خرد را به عرف مردم و خود آن‌ها وامی‌گذارد. عبارت زیر را به ابن قیم منسوب دانسته‌اند که: «سیاست شرعی ضرورتاً به معنای انطباق با احکام صریح شریعت نیست. هر اقدامی که عملاً مردم را به منفعت (صلاح) نزدیک‌تر کند و از تباهی (فساد) دورتر سازد، در همین سیاست شرعی شریک است. حتی

۱. به نقل از کتاب فقه و عرف، ابوالقاسم علی دوست، ص ۳۳۰.

اگر پیامبر (ص) بر آن صحه نگذاشته باشد و وحی الهی آن را مقرر نکرده باشد (ابن قیم الجوزیه، ج ۳، ص ۳).

ج- وجود برخی روایات نیز مؤید این ادعاست، از جمله این‌که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «أنتم اعلم بأمر دنیاکم» (مسلم، ج ۷، ص ۹۵) یا در حدیث دیگر به نقل از بحار الانوار می‌فرماید: «خداوند به دلیل رحمتش بر بندگان از مواردی بدون این‌که فراموش کرده باشد، گذشته است، خود را در مورد آن‌ها به زحمت نیندازید» (المجلسی، ۴۰۳، ج ۲، ص ۲۶۳). در واقع پیامبر (ص) در صدد تبیین جواز رجوع به عادات و عرف و عدم جستجوی هر چیزی در شریعت بوده‌اند.

۳- اندیشه‌ی اعتدال

این دسته محدودیت نسبی قلمرو شریعت را پذیرفته‌اند و اندیشه‌ی شمول را نوعی اندیشه‌ی افراطی می‌نامند، هم‌چنین دیدگاه جزئی‌گرایان و کلی‌گرایان را باطل می‌دانند. اعتقاد این دسته بر این است که هرچند لازم نیست سراغ هر برنامه و شکلی را از شریعت گرفت و برای آن از کتاب و سنت، سند ارائه داد اما منابع شرعی چه عقلی و چه نقلی تنها به بیان کلیات اکتفا نکرده‌اند، بلکه گزاره‌های فراوانی که تعلق به زمان خاص ندارد در میان منابع دیده می‌شود. عبادات در این اندیشه، تعبدی است و عرف را مجالی برای اظهار نظر در مورد آن‌ها نیست. در این‌که اصل در عبادات تعبد است، مخالفت چندانی وجود ندارد و شاید هم بتوان وجود نوعی اجماع بر این گزاره که دست کم در مورد مکلف اصل در باب عبادات تعبد است، ادعا کرد. هر چند نحوه‌ی بیان این حقیقت در مذاهب مختلف متفاوت است (صابری، ۱۳۸۴، ص ۱۶۸). در کتاب نظریه المقاصد عند الامام الشاطبی نیز هم به اکثریت عالمان و هم به امام مالک و امام شافعی نسبت داده شده است که معتقد به تعبدی بودن عبادات بوده‌اند. بر خلاف ابوحنیفه که او اصل را در امور بر تعلیل دانسته است (ریسونی، ۱۴۱۸، ص ۱۶۵).

در کتاب الفقه عند الشیخ الاکبر به نقل از ابن عربی آمده است: «اعتقاد ما بر این است که تمامی عبادات تعبدی است اگر چه عقل ما به علل برخی از آن‌ها آگاهی پیدا می‌کند اما آن هم از جانب شریعت است که یا برای ما بیان نموده و یا علما آن را استنباط کرده‌اند (محمود الغراب، ۱۴۰۱، ص ۴۸).

در نقد نظریه‌ی شمول و تأیید نظریه‌ی اعتدال می‌توان گفت که طبیعت متغیر و متطور دسته‌ای از وقایع و نیازهای بشر باعث می‌شود که منطقه‌ی الفراغ تشریحی وجود داشته باشد که البته آن را مهم‌نگذاشته بلکه والی موظف است حکم مناسب آن را وضع کند و منطقه‌ی الفراغ، دلیلی بر اهمال در شریعت نیست، بلکه دلیل بر قدرت شریعت در مواجهه با موقعیت‌های مختلف زمان است (صدر، ۱۴۱۰ق، ص ۱۹).

هم‌چنین برخی از اندیشمندان اهل سنت وجود این منطقه را تحت عنوان "منطقه‌ی العفو" دلیلی بر ساده گرفتن تکلیف توسط شارع و صلاحیت شریعت برای هر زمان و مکان دانسته‌اند (نعمتی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۸۵).

در تأیید نظریه‌ی اعتدال می‌توان به نظریات برخی از عالمان دینی اشاره نمود. از جمله شافعی می‌گوید: «لا سياسة الا ما وافق الشرع» که البته این سخن او توسط ابن عقیل مورد نقد قرار گرفته است. وی می‌گوید اگر منظور شافعی این است که سیاست و تدبیر جامعه نباید با شریعت مخالف باشد، درست است. اما اگر منظور وی این است که هیچ تدبیری را جز آن چه بر آن نصّ شرعی داریم، قابل قبول نیست، اشتباه است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵ش، پاورقی ص ۵۵). سید حسن مدرس در مورد قانون مصوب ۱۳۲۰ش؛ یعنی قانون اصول محاکمات جزایی می‌گوید: «حقیر به قدر امکان سعی نمودم امور جزایی موافق شرع باشد و مواردی که متعلقه‌ی امور اداری است، مخالفتی با موازین اسلامی ندارد» (هدایتی، ۱۳۴۲ش، ص ۱۲). در این زمینه شهید محمد باقر صدر می‌نویسد: «مذهب و نظریه‌ی اقتصادی در اسلام مشتمل بر دو جانب و ناحیه است؛ جهتی از ناحیه‌ی تشریح اسلامی به صورت منجز، قطعی و غیرقابل تغییر تأمین گردیده است و جهتی که "منطقه‌ی الفراغ" نامیده می‌شود که در تشریح اسلامی قانون خاصی نداشته و آن را دولت یا ولی امر مطابق با مصالح و ظروف خاص حاکم از سویی و مطابق با اهداف عام اقتصادی اسلام از سوی دیگر، عهده‌دار گردیده است، به تشریح و قانون‌گذاری می‌پردازد» (صدر، ۱۴۱۱ق، ص ۳۷۸ و ۶۸۰).

نظریه‌ی اعتدال دارای پیش زمینه‌ها و پیش شرط‌هایی است که دانستن آن‌ها برای ورود به این نظریه ضروری است:

۱- عقل حکم می‌کند به این که خلّو واقعه از حکم امری ممکن و واقع بلکه لازم و حتمی است. در استدلال به این نظریه برخی از دانشمندان به عدم حکم اباحه در میان احکام

تکلیفی تمسک جسته و اظهار نموده‌اند که مؤدای ادله‌ی اباحه‌ی اخبار از نبود اعتبار و حکم است نه انشای حکم (علی دوست، ۱۳۸۱ش، ص ۱۷۵-۱۷۴). به دیگر سخن جعل حکم باید با انگیزه‌ی تحریک و ایجاد انگیزه باشد و چنین اثری بر جعل اباحه مترتب نیست و این خود دلیل برخلو بعضی از وقایع از حکم شریعت است.

۲- با توجه به گوناگونی نصوص شرعی و تقسیمات مختلف آن مانند نصّ دالّ بر حکم اولی یا ثانوی و نصّ مبتین حکم حکومتی - نصّ دالّ بر حکم مولوی و ارشادی - نصوص دالّ بر دستورات تشریحی (باید و نباید) و ادله‌ی توضیحی (هست و نیست) و ... می‌توان نتیجه گرفت که در حوزه‌ی شریعت تمامی احکام بیان نشده است و این فقیه است که با طبقه-بندی نصوص احکام الهی و ابدی را از غیر آن تمیز می‌نماید.

۳- از مذاق شارع مقدس چنین برمی‌آید که اصل حاکم در غیر عبادات تأیید و امضای آن‌ها و گاه تصحیح هر آن چیزی است که بین مردم به عرف تبدیل شده است مگر آن که خلاف آن با دلیل معتبر اثبات گردد. با این سخن حداقل در حوزه‌ی غیر عبادات می‌توان ادعا کرد که شارع دست به تأسیس زده است و این تفکری میانه رو است که جلوی افراط در دخالت شریعت در حوزه‌ی غیر عبادات را می‌گیرد.

۴- اگر چه حق تشریح از نظر اسلام مخصوص خداوند است، اما این سخن منافاتی با پذیرش تعیین نهادهای قانون‌گذار در چهار چوب شریعت و مقاصد آن ندارد، بلکه خود بخشی از قانون‌گذاری الهی محسوب می‌شود.

۵- سندیت عقل در اسلام در کشف شریعت مورد پذیرش غالب فقها و اصولیین قرار گرفته است. براساس این حداقل در حوزه‌ی غیر عبادات که مصالح و مفاسد آن توسط عقل و خرد سنجیده می‌شود، اگر عقل آن را درک نمود باید در امضای آن توسط شارع تردیدی ننماییم. بر این اساس عنوان "منطقه الفراغ" یا فراغ قانونی تعبیری صحیح نمی‌نماید (رحمانی، ۱۳۷۴ش، ص ۲۴۹). در نتیجه می‌توان چنین ادعا نمود که درک عقل بخشی از همان درک شرع محسوب می‌شود و موافق عقل و موافق شرع نیز به حساب می‌آید.

نتیجه‌گیری

با بررسی آرا و نظرات مختلف در زمینه‌ی سکوت قانون‌گذار نتیجه گرفته می‌شود که شارع مقدس برای رسیدن انسان به سعادت واقعی خودش، قوانین کلی را به وسیله‌ی وحی و نبوت در اختیار او قرار داده است. از آن جایی که انسان معاصر در دین اسلام به رشد خاص

عقلانی رسیده که می‌تواند بدون حضور پیامبران با استفاده از موهبت عقل و قوانین عقلایی و با بهره‌گیری از قواعد کلی مطرح شده در کتاب و سنت برای سعادت خود در عرصه‌های اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی و ... به قانون‌گذاری بپردازد، لذا سکوت قانون‌گذار نه تنها نقصی برای آن دین محسوب نمی‌شود بلکه موجب پویایی و به روز شدن فقه و شریعت آن دین می‌گردد. با توجه به این که دین اسلام در اصول و اعتقادات خویش انسان‌ها را به ابزار عقل و استدلال و برهان دعوت کرده و عقلایی‌ترین اعتقادات دینی را دارا می‌باشد، در زمینه‌ی شریعت نیز با ارائه‌ی متدهای علمی عقلایی و توجه به عرف‌های عقلا و جعل اصول عملیه سعی کرده خلاءهای قانونی را پر نماید.

منابع

۱. قرآن مجید
۲. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، *المحلی*، ج ۱، بی‌جا، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۳. ابن حنبل، احمد، مسند/احمد، تحقیق گروه محققان، ج ۵، چ ۱، بیروت، عالم‌الکتاب، ۱۴۱۹ق.
۴. ابن قیم جوزیه، شمس‌الدین محمد، *اعلام‌الموقعین عن رب العالمین*، به کوشش طه الرؤف سعد، ج ۳، چ ۱، قاهره، چاپ النهضة الجديدة، بی‌تا.
۵. _____، *الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة*، حقیقه: عصام فارس الحرستانی، چ ۱، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۸ق.
۶. ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان‌العرب*، ج ۱۱، چ ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۷. ابی داوود، سلیمان بن الاشعث السجستانی، *سنن ابی داوود*، ج ۳، چ ۱، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۰ق.
۸. ابی طالب (ع)، علی، *نهج‌البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، چ ۱، قم، انتشارات انتظار سبز، ۱۳۸۹ش.
۹. الاستر آبادی، المولی محمد أمين، *الفوائد المدنیة*، چ ۱ (چاپ سنگی)، دارالنشر لأهل البيت (ع)، تبریز، ۱۳۲۱ق.
۱۰. البستانی، المعلم بطرس، *محیط‌المحیط*، چ ۱، بیروت، مکتبه‌اللبنان، ۱۹۸۷م.
۱۱. الترمذی، ابی عیسی محمدبن عیسی بن سوره، *سنن الترمذی*، ج ۳، چ ۲، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
۱۲. الجصاص، ابی بکر احمد بن علی الرازی، *احکام‌القرآن*، ج ۲، چ ۱، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۱۳. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، *ترمینولوژی حقوق*، چ ۶، تهران، گنج دانش، ۱۳۷۲ش.

۱۴. _____، مقدمه عمومی علم حقوق، چ ۶، تهران، کتاب‌خانه گنج دانش، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. حائری، مهدی، آفاق فلسفه، چ ۱، تهران، انتشارات فروزان، ۱۳۷۹ ش.
۱۶. الحرالعالمی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، ج ۲۷، چ ۲، قم، مؤسسه آل‌البتیت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. الحکیم، السید محمد تقی، الاصول العامة للفقہ المقارن، چ ۲، قم، المجمع العالمی لأهل البیت (ع)، ۱۴۱۸ ق.
۱۸. خضری بک، محمد، تاریخ التشریح الاسلامی، چ ۱، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ۱۳۸۷ ق-۱۹۶۷ م.
۱۹. رحمانی، محمد، فصل‌نامه نقد و نظر، شماره ۵، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، زمستان ۱۳۷۴ ش.
۲۰. ریسونی، احمد، نظریة المقاصد عند الامام الشاطبی، چ ۱، مصر، المنصورة دار الكلمة للنشر و التوزیع، ۱۴۱۸ ق.
۲۱. الزبیدی، محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق عبد الستار احمد فراج، چ ۱، بیروت، دارالهدایة، ۱۳۸۵ ق.
۲۲. زرگری‌نژاد، غلام حسین، رسائل مشروطیت، چ ۲، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۷ ش.
۲۳. السید السابق، فقه السنة، ج ۲ و ۳، بی‌جا، بیروت، دارالکتب العربی، بی‌تا.
۲۴. شیخ صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، کمال‌الدین و تمام‌النعمة، بی‌جا، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۵ ق-۱۳۶۳ ش.
۲۵. _____، من لایحضره الفقیه، ج ۲، چ ۱، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
۲۶. صابری، حسین، فقه و مصالح عرفی، چ ۱، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴ ش.
۲۷. الصدر، السید محمد باقر، الاسلام یقود الحیوة، بی‌جا، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۰ ق.
۲۸. _____، اقتصادنا، چ ۱، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۱ ق.
۲۹. علی‌دوست، ابوالقاسم، فقه و عرف، چ ۲، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۳۰. _____، فقه و عقل، چ ۱، تهران، مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۳۱. فضل بن شاذان، النیشابوری، الايضاح، به کوشش سیدجلال‌الدین حسینی ارموی، چ ۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۱ ش.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۳، چ ۳، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۸۸ ق.

۳۳. گلستانی، اسماعیل، *فلسفه قانونگذاری در اسلام* (فلسفه التشریح فی الاسلام صبحی محمصانی) چ ۲، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۸ ش.
۳۴. مجتهد شبستری، محمد، *هرمونوتیک کتاب و سنت*، چ ۱، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۵ ش.
۳۵. المجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، ج ۲، ۱ و ۲، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۶. محمود الغراب، محمود، *الفقه عند الشيخ الاکبر محی الدین ابن عربی*، بی‌جا، دمشق، بی‌نا، ۱۴۰۱ ق.
۳۷. مسلم بن حجاج النیشابوری، ابوالحسن، *الجامع الصحیح*، ج ۷، بی‌جا، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
۳۸. معرفت، محمدهادی، *فصل‌نامه نقد و نظر، اقتراح*، شماره ۱، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۳ ش.
۳۹. معین، محمد، *فرهنگ فارسی* (یک جلدی کامل)، چ ۲، تهران، انتشارات ساحل، ۱۳۸۴ ش.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الفقاهة*، کتاب البیع، ج ۱، چ ۱، قم، انتشارات مدرسه علی بن ابی ایطالب (ع)، ۱۴۱۱ ق.
۴۱. موسوی بجنوردی، سید محمد، *علم اصول*، چ ۱، تهران، مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۹ ش.
۴۲. هدایتی، محمد علی، *آئین دادرسی کیفری*، چ ۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.

Archive of SID