

دیالکتیک فقه و واقعیت اجتماعی

بررسی قاعده ثابت و متغیر به مثابه الگوی نظام سازی

در امر اجتماعی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۱۰ جلیل محبی*

سید احسان رفیعی علوی**

چکیده

یکی از قواعد فقهی اصولی که رویکردهای فوق العاده کلامی - اجتماعی در آن جاری است، قاعده ثابت و متغیر است؛ قاعده‌ای که گذشته از غفلت مطالعه آن، نگاه دقیق و تمیز به آن می‌تواند مبنای نظام سازی و قانونگذاری ارتقایی در جامعه اسلامی تلقی شود. این نوشتار کوشیده است با در نظر گرفتن واقعیت اجتماعی به مثابه متغیر، و اجتهاد در منابع به صورت اصول بنیان و غایت محور به مثابه ثابت، رویکردی نظام ساز را در این قاعده تبیین کند. در این هندسه واقعیت اجتماعی همواره به عنوان موضوع احکام و عمل مکلفان در حال تعامل با منابع و اصول فقه در زمان و مکان خواهد بود. چنانچه این مهم به خوبی تثبیت شود، بر آیند این تعامل فقه پویا و کارا در قالب نظام های قانونی برای جامعه خواهد بود.

*. دکتری حقوق جزا و جرم شناسی، مدیر دفتر حقوقی و عضو هیئت علمی مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی (jalilmohebbi@gmail.com).

** دکتری حقوق عمومی، استاد سطح عالی حوزه علمیه و مدرس دانشگاه امام صادق (ع) (rafiealavy272@gmail.com).

کوشیده شده است با تأکید بر انقلاب موضوعی (محل وقوع قاعده فقهی ثابت و متغیر) و فهم اجتماعی نصوص (به عنوان راهکار کشفی اجتهادی) سازواری نظام‌واره طراحی شود تا نتیجه مطلوب فقه تقنین، واقعیت سرشت باشد. از آنجایی که ممکن است در جزئی‌نگری طراحی چنین الگوهایی اهداف و غایات شریعت ذبح شوند و دچار اعوجاج شویم، تأمین فطرت به عنوان اهداف شریعت در طراحی این نظام‌واره الگو قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: فقه، واقعیت اجتماعی، قاعده ثابت، نظام‌سازی

مقدمه

یکی از معضلات مبنایی قانونگذاری، نظریه‌های مشروعیت‌دهنده به قانون در بستر تحول در واقعیت‌های اجتماعی است. این مسئله در قانونگذاری اسلامی فرایندی پیچیده‌تر دارد. از جهتی بایسته است قانون تابعی از منابع فقه تلقی شود و از سویی تراکم و انباشت تراش فقهی در هر موضوع، انعطاف‌پذیری فقه را کاهش می‌دهد. این آسیب‌شناسی را باید منضم به یک چالش کلامی و اجتماعی دیگر نیز دانست: چطور احکام کهنه یک دین در جغرافیای بسته شبه‌جزیره عربستان و در یک جامعه بدوی می‌تواند پاسخگوی نیازهای جدید و بی‌پایان یک جامعه انسانی بزرگ در زندگی روزمره باشد؟ (Pohl, 2010, p.50)

پاسخ‌های متعددی به این شبهه داده شده است. یکی از عمیق‌ترین پاسخ‌ها، تمسک کلامی به قاعده ثابت و متغیر در فقه بوده؛ بدین صورت که احکام فقه از ارزش‌های ثابت و کاربست‌های متغیر تشکیل شده است که ارزش‌های ثابت با توجه به ماهیت فطری آنها، فرازمانی و فرامکانی هستند؛ حال آنکه کاربست‌های متغیر روش‌های منطقی هستند که در ادوار مختلف در راستای حفظ آن دسته از ارزش‌های ثابت و فطری تمشیت امر می‌شوند. لذا اصولاً انصراف بدوی ذهن دانش‌پژوهان نسبت به مسئله ثابت و متغیر رویکردی کلامی است؛ گرچه بی‌تردید ساختار کارکردی ثابت و متغیر در احکام و خصوصاً احکام در معرض تحول باب معاملات فقه خواهد بود؛ بیش و پیش از عبادات.

ما در پی پاسخگویی به مبانی کلامی فقه در اجتماع نیستیم؛ اما بافت قاعده ثابت و متغیر به قدری کلامی است که بیش از آنکه در کتاب‌های قواعد فقه مرسوم جستجو شود، در مبانی کلامی فقه بحث شده است. همین‌جا باید نکته دیگری را بیان کنیم و آن مهم اینکه قاعده ثابت و متغیر گرچه یک قاعده نظام‌ساز فقهی تلقی شده که عمیقاً با مبانی کلامی آغشته است، اما نباید فراموش کرد که قاعده ثابت و متغیر یک قاعده روشی در اصول فقه

شیعه نیز تلقی می‌شود که زمینه اصولی ارتقا به نظام‌سازی فقهی در ابواب فقهی را فراهم می‌آورد. لذا به نظر می‌رسد که قاعده فقهی مورد پژوهش بخشی از دانش اصول فقه نظام‌سازی اسلامی نیز تلقی خواهد شد و اهمیت اصول فقه به‌عنوان روش رشد نظامات فقهی خواهد بود. تصور دانش بدون روش قدری ناممکن است و به نظر ما آسیب نظام‌سازی فقهی نظامات معاصر ما عدم مطالعه اعتلایی اصول فقه روزآمد است.

آخرین نکته در این مقدمه اختصاص به ورود قاعده ثابت و متغیر در اعداد قواعد فقهیه مرسوم دارد. تاکنون در اعداد مرسوم قواعد فقه، قاعده ثابت و متغیر ذکر نشده است. البته در اعداد قواعد فقه بودن حضور مستمر و صاحب اثر در فقه است و نه بودن در دانش مضبوط بین الدفتین قواعد فقه. از سویی نمی‌توان انکار کرد که پایه‌های فقه زمان و مکان - که اکنون و آینده فقه شیعه در تعامل با واقعیت‌های اجتماعی است - انس خاصی با ثابت و متغیر دارد. بنابراین ذره‌ای تردید در وجود قاعده ثابت و متغیر به‌عنوان قاعده فقهی و اصولی راه نخواهد داشت.

۱. تاریخ قاعده ثابت و متغیر

به‌سختی می‌توان تاریخ پرداختن به مسئله ثابت و متغیر به‌معنای خاص آن را از دامنه دوره معاصر فقه ما بیرون برد. البته نباید از این گزاره تاریخی این‌طور تلقی نمود که با ابداعی نو در فقه معاصر روبرو هستیم؛ بلکه منابع و مبانی فقهی ثابت و متغیر در فقه کاملاً وجود داشته و فقط اوج‌گیری تحولات در زندگی اخیر، رویه اجتماعی خروج از تسلیم و سؤال نکردن از دین و گسترش علوم انسانی موازی دانش فقه، سبب رونق فکر و نظریه ثابت و متغیر به‌عنوان یک قاعده فقهی حقوقی شده است. لذا ما در سه ساحت بنیادین تاریخ قاعده قواعد فقه را بررسی می‌کنیم و تذکر نیز می‌دهیم که هدف از این بررسی، گزاره‌ای

تاریخی صرف نیست؛ بلکه هدف ارائه تحولات و تطورات فقهی نشان‌دهنده ارتقا و قهقرا و تجربه‌های فقه است که نشان‌دهنده مسیر آینده از طریق بررسی گذشته است.

۱.۱. تاریخ منابع و مبانی قاعده ثابت و متغیر

تاریخ قاعده ثابت و متغیر در ساحت منابع و مبانی را باید در منابع گزارهای تاریخ احکام، حدیث و مبانی متنوع فقهی همچون: اجتهاد، مقتضیات زمان، تأثیر زمان و مکان بر حکم، احکام ثانوی، تبدیل موضوع حکم، عسر و حرج، مصلحت، منطقه‌الفراغ و احکام حکومتی جستجو نمود.

۱.۱.۱. تاریخ منابع حدیثی ثابت و متغیر

گزارش‌های تاریخی و روایات متعددی نشان‌دهنده وجود نوعی تغییر و تحول در عمل به برخی از احادیث و احکام است که در ابواب کتب حدیثی بدان مفصلاً اشاره شده است. این تغییر و تحول گاه نشان‌دهنده وجود عواملی متغیر است که ثبات نداشته، بر اثر زمان و مکان، متفاوت و متحول می‌شود. در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم.

الف) تاریخ منابع حدیثی گزاره‌های اصولی و اجتهادی ثابت و متغیر:

فقه شیعه از روایت «عَلَيْنَا إِلْقَاءُ الْأُصُولِ وَ عَلَیْكُمْ التَّفْرِيعُ» بیشتر فقهای شیعه در خصوص جواز اجتهاد بهره برده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۷ق: ج ۲، ص ۷۷۶). اما بی تردید توجه به برخی متون فقهی ذیل این حدیث نشان می‌دهد که اگر مسئله ثابت و متغیر بازگشت به مسئله کشف حکم در مسئله مستحدث یا تبدل حکم در موضوعی داشته باشد، قطعاً استفاده از این منبع حدیثی نیز صواب خواهد بود و حتی می‌توان اصول تلقی‌شده از سوی معصوم را تلقی به ثابت نمود و متغیر را استنباط زمانی و مکانی در واقعیت‌های اجتماع فقیه جامع‌الشرایط از مسئله دانست.

ب) گزاره‌ها و روایات در احکام مالی زکات: احادیث باب زکات در مجامع

روایی ما نشان می‌دهد در حکومت نبوی اعداد اموال مشمول زکات (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق:

ج ۴، ص ۲) با اعداد این اموال (همان: ۶۷) در حکومت علوی متنوع بوده (نجفی، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ص ۴۸۶) و در زمان امامان معصوم نیز گاه به جای زکات، حکم خمس در مورد برخی اموال مشمول زکات جاری شده (همان: ۶۹) که نشان‌دهنده نوعی تنوع حکم در برابر زمان و مکان است.

ج) روایات مالی خمس و متغیر: در اینکه آیا بهره‌ها و دستاوردها و غنائم جنگی فقط مشمول خمس است، یا شامل بهره‌های کسب‌ها و ارباح مکاسب نیز می‌شود، اختلافاتی منابع حدیثی دیده می‌شود. علاوه اینکه برابر انگاره و فرض دوم آیا امام آن را به طور مطلق بر شیعیان حلال کرده یا شماری از امامان حلال کرده و شماری گرفته‌اند، اختلاف است که آیا فقط خمس می‌گرفته‌اند، یا گاهی کمتر از آن و حتی گاهی به جای یک‌پنجم، یک‌دوازدهم (سدس) می‌گرفته‌اند و... (ر.ک: همان، احادیث ۳۴۴ تا ۳۹۸) از این اختلاف‌ها شاید بتوان به دگرگون‌پذیری در حکم خمس و احکام مالی تشبیه نمود.

ج) احکام پوشش و نظام ثابت و متغیر: پس از دوران پیامبر خدا (ص)، امیرمؤمنان (ع) نسبت به برخی سنت‌ها در پوشش متفاوت عمل کرده و با تعلیل نسبت به این تغییر برخورد نمودند. این تغییر در سنت نیز گونه‌ای متغیر را در احکام نشان می‌دهد (نهج البلاغه، ص ۴۰۷).

د) احکام خوراکی‌ها و نظام متغیر: در خصوص برخی خوارکی‌ها نیز شاهد آن هستیم که سنت نبوی و سیره و سنت ائمه متفاوت بوده است (حر عاملی، ۱۴۱۶ق: ج ۲۴، ص ۱۲۱ به بعد). از این دست دگرگونی‌ها در احادیث به چشم می‌خورد، به گونه‌ای که هیچ اهل انصاف و دادی نمی‌تواند وجود دگرگونی را در بیشتر زمینه‌ها منکر شود (عابدینی، ۱۳۸۱: ۳۲۰).

۱.۱.۲. تاریخ مبانی فقهی ثابت و متغیر

ما در این مرحله به گزاره‌هایی از تاریخ فقه اشاره خواهیم نمود که در آن اولین بار در فقه به مسئله ثابت و متغیر اشاره شده است. برخی آغاز توجه فقه شیعه را به مسئله ثابت و

متغیر از نگاه فقهی اصولی شهید در کتاب القواعد و الفوائد و در قاعده يجوز تغير الأحكام بتغير العادات، كما في النقود المتعاقرة (شهید اول، ۱۴۰۰ق: ج ۱، ص ۱۵۱) دانسته اند (صابری، ۱۳۸۷: ۸۶-۸۷) و تغییر احکام عرفی را که شهید تابع عرف قرار داده است، به مسئله ثابت و متغیر تسری داده اند. اما با توجه به ذیل قاعده فوق در کتاب مذکور، لازمه چنین برداشتی توسعه مفهومی گسترده ای از احکام عرفی خواهد بود.

برخی دیگر از نویسندگان با عبارت رنسانس اسلامی معتقدند که فکر ثابت و متغیر زائیده برخورد جریان های فکری سوسیال و لیبرال با جریان فقه اسلامی است که فقه را به پاسخگویی در این رابطه واداشته است تا درخصوص مسئله تغییر، متناسب با نیازهای روز جامعه اظهار نظر کند (حب الله، ۲۰۱۵-۲۰۱۶: الأعداد ۳۴-۳۷). با نیم نگاهی به آثار فقه های معاصر شهید صدر، امام خمینی و علامه طباطبایی (ره) می توان گفت نمی توان این گزاره را مخدوش نمود.

در تاریخ فقه اهل سنت مطالعات مبانی ثابت و متغیر عمری طولانی تر دارد و ذیل عناوینی چون «الثابت و المتحول» یا «الثابت و التحول» یا «الثابت و التجدید» دیده می شود (الزحیلی، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ص ۱۱۱۶-۱۱۱۸). در فقه اهل سنت بیشتر جریان استصلاح گرا و فکر مقاصدی برای ضابطه مند نمودن و استفاده از فکر مصلحت گرا، مؤید جریان فکری ثابت و متغیر بوده اند و این روند هم اکنون نیز در برخی جریان های متجدد فقه اهل سنت در جریان است (تمیم الحلوانی، ۱۹۹۸م: ۵۴۵).

بن مایه های فقه شیعه را قبل از دوران معاصر باید در فکر اجتهادی شیعه قلمداد نمود. مدرسه اجتهادی فقه شیعه براساس گزاره بنیادین «إِلْقَاءُ الْأُصُولِ وَ تَفْرِيعُ» در مقابل فکر قیاسی مصلحت محور اهل سنت با سازوکاری جدی در پی ایجاد سامانه ای برآمد که در آن امکان بررسی منابع فقه باشد؛ سامانه ای که گرچه در قرون متوالی با توجه به عدم سرعت تحولات مادی و معنوی چندان متحول دیده نمی شود، اما نشان داده است که قدرت تحلیل

تحولات اجتماعی را در بُعد تقنینی دارد. به طوری که هم اکنون و در زمان ما اصل تأثیر احکام در زمان و مکان پذیرفته شده است و حتی ثابت‌انگاران حداکثری از فقیهان نیز نوع تحول را در قالب نظریه‌های خود پذیرفته‌اند.

۱.۲. تاریخ ریشه‌های دانشی قاعده ثابت و متغیر

پیش از آنکه عنوان ثابت و متغیر در فقه و دانش اصول و قواعد فقه بازشناسی شوند، برخی دانش‌های اسلامی به این موضوع پرداخته‌اند. دانش کلام، فلسفه و معارف اسلامی پیش از فقه، ثابت و متغیر را بررسی کرده‌اند. ثابت و متغیر در این دانش‌ها عنوان مسئله‌ای است که به ارتباط موجودات تغییرناپذیر و ثابت مجرد با موجودات تغییرپذیر و مادی می‌پردازد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۶۷). برخی نظریات فیلسوفان شیعی نیز به خوبی نشان می‌دهد رویکردهای فلسفی به مسئله مذکور در کلام و فلسفه در این خصوص که: دگرگونی‌ها ظاهری (متغیر) است و مربوط به شکل و صورت و اعراض جهان، یا عمیق و اساسی است و در جهان هیچ امر ثابتی وجود ندارد، مؤید بن‌مایه‌های این فکر فقهی خواهد بود. به علاوه آیا تغییراتی که در جهان رخ می‌دهد، دفعی و آنی است یا تدریجی و زمانی (مطهری، ۱۳۷۸: درس هشتم)؛ به مسئله احکام و نظریه‌های فقهی نیز سرایت نموده و متغیر صورت رفتارهای بشری به ثابت فطرت پیوند خورده است (نقیبی، ۱۳۹۶: ۲۶).

از سویی نیم‌نگاهی به آرای فقیهان متبحر فلسفی نشان می‌دهد کشف نظریه ثابت و متغیر در مکاتب فکری فلسفی رخ داده (صدر، ۱۴۲۴ق: ۲۵۹) و فقط آثار متعدد فقهی این فکر و بستر ذهنی متفکر بوده که سبب خلق کشفی این نظریه فقهی شده است. به هر روی نمی‌توان انکار کرد که زیرساخت فکری دانش فلسفه و کلام اسلامی به عنوان دستمایه ذهنی طراحان اندیشه ثابت و متغیر نبوده است. از سویی نیز اینکه جمیع اندیشمندان اولیه دارای الگوی فکری ثابت و متغیر، همه از فکر فلسفی برخوردار بوده‌اند، این مهم را تقویت می‌نماید.

۱.۳. تاریخ مضبوط قاعده ثابت و متغیر

اولین کسی که به مسئله ثابت و متغیر به صورت عمده در زمان ما پرداخته، شهید سید محمدباقر صدر است. وی در کتاب فلسفتنای خود زمینه های کارکردی ثابت و متغیر را از مسئله فلسفی هستی شناختی به مسئله اجتماعی گسترش داد. وی دیالکتیک بین ماده و حرکت آن را زمینه فکر ثابت و متغیر در قانون قرار داد (همان: ۲۵۳). او با طراحی قواعد عمومی حرکت، فکر مارکس را که به دنبال ترسیم قوانینی متناسب با دنیای جدید بود، در قالب فکر تقنینی خود در ثابت و متغیر پاسخ داد (صدر، ۲۰۰۶م: ج ۴، ص ۴۰۱). بعدها و بر اثر این نظریه در قالب فقه و اصول به انضباط فقهی این موضوع همت گمارد (الأشکنانی، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۱۰۳) و اصول تفکیک و تمسک به ثابت و متغیر را در آرای فقهی اقتصادی خود تمشیت نمود (صدر، ۱۴۰۰ق: ۴۴۳). علامه طباطبایی و امام خمینی نیز به این موضوع در آرای خود پرداخته و با دو نظریه مسئله ثابت و متغیر را دنبال کرده اند.

پس از آشنایی اجمالی با قاعده ثابت و متغیر، لازم است به صورت انفرادی اجزای این قاعده بررسی شود.

۲. مفردات قاعده ثابت و متغیر

۲.۱. ثابت

در عبارات قاعده ثابت با لغاتی چون الثوابت، الثابت و الثبات خوانده شده که همگی در یک مفهوم ریشه دارند. ثابت به معنای قرار گرفتن و معنای پابرجا، محکم، استوار، پاینده، ایستاده و برقرار در لغت آمده است (عابدینی، ۱۳۸۱: ۳۳۳). برخی در تعریف ثابت به عنصر زمان و مکان نیز اشاره نموده اند که ثابت امری است که در زمان و مکان تغییرپذیر نیست (سرور، ۲۰۰۶م: ج ۲، ص ۳۷۷) و بعضی نیز با افزودن قوانین ثابت در تعریف آن گفته اند که نظام نیازهای ثابت انسانی در قوانین اجتماعی را ثابت می گویند (خطیبی، ۱۳۸۶: ۳۶۴).

در کل در تعریف ثابت در قاعده فقهی مذکور می‌توان گفت: عنصر متبوع حکمی فرازمانی و فرامکانی است که موضوع آن حقیقت فطری انسان است.

۲.۲. متغیر

این مفرد در عبارات فقهی اسلام با الفاظی همانند المتغیر، المتحول و تغیر، بررسی و عنوان شده است. تغیر در فهم عرفی و لغت به معنای حالی به حالی شدن، از حال خود برگشتن، از صورتی به صورتی شدن، دگرگون ساختن و به وجود آوردن چیزی که نبوده، آمده است (عابدینی، ۱۳۸۱: ۳۳۳). راغب در تعریف تغیر به این موضوع اشاره می‌کند که تغیر گاه در صورت و بدون تحول در ماده است و گاه با تغیر بنیادی تری همراه است؛ مانند تجدیدنای منزل. در تعریف متغیر در این قاعده فقهی می‌توان گفت: متغیر عنصر زمانی و مکانی و وابسته ضروری اجتماعی و تابع ثابت حکم است. در این صورت حکم فقهی همواره متشکل از دو جزء تابع و متبوع خواهد بود که به مقتضای وجود، موضوع حکم از جهت اینکه تا چه حد اقتضای مادی و معنوی دارد، امکان تحول در زمان و مکان در حکم جدی خواهد بود.

۲.۳. اشکال متغیر

در کنار دو مفرد ثابت و متغیر که در متن قاعده است، دو مفرد بنیادین دیگر نیز در این قاعده عنصر محذوف در متن هستند. یکی اشکال تحول و دگرگونی در فقه و یکی زمان و مکان؛ بدین معنا که اشکال تحول محل وقوع و کاربرد قاعده را در جغرافیای فقه نشان می‌دهد؛ طیف متنوعی از اشکال که به عنوان تحول و تغیر مورد قبول فقیهان و حکما بوده است. به عبارت دیگر متناسب به مبنایی که فقیه به عنوان اساس تغیر پذیرفته است، مصادیق از این مبنا به شکل نوعی ظهور می‌یابند که فقیه قائل به تغیر در حکم در این مصادیق شده است.

۲.۴. استحاله و انقلاب در موضوع حکم

دگرگونی حکم به دگرگونی کامل موضوع، یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین عوامل تغیر احکام است که به مناسبت تغیر در موضوع روی می‌دهد؛ زیرا هیچ حکمی محقق یا

حافظ موضوع خود نیست؛ بلکه حکم همواره تابع موضوع و متعلق خود می باشد. هرگاه موضوع یا متعلق تغییر کرد، حکم نیز تغییر می کند (ر.ک: نائینی، ۱۳۷۶: ج ۴، ص ۳۸۹). مثلاً اگر حکم تحریم خمر باشد، حرمت فعلیت دارد؛ اما اگر خمر به مایع دیگری تبدیل شد، حرمت هم نخواهد داشت (سبزواری، ۱۴۱۴ق: ج ۲، ص ۸۶). موضوعات خارجی، همواره در حال تغییر و تبدیل هستند و تحولات گوناگون، موجب تغییر در موضوعات است که تغییر احکام را به دنبال دارد. در تفاوت انقلاب با استحاله دو دیدگاه وجود دارد. برخی، انقلاب را صرف تغییر ظاهری که موجب تغییر اسم است، بدون دگرگونی در حقیقت نوعی دانسته اند؛ برخلاف استحاله که در آن، ماهیت شیء تغییر می کند. بنابراین انقلاب شراب به سرکه استحاله نیست. برخی دیگر، انقلاب را از مراتب استحاله دانسته و معتقدند انقلاب نیز تغییر و تبدیل ماهیتی به ماهیتی دیگر است، مانند تبدیل شراب به سرکه که دو حقیقت و ماهیت مختلف با آثار متفاوت می باشند؛ لیکن متعلق انقلاب در فقه، خصوص دگرگونی شراب به سرکه است، در حالی که متعلق استحاله اعم است (آملی، بی تا: ج ۳، ص ۳۲۸).

بعضی ادعا کرده اند که این شکل تغییر محدود به استحاله است و مورد اتفاق همگان است. حال آنکه دگرگونی موضوع همیشه استحاله نیست و صورت هایی دیگر نیز بر آن متصور است و دیگر اینکه فقیهان غالباً از استحاله در باب طهارات سخن گفته اند (فاضل نراقی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۳۳۲)، اما نمی توان دگرگونی کامل موضوع را فقط در باب طهارات محدود نمود. البته معنای تغییر پذیری احکام معاملات این نیست که حکم الهی (فی نفسه) تغییر می یابد، بلکه این تغییر فقط به واسطه تغییر در موضوع است (بالواسطه)؛ و گر نه حکم الهی برای هر موضوع مشخص در ظرف خود، همچنان ثابت و لایتغیر است؛ مثلاً در مثال خون که فقها بیع آن را تجویز نمی کردند، بدان سبب بود که خون فاقد منفعت عقلایی بود؛ ولی امروزه که واجد منفعت عقلایی شایان توجهی است، معامله آن هم جایز گردیده است (توحیدی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۵۴). البته هر دو حکم شرعی از روز اول، همچنان ثابت

بوده و هست و تغییری در ذات حکم حاصل نگردیده، بلکه آنچه تغییر کرده، کیفیت موضوع است. این شکل از تغییر به دو صورت در فقه روی می‌دهد و حتی ثابت‌انگاران حداکثری احکام نیز این مصادیق از تغییر را پذیرفته‌اند (ر.ک: صافی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۲۱۸):

الف) در جایی که مناط حکم موضوع واضح است و با تغییر مناط حکم موضوع تحول می‌یابد، هرچند ظاهر و عنوان موضوع هیچ تغییری نکرده است. مانند حکم بیع دم که با توجه به مناط عدم منفعت عقلایی در اعداد مکاسب محرمه بوده است و هم‌اکنون با تغییر در مناط خرید و فروش خون از جهت مالا نفع فیه این کار حلال محسوب می‌شود. گرچه بیع خون از جهت عنوان و موضوع هنوز بیع دم محسوب می‌شود؛ ولی از جهت مناط حاکم بر موضوع یعنی مالا نفع فیه بودن دم، مناط حکم تغییر کرده است (همو، بیتا: ۲۸۸).

ب) در جایی که موضوع به کلی حتی در عنوان هم تغییر می‌کند. به‌طور مثال چنانچه عین مردار حرام گوشت در نمکزار تغییر پیدا نماید و به نمک مبدل شود، عنوان مردار حرام گوشت و عین نجس نیز دیگر بر او بار نمی‌شود. علی‌رغم پذیرش عمومی این حکم در استحاله طبیعی در میان فقیهان، اما در خصوص استحاله شیمیایی در خصوص صدق تغییر موضوع کامل و صدور حکم مباح بودن اختلافاتی مشاهده می‌شود (مؤمن قمی، متن دروس موضوع‌شناسی فقهی، ۱۳ آبان ۱۳۹۵، جلسه سوم، برخط):

<http://mozooshenasi.ir/amoozesh/?p=۲۹۱۵>.

۲.۴.۱. تغییر در صورت، ممیزه‌ها، صفات و شرایط موضوع

گاه تغییر در موضوع به صورت ذاتی رخ نمی‌دهد؛ بلکه صرفاً برخی از ممیزه‌های وجودی تغییر کرده یا صفاتی از موضوع تغییر می‌نماید. برخی گفته‌اند که این نوع تغییر با انقلاب در موضوع یکسان است؛ زیرا در تفاوت انقلاب، چنان که بیان شد، صورت موضوع تغییر نمی‌کند. البته باید گفت که نمی‌توان این تغییر را محدود به انقلاب دانست و حتی

انقلاب را در این قسم دانست؛ چرا که در انقلاب صورت تغییر نمی کند، ولی ماهیت کاملاً تغییر می نماید؛ چنان که در خصوص انقلاب سُکر به خَل این گونه است. مثال این نوع تغییر در فقه را برخی در خصوص انسان مشرک و ایمان آوردن او به اسلام، خون انسان که وارد بدن پشه شود دانست (یزدی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ص ۲۷۱) یا اینکه برخی در خصوص حج با توجه به عدم امکان براءت از مشرکین، حج را ابراهیمی ندانسته و امکان تعطیل آن را روا دانسته اند (مبَلّغی، ۱۳۷۶: ۲۸).

به هر روی می توان مصادیقی را عنوان نمود که ذات موضوع دچار تغییر و دگرگونی نمی شود، اما حکم موضوع تغییر می کند؛ مانند خون انسان که در صورت انتقال به بدن پشه با اینکه از لحاظ علمی خون انسان است، اما در رویکرد فقهی دیگر نجس نیست (عابدینی، ۱۳۸۱: ۳۳۶). از همین مصادیق داروهای نوظهوری است که از خون انسان و حیوان بعضاً حرام گوشت و نجس تهیه می شود و در این خصوص علی رغم حکم انتقال در خصوص پشه، اما فقها در این باره کمتر حکم به جواز به غیر در شرایط ضرورت داده اند.

در خصوص تغییر ذاتی و کلی موضوع حکم، به اتفاق می توان مشاهده نمود که منطق فقهی و اصولی حکم به تغییر حکم براساس این تغییر در موضوع، ابواب و مصادیق سنتی مذکور می دهد. اما در مواردی که تغییر، جزئی بوده و به صورت، ممیزه ها و عوارض محدود باشد، تا جایی که مناط حکم تصریح به ایجاد حکم براساس عنصر تغییر کرده و در موضوع حکم ننموده باشد، حکم به این تغییر نزد فقیهان منتفی خواهد بود. در حقیقت یا باید به صراحت دلیل حکم بر علیت عارضه یا عنصر مذکور اشاره نموده باشد - که در اینجا نیز کمتر اختلافی وجود دارد - که تغییر حکم روی ندهد. ولی در مواردی که با توجه به غایات احکام و مقاصد شریعت، بخواهیم حکم را منتفی بدانیم، تردیدهایی وجود دارد که در ادامه بحث بررسی خواهد شد. خصوصاً در مواردی که حکم جنبه اجتماعی پیدا نموده و مسیوق به اعمال انقلاب و استحاله نباشد، کمتر می توان شاهد پذیرش تحول در احکام بود.

۲.۴.۲. تعلق به عناوین ثانویه

گاهی احکام از جهت اعراض برخی از عناوین دچار تحول در حکم می‌شوند؛ هرچند در موضوع هیچ تغییری حاصل نشود؛ مانند عناوین احکام ثانویه، همچون اکراه، اضطرار، حرج و ضرر. احکام ثانوی تابع اوضاع و حالات مکلف است. گاهی تکلیفی در وضعیت عادی واجب است و در حالت حرج و ضرر، وجوب آن رفع می‌شود. عملی در حال اختیار حرام است، اما در حال اکراه و اضطرار حلال. در چنین مواردی، حالت‌ها و وضعیت مکلف باعث تغییر عنوان و در نتیجه باعث تغییر حکم می‌شود (ادیبی مهر، ۱۳۹۰: ۱۶۷). در تغییر حکم به خاطر تعلق به عناوین ثانویه اضطرار، عسر، حرج و... حکم و موضوع هر دو همیشگی و دگرگون‌ناپذیرند؛ ولی مکلف در حالی است و در تنگنایی قرار گرفته که اگر حرام را انجام ندهد، به خطر می‌افتد. اگر قطع نظر از عوارضی که موجب تغییر حکم می‌گردد، حکم ثابت باشد، عنوان حکم اولی نامیده می‌شود و اگر با لحاظ عوارضی است که موجب تغییر حکم می‌گردد، از آن با عنوان حکم ثانوی نام می‌برند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ص ۲۵۹). پرداختن به این احکام تحت عنوان احکام ثانویه اولین بار در آرای اصولی، با توجه به عارض شدن متغیر تحت عنوان «التکالیف الاصلیه و العارضیه» بحث شده است (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۳۵) و اجمالاً به اقتضای تغییرپذیری اختلافات با احکام اولی داشته که دائمی بودن حکم اولی و استثنائی بودن حکم ثانوی، تقدم دلیل حکم متغیر ثانوی با حکم اولی را از فقیهان برشمرده‌اند (باقرزاده مشکی‌باف، ۱۳۸۴: ۳). این مدل تغییر که در آرای ثابت‌انگاران فقه نیز رایج بوده (ر.ک: صافی، ۱۴۱۰ق: ۱۳) و چنان‌که اشاره شد، در این باره اختلافی مشاهده نمی‌شود و در عناوین نه‌گانه رجوع به حکم ثانوی (ر.ک: کلانتری، ۱۳۷۸: ۱۸۳: حفظ نظام؛ مصلحت نظام؛ اضطرار (ضرورت)؛ ضرر؛ عسر و حرج؛ اکراه؛ مقدمیت؛ تقیه؛ نذر، عهد و قسم؛ اطاعت از والدین؛ اشتراط چیزی در ضمن عقد لازم؛ اهم و مهم) بین این ارباب نظر اشتراک دایر است. این مصادیق گرچه نوعی تغییر

است، اما اصولاً از جهت تعلق به قاعده ثابت و متغیر در بحث ما ارتباطی نداشته و قواعد خاص اعمال احکام ثانوی بر آن حاکم است.

۲.۴.۳. ناسانی حکم با اصول و مبانی فقه

گاه در صدور حکم و بیان موضوع و وصف از طریق منابع فقه (روایات باب) تردیدی وجود ندارد و منبع فقهی و ثوقی (جهت اعتبار سند) برای استنباط دارد، ولی به علت تعارض حکم فوق با برخی مبانی و اصول شریعت، اصل فرازمانی، فرامکانی بودن و قاعده اشتراک^۱ حکم فوق محل تردید قرار می گیرد.

به تعبیری معصوم، در صدد بیان حکم شرعی بوده و موضوع، وصف و متعلق نیز ثابت است؛ ولی گمان می بریم که ایشان این حکم را برای تمامی زمان ها و مکان ها بیان نکرده اند؛ زیرا این حکم در آن زمان و مکان خاص، با عدالت سازگار بوده، ولی همان حکم اگر بخواهد به همان گونه در زمان و مکان دیگر اجرا شود، با اصول اولیه دین مانند عدالت و فطرت ناسازگار است. در اینجا گمان می بریم، بلکه اطمینان داریم، اگر معصوم زنده بود به گونه ای دیگر حکم می کرد. چنان که در خصوص حدیث نبوی «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَوَاتًا فَهِيَ لَهُ» که در زمان پیامبر اکرم (ص) انگیزه ای برای احیا و کشاورزی و فعالیت اقتصادی مثبت بوده، هم اکنون اجرای فقهی حدیث مذکور و جاری دانستن قاعده احیاء الارض موات (حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۹، ص ۵۹۸) مخالف عدالت و عام فوقانی «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰)، «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (اعراف: ۲۹)، «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)، «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر: ۷) است (عابدینی، ۱۳۸۱: ۳۴۱-۳۴۲)؛ زیرا در زمان ما یک شخص می تواند هکتارها زمین را در یک روز تملک کند و عموم مردم را از حقوق اجتماعی خود محروم سازد. لذا یکی از مصادیق ثابت

۱. در اصطلاح فقهی به این معناست که اگر حکمی در اسلام برای عده ای ثابت شد، آن حکم شامل همه مسلمانان شده و در آن شریک هستند؛ حتی آنان که در زمان صدور حکم، وجود نداشته اند (حسینی مراغی، العناوین الفقهیه، ج ۱، ص ۲۰).

و متغیر را این مورد مذکور دانسته‌اند و البته سطح اختلاف در این باره به صورت جدی مبتنی بر مبنای ثابت و متغیر متفاوت است. به تعبیری رساتر در پذیرش این تحول اجتماعی و فناورانه به عنوان جزئی از مبنای حکم، اختلافات متعددی وجود دارد.

۲.۴.۴. تغییر به مثابه موضوع حکم حکومتی

گرچه برخی حکم حکومتی را جز احکام ثانویه دانسته‌اند، اما ما آن را به صورت جداگانه بررسی می‌نماییم. گاه متغیر موضوع حکم حکومتی است؛ به طوری که برای انجام یک حکم حکومتی که ماهیتی از انواع احکام اولیه دارد و مبتنی بر نظام نیازهای اولیه انسان است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۵)، لازم است حکم دیگری تغییر پیدا نماید. برخی مبنا و مشروعیت حکم حکومتی را با جهان‌شمولی و فرازمانی بودن احکام تبیین نموده‌اند که پیوند بین تبیین نیازهای روزآمد و اجرای ارزش‌های حقیقی اسلامی، فقط در کوره‌راه‌های حاکمیتی از این طریق میسر است. طبیعتاً اگر حکومت اسلامی را مکلف به اداره زندگی مردم بدانیم، چنین صلاحیتی قطعاً دور از صواب نخواهد بود. تا جایی که برخی ثابت و متغیر را فقط به حکم حکومتی منسوب نموده و ادعا کرده‌اند منطقه‌الفراغ فقهی فقط به وسیله حاکمیت حکم حکومتی باید نظام‌مند شود (اسماعیلی، ۱۳۸۲: ۱۵۳-۱۵۵). احکام حکومتی، آن دسته از احکام جزئی و اجرایی است که از جانب حاکم اسلامی در منصب حکومت و به منظور اجرای احکام کلی الهی صادر می‌گردد (جمعی از محققان، ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۱۰۸). به تعبیر دیگر احکام حکومتی با دو شرط محقق می‌شود: یکی زمانی که اجرای یک حکم مانع تحقق یک مصلحت منصوص است، لذا حاکم در حل این تراحم اقدام به اصلاح از طریق حکم حکومتی می‌نماید؛ گاه نیز در مسئله موضوع‌شناسی حاکم اسلامی مصداق یا عنوان موضوع را تفسیر می‌نماید، که سبب خروج حاکمیت حکم بر موضوع می‌شود (ادیبی مهر، ۱۳۹۰: ۱۶۸). لذا می‌توان گفت که یکی از مصادیق تغییر در ثابت و متغیر را می‌توان حکم حکومتی تلقی نمود. گرچه حکم حکومتی با عنوان ثابت و

متغیر در این قاعده متفاوت است، اما از این جهت که مجرای احکام نظامیه و اجتماعی در همه موارد فقط ولی فقیه است، می توان گفت شباهت هایی از جهت صلاحیت تغییر از طرف ولی فقیه، اجتماعی بودن موضوع حکم در میان تغییر در حکم حکومتی و تغییر در قاعده ثابت و متغیر حاکم است.

۲.۵. زمان و مکان

از آنجایی که زمان و مکان ظرف حوادث و اتفاقات هستند، از طرح آنها اراده مطروفا می شود، که به معنی تغییر اسالیب و الگوهای زندگی و ظروف اجتماعی می باشد (سبحانی، بیتا: ج ۱، ص ۸۵). پس واجب است مدخلیت زمان و مکان به معنی مذکور، در قاعده فقهی ثابت و متغیر ملحوظ شود. در حقیقت اتفاق و تمسک فقیه به ثابت متغیر فقط در بستر زمان و مکان معنی پیدا خواهد کرد و اعمال زمان و مکان در بستر اجتماعی فقه یا به تعبیری فلسفی تر، هستی شناسی امر اجتماعی^۱ بر فقه است و شاید لب کلام تأسیس قاعده ثابت و متغیر را باید دیالکتیک منابع اعتبار فقهی با واقعیت اجتماعی دانست. گونه های تأثیر زمان و مکان بر ثابت و متغیر را می توان در دو ساحت جمع نمود:

۲.۵.۱. تأثیر زمان و مکان در صدق موضوعات

بدین معنا که زمان گاه سبب انقلاب در موضوعی می شود، به طور مثال قلب حکم سکر در زمان به خل؛ و گاه مکان سبب تشکیک در موضوعی می شود، چنان که استطاعت شخص در حج در مکان متنوع تلقی شود و شخصی با میزانی از اموال در مکانی مستطیع و در مکان دیگر مستطیع تلقی نشود.

۲.۵.۲. تأثیر زمان و مکان در ملاکات احکام

شکی نیست که احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد می باشند. حال در اقتضای زمان و مکان اگر مناط باقی باشد، حکم ثابت بوده و اگر مناط تغییر کند، بر حسب ظروف و

1. social ontology.

ملابسات، حکم نیز به طور قطع تغییر خواهد کرد. برای مثال تا به امروز در مورد خرید و فروش خون، به حرمت قائل بودیم؛ ولی امروزه در صورتی که حیات یک انسان به خرید خون بستگی داشته باشد، ناگزیر حکم فرق کرده و به گونه دیگری برخورد خواهد شد. به هر روی قاعده حکم می کند که چنانچه مناط یا موضوع حکمی در بستر زمان و مکان متحول و دگرگون شود، حکم موضوع نیز متحول خواهد شد. پس از بررسی مفردات فوق به یک ایراد عملی در فقه می پردازیم که باید مورد هر محقق باشد.

۳. واقعیت اجتماعی

یکی از عناصر قاعده فقهی ثابت و متغیر که در نظریه مختار بدان خواهیم پرداخت، واقعیت اجتماعی است. ما در اینجا فقط این مفرد را تعریف نموده و استفاده آن را در قاعده، موکول به نظریه مختار خواهیم نمود.

در تعریف واقعیت اجتماعی در میان جامعه‌شناسان و فیلسوفان تفاوت آرای زیادی وجود دارد. برخی به هر وضع، رابطه، رویداد یا واقعیتهایی که به هر صورت جنبه‌ای از حیات اجتماعی را متجلی سازد، واقعیت اجتماعی گفته‌اند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۳۷). بعضی با تأکید بر کل‌گرایی در این مفهوم، آن را در مقابل رفتارهای ارادی انسانی قرار داده و گفته‌اند که واقعیت اجتماعی فارغ از اراده افراد است که بر اراده افراد حمل می‌شود (Berger, 1967, pp. 3-28). برخی با محور قرار دادن کنترل اجتماعی و هنجاری بودن این واقعیت‌ها، واقعیت‌های اجتماعی را ارزش‌ها، هنجارهای فرهنگی و ساختارهای اجتماعی می‌دانند؛ بالاتر از اراده فردی که کنترل اجتماعی توسط آن از طریق درونی شدن ارزش‌های اجتماعی یا قانون صورت می‌پذیرد

(Ibid, p78). دورکیم می‌گوید که واقعیت اجتماعی چیزی است که بسیاری از مردم بسیار مشابه آن را انجام می‌دهند؛ زیرا جامعه اجتماعی که متعلق به آنهاست، بر آنها تأثیر

گذاشته است تا این کارها را انجام دهند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۳۰). برخی نیز واقعیت اجتماعی را یک فهم بین‌الذهانی دانسته‌اند که در اثر سبب رفتارهای هنجاری می‌شود (سیدی فرد، ۱۳۹۵: ۴۰). از تعاریف فوق می‌توان گفت که خصوصیت‌های واقعیت اجتماعی به شرح ذیل است:

الف) نوعی الزام‌آوری درونی و برونی دارد (Durkheim, 1982, p.32).

ب) در ساحت ذهنی و اجتماعی هویتی ترسیم شده دارد (Schmaus, 1994, p.38).

ج) فارغ از حدوث و بقای آن به نوعی بر فرد تحمیل می‌شود (Shaffer, 2006, p.57-70).

د) ناشی از التفات جمعی، منش و بینشی را نسبت به موضوعات اجتماعی ایجاد می‌نماید (Searle, 2000, p.36).

۴. مناهج فقهی در تبیین قاعده ثابت و متغیر

با توجه به کارکردهای متنوع قاعده ثابت و متغیر در تشریع و تقنین، نواندیشی دینی، عرصه‌های فقهی حقوقی، کارکردهای اقتصادی و اجتماعی، تقریباً می‌توان ادعا نمود در این میان روش‌های متنوعی برای حل مسئله ثابت و متغیر مبتنی بر مبانی کلامی و اندیشه‌ای جهت حل مسئله ارائه شده است.

چنان‌که در تعریف منهج گفته شده، شیوه‌ای از پژوهش است که مبتنی بر قواعد و اصول چهارگانه: طبیعت موضوع، منابع مورد استفاده، اهداف و ادله مورد اعتماد، نوع حرکت و مسیر بحث می‌شود (احمد، ۱۹۹۶م: ۳۲). لذا می‌توان گفت که منهج چیزی غیر از اصول فقه رایج است و گاه ممکن است با یک اصول فقه مشترک شاهد تشکیل مناهج متعدد باشیم (الغفوری، ۱۳۹۲: ۹۵). به‌هر ترتیب با استناد به چهار مؤلفه اساسی ذکر شده در تعریف منهج می‌توان مناهج فقهی در مسئله ثابت و متغیر را در سه دسته تقسیم‌بندی نمود و

حتی جریان دگراندیش فقهی را نیز در آن جای داد. ما در ذیل این سه جریان اصلی را مطرح نموده و سپس براساس چهار ممیزه اصلی در منهج‌شناسی، آن را بررسی کرده‌ایم.

۴.۱. منهج موضوع‌محور

این جریان درحقیقت تأکید در ثابت و متغیر را بر مؤلفه موضوع قرار داده و می‌توان گفت معتقد است که متغیر موضوعات احکام است، که تابعی از احکام تلقی می‌شوند و با تغییر در اساس یا شرایط و مؤلفه‌های موضوع حکم که دایرمدار وجود جامع موضوع است، تغییر می‌نماید. منهج موضوع‌محور تا پیش از تحول عمیق امام خمینی در حوزه موضوع‌شناسی سیاسی اجتماعی در حد انقلاب و استحاله موارد مذکور در فوق، مورد شناسایی فقیهان امامیه بود. اما پس از ارتقای فقهی امام، این جریان تحولات سیاسی و اجتماعی را نیز پذیرفت و تبدیل شدن موضوع حکم، در سایه روابط حاکم بر یک نظام به موضوع دیگر، مورد پذیرش قرار گرفت؛ چنان‌که مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده، به ظاهر همان مسئله، در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند. بدان معنی که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد (خمینی، ۱۳۸۶: ج ۲۱، ص ۲۸۹).

اهمیت و تازگی این نظریه پذیرش روابط پیچیده سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است که در انقلاب موضوعی مورد پذیرش قرار گرفته است. درواقع به همان اندازه که ملاصدرا با ارائه حرکت جوهری، تحولی در دیدگاه فلسفی نسبت به موضوع حرکت ایجاد نمود، امام با ارائه تبدل درونی موضوع، تحولی در دیدگاه اصولی نسبت به تبدل موضوع ایجاد کرد (مبّلی، ۱۳۷۶: ۳۰). در ذیل ابعاد مختلف این منهج بررسی شده است.

۴.۱.۱. طبیعت منهج موضوع‌محور

در قاعده ثابت و متغیر موضوع همواره یک حکم و موضوع حکم است، که رابطه این دو از جنس طبیعت تبعیت تلقی می‌شود. به بیان دیگر همواره حقیقت وقوع موضوع باعث

ایجاد حکم است و تا زمانی که موضوع واقع نشود، تصور حکم منتفی می‌باشد. زمان و مکان بر وجود موضوع خارجی مؤثر است؛ لذا طبیعت مجرد احکام ثابت است و طبیعت موضوعات خارجی که در معرض اعراض و تحول در زمان و مکان است، در حال تحول و تغییر است، متغیر است (ر.ک: زمینه فلسفی این بحث در: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۰۹).

در فقه، تحول در موضوع تا پیش از این فقط به تحول بیرونی و مادی موضوع در فقه منحصر بود؛ ولی ارتقای اصولی مذکور در فوق نوع دیگری از تحول موضوع در قالب درونی و معنوی پذیرفته شد. در این تحول گاه شکل عمل مادی هیچ تحولی را نشان نمی‌دهد، اما ماهیت عمل کاملاً متحول شده بود. به این ترتیب حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند (همان، ج ۲۰، ص ۴۵۲).

۴.۱.۲. منابع و دلایل منهج موضوع محور

منبع در اینجا به معنای کامل و رایج فقهی آن مدنظر نیست، بلکه در اینجا منبع به معنای چگونگی استفاده از منبع است. هرچه استفاده از منابع فقهی اصالت بیشتری داشته باشد، طبیعتاً منهج نیز عمیق‌تر و جامع‌تر خواهد بود. منهج موضوع محور بیش از اینکه در خود بنای استفاده از منابع فقهی را داشته باشد، بنای استفاده از یافته‌های اصولی را دارد و اتکای منابع اصلی نیز بر دانش اصول استوار است. تکیه گاه اصلی و اصولی اندیشه که جزء احکام اولیه و متسالم اصول فقه است، فهم عرفی^۱ معتبر و دقت بدیهیات منطقی^۲ است^۳ و همین

۱. برای ترسیم دقیق ابعاد فهم عرفی و تمایزات آن با عرف در دانش حقوق و آخرین یافته‌های فقهی، ر.ک: عزیزی و رفیعی علوی، ۱۳۹۵: ۱۰۵.

۲. بدیهیات (بدیهیات اولیه) قضایایی هستند که سبب تصدیق آنها، نزد عقل (بدون نیازی به نظر و کسب) حاضر است و قضایای نظری بر آنها مبتنی‌اند. اگر کسی قضیه بدیهی را تصدیق نکند، دلیل آن عدم تصور درست آن قضیه است و به تصدیق و به دنبال آن استدلال برای آن ربطی ندارد. قضایای بدیهی شش گونه‌اند: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، فطریات و حدسیات.

۳. برای فهم دقیق ر.ک: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، ص ۸۳۱.

عرف موضوع و مصداق تکلیف و حکم را معین و عمل نماید (حسینی روحانی، ۱۴۱۳ق: ج ۶، ص ۳۸۰) و در آن اختلافی نیست (جمعی از محققان، ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۶۰۷).

پس از این مقدمه که موضوع همواره ممکن است در بستر زمان متحول شود، سخن در اینجا خواهد بود که چگونه کشف کنیم که موضوع تبدیل نموده است. به عبارت رساتر در تبدیل موضوعی مادی تبدیل ذاتی نیاز به دلیل ندارد تا نشان دهد حکم جاری نیست؛ اما در مثال مورد بحث در خصوص حج، تبدیل مادی و ظاهری رخ نداده تا بگوییم حج به لحاظ مادی منتفی شده است. در اینجا دلیل قائلان به تغییر مناط و ملاک است.^۱ به طور مثال حج ابراهیمی اصولاً برای نفی طاغوت‌ها است و حجتی که در آن امکان برائت از طواغیت نباشد، از لحاظ درونی مناط ابراهیمی بودن را ندارد، لذا امکان تعطیل آن وجود دارد. اما چگونگی کشف مناط امری طولانی خواهد بود و در خصوص کشف مناط فقها مستوفاً بحث نموده و ما از ورود به آن خودداری می‌کنیم.^۲

مبدع نظریه تبدیل اجتماعی موضوع مجرای تشخیص چنین امر حساسی را نیز فقط از طریق حکومت ولی فقیه دانسته و می‌فرماید: «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است، یکی از احکام اولیه اسلام و مقدم بر تمام احکام فرعیه... [است] حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ج ۲۰، ص ۴۵۲).

۴.۱.۳. اهداف منهج موضوع محور

به طور طبیعی هدف اولیه همه مناهج مذکور در این قاعده حل مسئله روزآمدی احکام شرعی در برابر شبه مطرح شده در اول بحث است. اما قطعاً نیم‌نگاهی به نتیجه قاعده ثابت و متغیر در آرای صاحبان نظر نشان می‌دهد که اهداف متنوعی در پناه این هدف مشخص شده

۱. برای بررسی این رویکرد در تبدیل ر.ک: صابری، ۱۳۸۷: ۹۷.

۲. برای فهم دقیق و ابعاد مناط و کشف آن ر.ک: کلانتری، ۱۳۸۷: ۱۳۱.

است. در حقیقت توجه و گرایش نویسندگان سبب ایجاد مناہج فرعی ذیل این عنوان شده است. مثلاً گرایش به اخلاق به معنای اخلاق عرفی سبب رویش فکری شده که با هدف روزآمدی دین و احکام دینی قائل به ثابت بودن اخلاق به معنای عرفی آن برآمده و تمام احکام فقهی را متغیر اعلام کرده (مجتهد شبستری، ۱۳۸۹: ۲۵۷)؛ اما بی تردید هدف اولیه این منهج در نگاه اصیل فقهی ارتقای قاعده به مجرای نظام سازی و روزآمدی مفاهیم دینی در جامعه اسلامی بوده است؛ به طوری که غالباً نگارندگان با این قاعده سعی در سامان دهی تعاملات فقه و تنوعات موضوعی جدید در احکام داشته اند.^۱

۴.۱.۴. نوع حرکت و مسیر منهج موضوع محور

جنس حرکت این نظریه، یک نظریه کلامی اصولی تلقی می شود. نظریه با تدارک اصولی چند مهم را دنبال کرده است:

اول: گزاره های اصولی گزاره های روشی محسوب می شود و در استنباط احکام شرعی می تواند مورد استفاده فقیه قرار گیرد و جنبه نوعی داشته و امکان تکرار در موضوعات فقهی متنوع را خواهد داشت. این مهم ضمن تثبیت و ارتقای قاعده به ثابت و متغیر در فقه اصالت و جایگاه ثابت و متغیر را نیز تضمین می نماید.

دوم: گزاره های روشی اصول مبنایی فقه هستند و قدرت مقارنه و موازنه بین مکاتب فقهی و فرافقهی با جریان های دانشی تقنینی را دارا می باشند و می توانند قوت جریان اصولی فوق را در مقابل جریان های دیگر امکان پذیر کند. مسیر بحث در این منهج از موضوع و ضرب در زمان و مکان عبور می نماید. ورود زمان و مکان به جغرافیای فقه سبب خواهد شد فقه بتواند از مسیر صرفاً انتزاعی فارغ گردد و اوج مناسبات فقهی به دیالکتیک منابع معتبر معرفتی فقه و واقعیت اجتماعی اختصاص پیدا کند. کاهش تعامل فقه با جامعه که در سال های اخیر طعن زیادی را به فقه متوجه نموده است، با چنین ریل گذاری ای برطرف خواهد شد.

۱. به طور مثال نگاه کنید به این تحلیل: بهرامی نژاد و موسوی بجنوردی، ۱۳۹۵: ۱۰۵.

۴.۲. منهج مباحث محور

یکی از مناهج فقهی که به حل مسئله ثابت و متغیر پرداخته است، منهج منطقه الفراغ شهید صدر می باشد. این نظریه بنیاد خود را در وجود قلمروی فاقد حکم شرعی در دین قرار می دهد. طبق منهج منطقه الفراغ، دین به حاکم اسلامی اجازه داده است در برخی مسائل اجتماعی، با در نظر گرفتن ضوابطی و با توجه به نیازهای هر زمان، حکم و قانون وضع کند (صدر، ۱۴۰۰ق: ۴۴۳). ریشه های این نظریه را می توان در دیدگاه های فقیهان پیش از شهید صدر، به ویژه محمدحسین نائینی دید.^۱ مقصود از منطقه الفراغ در شریعت اسلامی مجموعه امور و قضایایی است که شریعت اسلامی حق تشریع و قانونگذاری در آن را به ولی امر یا دستگاه قانونگذاری تحت امر وی یا مورد تأیید او سپرده است، تا بدین وسیله حکم متناسب برای شرایط متغیر را صادر نماید و این قانونگذاری باید به گونه ای باشد که اهداف کلی شریعت اسلامی را تضمین کند (حائری، ۱۴۱۷ق: ۱۱۲). در ذیل ابعاد مختلف این منهج بررسی شده است.

۴.۲.۱. طبیعت منطقه الفراغ

ضروری تحولات تعدرناپذیر و متغیرات حیات انسانی نوعی قانونگذاری منعطف بنا بر اصول ثابتی را می طلبد که طبیعت منطقه ای فارغ از تشریع ثابت و جامد را می طلبد تا بتوان متناسب با زمان و مکان قانونگذاری صورت پذیرد (صدر، ۱۴۰۰ق: ج ۳، ص ۶۰۵). این طبیعت منعطف که دائماً تحت نظر ادله فقه خواهد بود، شئونی از حکومت اسلامی تلقی می شود. منعطف، فرازمانی و مکانی بودن و حاکمیتی تقلی شده که عنصر اساسی طبیعت این منهج تلقی می شود (حسینی، ۱۳۸۱: ۲).

۴.۲.۲. منابع و دلایل منهج منطقه الفراغ

شهید صدر علت وجودی منطقه الفراغ را از سه دلیل مقدمه نتیجه و هندسه می نماید. اول، روایات معتبر نشان می دهد که در هر موضوعی حکمی وجود دارد.^۲ دوم، درباره انسان و طبیعت

۱. برای نمونه جهت آگاهی از ترسیم نائینی از منطقه الفراغ ر.ک: نائینی، تنبیه المله و تنزیه المله، ص ۱۳۰-۱۳۵.

۲. ر.ک: مجامع حدیثی شیعه تحت این عنوان: «بَابُ الرَّدِّ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَأَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَجَمِيعِ مَا يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ إِلَّا وَ قَدْ جَاءَ فِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ». به طور مثال: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۴۹.

احکامی وجود دارد که به واسطهٔ زمان و مکان تغییر در آن و به وجود آمدن مسائل جدید در آن قطعی است (صدر، ۱۴۰۰ق: ۸۰۱-۸۰۰). سوم، از سویی فهم عرفی از تلقی اصول در روایات و تفرع بر آن به عنوان راه شناسایی احکام نزد مذهب پذیرفته شده است (حکمت‌نیا، ۱۳۸۱: ۱۰۷). طبیعت این سه مقدمه وجود منطقه‌ای منعطف به نام منطقه‌الفراغ را ایجاب می‌نماید. وجود چنین منطقه‌ای نقص نظام تشریع اسلام تلقی نمی‌شود؛ بلکه ارتقای آن است؛ زیرا تقنین فرازمانی و مکانی در این رابطه ممکن نبوده و خصوصیت تغییرپذیری دائمی نشان‌دهنده عدم امکان تشریع ثابت در این رابطه است (صدر، ۱۴۰۰ق: ج ۳، ص ۸۰۳-۸۰۴) و اباحه تشریعی نیز در این باره مؤثر نبوده و مشمول تخصیص آیه شریفه اطاعت از اولو الامر است و حتی تشریع‌های نبوی و علوی نیز در این باره و در زمان ایشان از باب ولایت امر تلقی شده و دائمی نبوده و قانونگذاری در آن براساس خطوط کلی اسلام خواهد بود (همان: ص ۸۰۶).

۴.۲.۳. اهداف منهج منطقه‌الفراغ

شهید صدر خود اشاره می‌نماید که رسیدن به اقتصاد اسلامی بدون در نظر گرفتن منطقه‌الفراغ ممکن نیست. این بدان معناست که ترسیم هویت ثابت و متغیر در فقه درحقیقت تشخیص اجتهادی نظام‌های ثابت و متغیر را میسر نموده و امکان تأسیس، اصلاح و ارتقای نظام‌های اسلامی را ممکن می‌کند. ایشان هندسه تقنین اجتماعی را متشکل از دو عنصر مکتب اسلامی و نظام می‌داند که مکتب خطوط اساسی طراحی را تبیین نموده و ترسیم سازوکارهای زمان و مکان نظام را ممکن می‌کند. امکان قانونگذاری و رسیدن به اهدافی همچون عدالت اجتماعی و حفظ ارزش‌های اسلامی به عنوان اهداف نظام دینی را متوقف بر این اندیشه می‌داند که همواره تفریع بر این اصول ممکن باشد (همو، ۱۴۰۳ق: ج ۵، ص ۲۰ و ۲۱ و ۴۹ و ۲۰۷).

۴.۲.۴. نوع حرکت و مسیر منهج موضوع محور

نوع حرکت این منهج یک حرکت اجتهادی تلقی می‌شود که ابتدای کلامی فوق‌العاده‌ای دارد. حرکت منطقه‌الفراغ نه تنها سعی نموده است بنای فقهی خود را کاملاً

منطبق با ارزش‌های فقهی و اصولی قرار دهد، بلکه امکان عرضه جهانی این اندیشه را به عنوان الگو مدنظر قرار داده و همواره مقارنه و موازنه فقهی با جریان‌های رایج را در فکر خود ملحوظ داشته است. این نوع حرکت تقنینی حساسیت فوق‌العاده خاصی دارد؛ اما به‌خوبی می‌تواند به اعتلای فکر اسلامی منجر شود.

درحقیقت مسیر منهج مذکور بر گزاره‌های وجدانی و غیرقابل‌خداشه‌ای استوار شده است. از سویی استناد به تحول‌پذیری در روابط انسان و طبیعت مبتنی بر قدرت سلطه انسان بر طبیعت امری تعذرناپذیر و غیرقابل‌امکان است. ازسوی دیگر مستندات حدیثی و روایی طوری در فرایند استنباط سازور شده است که ذهن مجتهد را به اغنا وامی‌دارد.

۴.۳. منهج فطرت‌الگو

منهج فطرت‌الگو به عنوان یک قاعده فقهی و اصولی در فقه بیان نشده و مجرای آن فکر و اندیشه فلسفی اسلامی بوده و ممکن است بدین جهت فکر فقهی قلمداد نشود. اما مسلماً استغناي تکیه این منهج فکری بر مفاهیم فلسفی معتبر در جریان اندیشه بشری می‌تواند سبب ارتقای فقه قاعده ثابت و متغیر شود. البته منهج فطرت‌الگو اصولاً فقط ترسیمی ماهوی از ثابت و متغیر ارائه نموده و به اصول اجتهادی این منهج پرداخته است. اما قوت علمی و ابتنای این منهج بر مفاهیم و ارزش‌های اسلامی اجازه تقویت روشی این فکر را ممکن می‌دارد. تکیه و اصل اساسی این منهج بر نظام نیازهای انسانی و پاسخگویی به این نیازها استوار شده است (مطهری، ۱۳۷۹: ج ۲۱، ص ۱۷۶). یکی از امور انکارناپذیر در خلقت انسانی، نیازهای انسانی است و اصولاً ترسیم حقوق انسانی مبتنی بر نیازهای مشروع سبب کمال و تعالی فردی و نوعی انسان خواهد بود. ابعاد منهج فوق را در ذیل بررسی می‌کنیم.

۴.۳.۱. طبیعت منهج فطرت‌الگو

طبیعت قاعده ثابت و متغیر در این منهج بر فطرت انسانی و نیازهایش استوار شده است. درحقیقت طبیعت نیازهای ذاتی انسانی و میزان انعطاف‌پذیری این دو دسته، اساس این

نظریه را تغییر می دهد. نیازهای بشر دو گونه است: ثابت و متغیر. در سیستم قانونگذاری اسلام برای نیازهای ثابت، قانون ثابت وضع شده و برای نیازهای متغیر، قانون متغیر. ولی قانون متغیر قانونی است که [اسلام] آن را به یک قانون ثابت وابسته کرده و آن قانون ثابت را به منزله روح این قانون متغیر قرار داده که خود آن قانون ثابت این قانون متغیر را تغییر می دهد (همان: ۳۲۱). به عبارت دیگر این اقتضائات انسانی و نیازهای فطری احکام را به دو بخش متمایز تقسیم می شود: بخش اول، احکام و قوانینی که حافظ منافع حیاتی «انسان» است (از نظر اینکه انسان است و به طور دسته جمعی زندگی می نماید، در هر عصر و در هر منطقه و با هر مشخصاتی که باشد)؛ مانند یک قسمت از عقاید و مقررات که عبودیت و خضوع انسان را نسبت به آفریدگار خود (که هیچ گونه تغییر و زوالی را به او راهی نیست) مجسم می سازد و مانند کلیات مقرراتی که به اصول زندگی انسانی مربوط است، از غذا و مسکن و ازدواج تا دفاع از اصل حیات و زندگی اجتماعی که انسان برای همیشه به اجرای آنها نیازمند است. بخش دوم، احکام و مقرراتی است که جنبه موقتی یا محلی یا دیگر جنبه اختصاصی داشته و با اختلاف طرز زندگی، اختلاف پیدا می کند. البته این بخش با پیشرفت تدریجی مدنیت و حضارت و تغییر و تبدیل قیافه اجتماعات و به وجود آمدن و از بین رفتن روش های تازه و کهنه قابل تغییر و تبدیل است (طباطبایی، ۱۴۰۲ق: ۷۹).

۴.۳.۲. منابع و دلایل منهج فطرت الکو

منبع اصلی این منهج چنان که بیان شد، نیازهای فطری انسان و در اصل فطرت انسان است. درحقیقت منبع اصلی تصور ثابت و متغیر، نیازهای فطرت انسانی است. در نتیجه اسلام مقررات خود را به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم نموده و بخش اول را که روی اساس آفرینش انسان و مشخصات ویژه او استوار است، به نام دین و شریعت اسلامی نامیده و در پرتو آن به سوی سعادت انسانی رهبری می کند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (روم: ۳۰)؛ دین همان (مقتضای)

آفرینش خدایی است که مردم را روی همان نوع خلقت آفریده و خلقت خدایی تغییرپذیر نیست، دینی که بتواند انسانیت را اداره کند، همان است. بخش دوم که مقرراتی قابل تغییر است و به حسب مصالح مختلف زمان‌ها و مکان‌ها اختلاف پیدا می‌کند، به عنوان آثار ولایت عامه، منوط به نظر نبی اسلام و جانشینان و منصوبان از طرف اوست که در شعاع مقررات ثابته دینی و به حسب مصلحت وقت و مکان، آن را تشخیص داده و اجرا نمایند. البته این گونه مقررات به حسب اصطلاح دین، احکام و شرایع آسمانی محسوب نمی‌شود و دین نامیده نشده است (طباطبایی، ۱۴۰۲ق: ۸۱).

۴.۳.۳. اهداف منهج فطرت‌الگو

هدف از طراحی ثابت و متغیر در الگوی فطرت بنیان بیشتر پاسخ به شبهات کفایت و کارایی نظام احکام اسلامی بوده است (ر.ک: همان: ۱۱) و تبحر فلسفی طراحان آن نیز خبر از این مهم می‌دهد که بیش از طراحی یک الگوی فقهی اصولی، در پی تنقیح و تبیین کلامی از نظام قانونگذاری بوده‌اند؛ الگویی که انسجام فکر تقنینی اسلامی را در مقابل واقعیت اجتماعی نشان می‌دهد.

یکی دیگر از اهدافی که این منهج از ترسیم قاعده ثابت و متغیر خود دارد و به دنبال پاسخگویی به آن می‌باشد، تبیین رابطه اعتباریات با تکوین حقیقت انسانی جهت نیل به تعالی و کمال انسان به عنوان هدف نظام قانونگذاری اسلامی می‌باشد. بدین ترتیب که حقیقت تکوین فطرت ثابت در انسان، مبنای خلق اعتبارهای متغیر در زمان خواهد بود. هدف از پاسخ به این سؤال مبنایی در فلسفه حقوق است که چطور بناست حقوق با اعتباراتی از جنس قانون و سایر مفاهیم حقوقی به کمال مطلوب انسان در بُعد فردی و اجتماعی کمک کند (ر.ک: یحیی بوذری نژاد و الهه مرندی، ۱۳۹۴: ۱۴۷). منهج فطرت‌الگو معتقد است نظام حقوقی، اعتباریات صرف نیست، بلکه نیازهای دائمی فطرت مبنای تشکیل متغیر اعتباریات را خواهد ساخت (طباطبایی، ۱۴۰۲ق: ۱۴۲).

۴.۳.۴. نوع حرکت و مسیر منهج فطرت الگو

ثابت و متغیر در فلسفه اسلامی، عنوان مسئله یا شبهه‌ای درباره نسبت موجودات مجرد و تغییرناپذیر با موجودات مادی و متغیر است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۷ق: ج ۳، ص ۲۵-۲۶). بسیاری از فیلسوفان مسلمان ثابت و تغییر را به نحوی واقعی دانسته و بر همین اساس کوشیده‌اند که نحوه ارتباط میان آن دو را تبیین نمایند (طباطبایی، ۱۴۰۲ق: ج ۱، ص ۲۰۲). فیلسوفان مسلمان میان امور ثابت و متغیر سه نحوه ارتباط و نسب ذکر کرده‌اند: اول، نسبت متغیر با متغیر که در اصطلاح به آن زمان گویند؛ دوم، نسبت ثابت به متغیر که به آن دهر گویند؛ و سوم، نسبت ثابت به ثابت که از آن به سرمد تعبیر کرده‌اند (محمدباقر بن محمد میرداماد، ۱۳۶۷: ج ۱، ص ۱۵-۱۶). درحقیقت در نگاه ایشان تصور تغییر تصور زمان است و تصور موجودات مادی فقط در عالم ماده متصور است که حقیقتی است در عالم دهر مادی. حقایق فطری نیز ارزش‌های مجردی هستند که در بستر این تغییر قرار دارند. درحقیقت هدف طراحی هندسه‌ای معرفتی و ارزشی برای ترسیم مناسبات عالم مجردات ارزشی و حقایق حرکتی در زمان است. پس از ترسیم هویت و نوع حرکت، مسیر بحث نیز واضح است؛ جری ارزش‌های ثابت و مجرد اخلاقی در مسیر تعالی انسانی در حیات مادی با تصور زمان و مکان.

۵. نظریه مختار در هندسه فقهی اصولی ثابت و متغیر

ما تا این مرحله از تحلیل، نظریه‌های فقهی و مبنایی فقه شیعه درخصوص تقنین براساس ثابت و متغیر را به عنوان یکی از قواعد فقه نظام‌سازی شیعی مطرح نموده‌ایم. اکنون برآنیم نظریه مختار خود را در این موضوع طرح کنیم. ثابت در نگاه نظریه ما منابع فقه است و نقش متغیر را واقعیت اجتماعی می‌سازد. واسط بین این دو نیز یا به عبارتی روش ضرب این دو مهم نیز مدل روش اجتهادی مرسوم به ضمیمه نظارت مقاصد شریعت خواهد بود.^۱ اما

۱. برای تبیین دقیق این رویکرد اصولی که اجتهاد را به ضمیمه مقاصد شریعت مبین می‌نماید، رک: علی دوست، «فقه و مقاصد شریعت»، فصل‌نامه فقه اهل بیت (فارسی)، شماره ۴۱، ۱۳۸۴.

برای ورود به تحلیل و طرح اساسی این نظریه، تحلیل رابطه فقه با واقعیت اجتماعی از اهمیت برخوردار است:

۵.۱. تحلیل فلسفی دانش فقه و واقعیت اجتماعی

برای این تحلیل ابتدا خاستگاه و بافت هر دو موضوع را بررسی می‌نماییم، سپس نگاه هر دو نهاد را به هم تحلیل می‌کنیم و در پایان به تضادهای این دو نهاد خواهیم پرداخت:

الف) خاستگاه و ساخت فقه و واقعیت اجتماعی

ب) خاستگاه و ساخت فقه

دانش فقه با هدف تبیین احکام فردی و اجتماعی اسلام و نظام نیازهای دنیوی و اخروی خلق شده (علامه حلی، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ص ۴۰؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۹: ۸۲) و مقدمه کلامی این مهم تأکید بر کشف احکام الهی در قرب به درگاه خداوند است (فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۵۹). بافت و اصالت فقه در کشف احکام الهی و تأکید بر عبودیت در غایت است. گزاره‌های هنجاری فقه همواره از نوعی نفس‌الامر واقعی نشئت گرفته است. لذا احکامی که از فقه کشف می‌شود، همواره گزاره‌های هنجاری با اعتقاد بر خلق بر اساس تفکر الهی خواهد بود.

۵.۱.۱. خاستگاه و ساخت واقعیت اجتماعی

اما واقعیت اجتماعی در بستر دیگری شکل گرفته است. در غرب جدید برای تأسیس دانش جامعه‌شناسی برای آنکه موضوعی مجزا از اراده انسانی خلق شود تا بتوان دانش این دست موضوعات را تأسیس نمود (بیرو، ۱۳۶۷: ۳۵۶)، اولین بار دانشمندانی از واقعیتی از جنس اجتماعی در مقابل واقعیت طبیعی و فیزیکی سخن گفته و بیشتر صاحب‌نظران، ساخت اجتماعی را بر محور نوعی تکامل طبیعی و برساخته از طبیعت در حال تکامل و نیازهای طبیعی انسانی دانسته و اصولاً مطالعه واقعیت اجتماعی از جنس پسینی و غیروابسته

به هر عامل دیگری خلق شده است. صحبت از خالق و ارزشی ورای واقعیت اجتماعی نیست و **ماده‌باوری**^۱ اصل و مادر این جریان اندیشه را تشکیل می‌دهد.

۵.۱.۲. ناسانی فقه و واقعیت اجتماعی

ممکن است در بادی امر با این سؤال روبه‌رو شویم که اعتقاد به خودساختگی واقعیت اجتماعی، برساختگی، پسینی بودن معرفتی آن و ماده‌باوری آن، چگونه ممکن است با گزاره‌هایی الوهیت‌محور و کاشف از نفس الامر پیشینی و حکمی فقه قابلیت ضرب و تعامل پیدا نماید؟ پاسخ این مهم چنین است که اعتقاد به واقعیت‌هایی که بر جامعه حاکم است، صرفاً مبتنی و ضروری به اعتقاد ماده‌باور نیست، بلکه چنانچه در بحث هستی‌شناسی امر اجتماعی طرح شده، امکان قرائت‌های متنوع کل‌گرا و فردگرا در خصوص واقعیت اجتماعی در اندیشه اسلامی موجود است (سیدی‌فرد، ۱۳۹۵: ۳۷) و به تعبیری لازم نیست، واقعیت اجتماعی را حرکت تکاملی مادی با خدا ناباوری تلفیق نمود.

۵.۲. نگاه واقعیت اجتماعی به فقه

واقعیت اجتماعی یا به تعبیری عام‌تر دانش جامعه‌شناسی مدرن، نظام فقهی و حقوق برخاسته از آن را از اعداد واقعیت‌های اجتماعی قلمداد نموده (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵: ۷) و جامعه‌شناسی فقه به تحلیل فقه به عنوان واقعیتی جاری و ساری در زمان و مکان و تحولات عصر و مصری آن می‌پردازد. فقه فقیه و زیست اجتماعی فقیه و نظام‌واره رویکرد زمانی و مکانی به فقه، ادوار و موضوعات جامعه‌شناسی فقه را تشکیل می‌دهد (ناصری، ۱۳۷۶: ۳۴).

۵.۳. نگاه فقه به واقعیت اجتماعی

در نگاه اول فقه، واقعیت اجتماعی را از جهت وقوع از طرف افراد و اعمال مکلفان البته به صورت نوعی و اجتماعی تلقی می‌کند که موضوع احکام فقهی قرار می‌گیرند. اما قدری تأمل نشان می‌دهد که نمی‌توان ادعا نمود که بین نظام احکام فقهی و واقعیت‌های اجتماعی هیچ رابطه‌ای نیست.

برخی ادعا کرده‌اند که فقه و آموزه‌های آن واقعیت‌های ذهنی هستند و واقعیت‌های اجتماعی حقیقت‌های عینی جامعه تلقی می‌شوند و واقعیت ذهنی فقه فقط و فقط جاری شدن احکام فقهی را در بطن جامعه تلقی می‌کند و در طراحی احکام خود و در بافت قوانین فقهی هیچ جایی برای واقعیت اجتماعی وجود ندارد و تنها راه تعاملی این دو عرفی شدن فقه خواهد بود (حجاریان، ۱۳۸۵: ۷۳). اما این نگاه سطحی به زیرساخت‌های نظام احکام فقهی برای ارتقای اجتماعی توجهی ندارد. این در جایی است که فقه از نگاه انتزاعی صرف برائت جسته و رویکردی کاملاً عقلانی - اجتماعی را از ذاتیات فقه تصور نمود و در مقاطع ذیل، فقه را با واقعیت اجتماعی در تعامل دید:

الف) از جهت نظام‌سازی اجتماعی فقه در پی ارتقای واقعیت اجتماعی از وضعیت خودساختگی رها به برساختگی ارزشی است. احکام اخلاقی و فقهی اجتماعی اسلام به‌خوبی این مهم را نشان می‌دهد.

ب) واقعیت‌های بیرونی و حقیقت‌های عینی اجتماعی موضوع واقعیت‌های تکوینی و ذهنی فقه قلمداد می‌شوند و این رابطه موضوعیت برای احکام از اهمیت فوق‌العاده نظام‌سازانه در راستای نظام هنجاری فقه قرار دارد.

ج) در برخی نظام‌های فقهی، ارزش واقعیت اجتماعی در تبیین سازوکاری کارا و پویا برای ارزش‌های فقهی مسلم و ضروری قلمداد می‌شود. احاله به عرف و ارزش فهم عرفی در احکام امضایی از این دسته تلقی می‌شود.

۵.۴. تضاد تکثرگرایانه و نوگرایی در فقه و واقعیت اجتماعی

یکی دیگر از ایرادهای که ممکن است براساس پی‌ساخت‌های واقعیت اجتماعی و فقه در اینجا موردنظر قرار گیرد، مسئلهٔ تکثر و تنوع واقعیت از یک جامعه به جامعه دیگر در زمان‌های مختلف است. بدین معنا که واقعیت اجتماعی از جامعه‌ای تا جامعه دیگر و در بستر زمان همواره در حال تحول است و این نوگرایی در واقعیت اجتماعی با ساخت همواره

ثابت شریعت همخوانی ندارد. این ایراد را به جهت نوگرایی در دیباچه کار پاسخ داده ایم. اما در خصوص تکثرگرایی که معتقد است همواره ممکن است واقعیت های اجتماعی متنوعی در جوامع شکل پذیرد و این با روح شریعت برای اعتقاد به ثابت بودن مفاهیم دینی متعارض است. سطحی از تنوع فرهنگی با در نظر گرفتن منابع فقه پذیرفته شده و حتی مطلوب شناخته شده است (نیکزاد، ۱۳۸۵: ۱۰۹). اما این نکته نیز قابل اهمیت است که در هیچ کجای جهان تمام واقعیت های موجود اجتماعی جنبه مطلوب نداشته و اصول به ارزش های اجتماعی تطبیق می شود. لذا تنوع واقعیت های موجود گاه منطبق با ارزش های اجتماعی تلقی شده و گاه نیز مطلوب نخواهد بود.

۶. هندسه منهج مختار: ارتقای فقه واقعیت اجتماعی

اگر بگوییم فقه واقعیت اجتماعی همان ثابت و متغیر است، در این صورت نه تنها تحقق حالت متعالی فقه پویا را می توان تصور نمود، بلکه کارا بودن فقه به ارتقای اجتماعی نیز منجر خواهد شد. البته باید چند نکته را تبیین کنیم:

الف) فقه همان منابع فقه حائز حجیت است، که فرازمانی و مکانی هستند و تعبد به حلال و حرام موبد در احادیث تعبد به احکام حلال و حرام موبد ناشی از منجزیت و معذرت از این منابع است و نظام اصلی تقنین را تشکیل می دهند و واقعیت اجتماعی همان متغیرهای زمانی و مکانی که ضروری است در فرایند اجتهاد اعمال شود و از متون و نصوصی که سؤال کننده غالباً در موضوع فردی و در زمان و مکان خاص سؤال نموده است، الغای خصوصیت نموده تا حکم اصیل یا تقنین اصیل شکل پذیرد و اصولاً اجتهاد هدفش نیل به چنین فرایندی است. در حقیقت الغای خصوصیت کردن از ابعاد زمانی و مکانی یا واقعیت اجتماعی ملحوظ در نظر روایت، رسیدن به حقیقت حکم را ممکن می سازد و اجازه می دهد زمان و مکان کنونی مورد نیاز در قانون اعمال شود؛ فرایندی که رابطه حکم و

موضوع تلقی می‌شود و در بیان امام درخصوص فلسفه قانونگذاری آمده است (رایگان، ۱۳۹۰: ۵۳).

ب) رابطه بین ثابت و متغیر نیز فهم اجتماعی از منابع فقه خواهد بود. بدین سان درمی‌یابیم که فهم اجتماعی نص همان دریافت (حقیقی) نص است، در پرتو ارتکازی همگانی که افراد در نتیجه آگاهی جمعی و سلیقه‌ای واحد دارند (صدر، ۱۳۷۵: ۹۲). به عبارت رساتر و با توجه به تعریف واقعیت اجتماعی بدون داشتن فهم از واقعیت اجتماعی، دچار نوعی عدم فهم صحیح از شریعت و نوعی جمود بر الفاظ خواهیم شد.

۶.۱. طبیعت منهج فهم اجتماعی

روش علمی عقلا این است که گوینده برای فهماندن مقصود خویش به مخاطبان به ظواهر کلام اکتفا می‌کند و نیازی نمی‌بیند سخنانش را به گونه‌ای بیان کنند که صریح در مقصود باشد. در مقابل طبیعی است که شنونده نیز براساس آن چیزی عمل نماید که ظاهر کلام گوینده فهمیده است. از سوی دیگر می‌دانیم شارع نیز هنگام کار بردن الفاظ برای فهماندن مقاصد خود به همان روش اهل محاوره عمل می‌نماید؛ چراکه شارع خود در زمره عقلا و بلکه رئیس آنان است. بنابراین همسویی ایشان با این روش‌ها و عدم منع و ردع از این روش نشان‌دهنده این است که شارع این روش را پذیرفته است و عمل به ظواهر را حجت می‌داند (مغنیه، ۱۴۰۰ق: ۲۸۲۶). لذا اگر ظهور حجیت کافی برای عمل را خواهد داشت. دو نوع از دلالت لفظی یا دلالتی که برآمده از وضع در یک زبان باشد. برای نمونه واژه شیر از آن رو ظاهر در جانور درنده است و نه انسان دلیر، که برای رساندن آن معنا وضع شده و دلالت سیاقی، دلالتی که برآمده از سیاق سخن و شیوه تعبیر و بیان است. برای نمونه هنگامی که امرکننده می‌گوید: غسل جمعه کن، زیرا پاداش آن را خواهی برد؛ درمی‌یابیم که غسل جمعه مستحب است و نه واجب. با در نظر گرفتن روشی که امرکننده در فراخوانی به غسل جمعه به کار بسته، می‌فهمیم که این دستوری استجابی است و نه الزامی؛ چراکه از

راه پاداش به آن کار فراخواند. چنین تشویقی بر استجاب دلالت دارد، هرچند کار واجب نیز دارای پاداش است، ولی اگر این غسل واجب می بود، شایسته تر آن بود که سیاق را تغییر داده و به جای تشویق به پاداش، راه بیم دادن از کیفر را به کار می بست (ر.ک: اسکندری و تولائی، ۱۳۹۱: ۹).

کار تبیین نظر شارع در تقنین فقط با آگاهی از دلالت های زبانی فوق پایان نمی پذیرد. از آنجایی که فهم مناسبت حکم و موضوع در فرایند رسیدن به حکم مهم است و دلالت های زبانی فقط بخشی از فهم حکم را ممکن می سازد و فهم دریافت کننده در جامعه از موضوع شکل می گیرد، بدون فهم اجتماعی فرایند اصولی، رسیدن به نظر منجز و معذر ناکافی خواهد بود. فهم حکم و موضوع جنبه دیگری دارد از ذهنیت واحد و ارتکاز تشریعی همگانی، که فقیه در پرتو آن حکم می کند که آنچه مناسب است موضوع تملک با حیات یا نجس شدن با آب متنجس قرار گیرد، گستره اش فراخ تر از چیزهایی است که در واژه های روایات بدان تصریح شده است. این همان مقصود ما از فهم اجتماعی نص است. در حقیقت طبیعت منهج ما طبیعتی اصولی است که واقعیت اجتماعی را در بطن ارتکاز تشریعی همگانی فهم می کند و جای واقعیت اجتماعی را در هندسه فهم فقهی ترسیم می نماید.

۶.۲. منابع و دلایل منهج فهم اجتماعی نص

منبع اصلی بحث ما حجیت ظهور الفاظ نزد شارع است که اصل فهم تقنینی را تشکیل می دهد. چنان که شارع مقدس در مقام سخن گفتن با مردم، شیوه ای جز شیوه عقلی برنگزیده است و در فهماندن مقاصد خود از همین شیوه بهره گرفته و همین راه را پیموده است (جزائری مروج، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ص ۲۸۴). با ثبوت دو مقدمه یادشده، حجیت ظاهر نزد شارع مقدس قطعی و یقینی خواهد بود؛ هم بر مکلفان در معذور نبودن در مخالفت آن و هم برای آنان در معذور بودن در عمل به آن.

منبع ثانوی و دلیل منهج ما نیز دخالت فهم اجتماعی در فهم اصالت ظهور است. از همان جهت که دلالت‌های زبانی حجیت می‌یابند زیرا فهم عرفی ضروری می‌دارد که دلالت سیاقی و دلالت لفظی معتبر باشند (بهبهانی، ۱۴۱۶ق: ۴۵۱)، فهم عرفی ضروری اجتهاد نیز همان‌گونه ضروری می‌دارد که فهم حقیقت عرفی تقنین چیزی وضعیت الفاظ است و ضرورت دارد تا به واقعیت اجتماعی در فهم اهمیت داده شود.

در همین جا باید توجه داشت که فهم اجتماعی به کلی با قیاس تفاوت دارد؛ زیرا چنان‌که بیان شد، فهم اجتماعی نص چیزی بیش از عمل کردن به ظهور نیست و هرگاه حکمی را به مواردی که در نص نیامده گسترش می‌دهیم، هرگز نمی‌خواهیم غیرمنصوص را بر منصوص قیاس کنیم؛ بلکه در این گسترش به ارتکازی تکیه می‌کنیم که خود قرینه‌ای بر آن است که آنچه در نص آمده، نمونه‌ای بیش نیست. بنابراین خود دلیل ظاهر در حکم عام گسترش یافته خواهد بود (صدر، ۱۳۷۵: ۹۲).

۶.۳. اهداف منهج فهم اجتماعی

فهم اجتماعی نص با توجه قرار دادن واقعیت اجتماعی، دو هدف را محقق می‌سازد: بسیاری از احکام در لابه‌لای پاسخ‌هایی است که به پرسش‌های راویان داده می‌شد و به گونه‌ای که از آغاز برای بیان حکم و به زبان قانونگذاری باشد، بیان نگردیده است، ممکن می‌نماید. دوم اینکه زمینه اجتماعی و کارآمدی فقه را به شکل قانون ممکن می‌سازد تا از طریق الغای خصوصیت و اعمال زمان و مکان، واقعیت اجتماعی تقنین شود.

۶.۴. نوع حرکت و مسیر منهج فهم اجتماعی

چنان‌که بیان شد، نوع حرکت این منهج اصولی است و مراحل اجتهاد و مسیر را بدین‌گونه محقق می‌سازد: فهم زبانی از بیان شارع، سپس فهم اجتماعی از نص در جهت الغای خصوصیت‌های فردی در حکم در واقعیت اجتماعی زمان و مکان صدور و سپس

الغای خصوصیت‌های فردی مذکور و در نتیجه درج حقایق و واقعیت‌های اجتماعی زمان و مکان کنونی به حکم از طریق دریافت اصول از نص و انضمام شرایط.

۷. نسبت منهج فوق با سایر مناهج

مناهج سه گانه‌ای در بادی امر معرفی نمودیم که اکنون در مقارنه ذیل به نسبت این مناهج با منهج مختار خواهیم پرداخت.

۷.۱. نسبت منهج فطرت الگو و منهج فهم اجتماعی

منهج فطرت‌الگو بیش از آنکه یک منهج فقهی صرف تلقی شود، تبیین فلسفی ثابت و متغیر و الگوی کلی و ارزش بنیادین و به تعبیری مقاصد الشرعیه بحث را تشکیل می‌دهد و نه تنها نسبت عموم و خصوص مطلق با نظریه ما داشته، بلکه تقریباً این ظرفیت را دارد تا همه نظریه‌های مذکور را پوشش دهد. از طرفی از آنجایی که طراحی احکام ثابت و متغیر خطر هدم احکام شریعت را به دنبال دارند، نظارت فهم فطرت‌الگو برای احکام صادره از این مدل اجتهادی نه تنها سبب تطبیق اصول بر فروع می‌شود، بلکه زمینه جهانی و فراگیری احکام را نیز تضمین می‌کند.

۷.۲. نسبت منهج موضوع محور و منهج فهم اجتماعی

منهج موضوع محور از جهت تمرکز بر موضوع و حل روشی و ساختاری مسئله با منهج ما تطبیق داشته و از این جهت که سبب بروز یک راهکار نو در موضوع شناسی می‌شود، می‌تواند رهیافت خوبی تا مرحله تبیین مسئله ترسیم نماید و فقط تا این مرحله که تبدیل موضوع را پذیرفته و منجر به پذیرش تبدیل درونی و معنوی شده است، مطلوب به نتیجه تلقی می‌شود. اما راهکار بازشناسی و حل مسئله قدری در این منهج نیز تبیین نشده است و راهکار توجه به ملاک، به خوبی راهگشای مسئله نیست. اما منهج مختار از آنجاکه به یکی از متقن‌ترین طریق‌های اصولی، یعنی ظهور توجه دارد، از حیث روشی کامل‌تر تلقی می‌شود.

۷.۳. نسبت منهج منطقه الفراغ و منهج فهم اجتماعی

منهج منطقه الفراغ معتقد است که زمینه اصلی ترسیم ثابت و متغیر در حدود ولایت تقنینه ممکن است و احکام اجتماعی را می‌توان تقنین مجدد نمود. راهکارهای متعددی همچون فقه نظریه در آرای صاحب این اندیشه مشاهده می‌شود و حتی در برخی گزارش‌ها به‌عنوان راهکار به فهم اجتماعی نصوص نیز پرداخته و آن را پذیرفته است. اما نقطه اصلی این فکر، تمرکز بر ولایت فقیه برای اصل امکانی چنین تقنین‌هایی است. منهج مذکور امکان استفاده از صلاحیت تقنینی ثابت و متغیر را فقط در جواز ولی فقیه دانسته و معتقد است که قانونگذاری در این محدوده فقط توسط ولی فقیه و تمسک به صلاحیت تقنینی وی ممکن است. از فحوای برخی گزاره‌های نظریه فطرت‌الگو و منهج موضوع‌محور نیز این مهم را می‌توان مورد استنباط قرار داد.

منهج فهم اجتماعی نیز یکی از پیش شرط‌های خود را در احکام نظامیه ولایت فقیه دانسته و هرگونه نظام‌سازی اجتماعی را متوقف بر حکم ولی فقیه از طریق میثاق وی با ملت دانسته و طرق غیر آن را غیر مشروع می‌داند. حفظ مشروعیت مردمی قانون از طریق میثاق ولی فقیه با مردم، زمینه اجتماعی و مشروعیت مردمی قانون را تضمین کرده و صلاحیت تقنینی و مسئولیت تضمین احکام شرعی را فقط از طریق مذکور ممکن می‌سازد.

نتیجه

می‌توان گزاره‌های ذیل را از فقه قاعده ثابت و متغیر اصطیاد نمود:

(الف) نظام‌سازی فقهی بنیاد و زیرساخت تقنینی نظام حقوقی ما تلقی می‌شود که متوقف بر ترسیم دقیق خطوط ثابت و متغیر است.

(ب) مطالعه تاریخ منابع حدیثی قاعده در عصر تشریع، نوعی تغییر را با توجه به تحولات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی نشان می‌دهد.

- ج) بررسی فکر اجتهادی شیعی در بستر تاریخی، نشان می‌دهد درج واقعیت اجتماعی در قالب زمان و مکان از اصول راقی مدرسه اجتهاد شیعه است.
- د) اولین بارقه‌ها در فقه قاعده ثابت و متغیر نیز در پی اعتلای نظام تقنینی در برابر تحولات اجتماعی صورت پذیرفته است.
- ه) فهم ثابت و متغیری که واقعیت اجتماعی در آن پذیرفته شده، علاوه بر محاسن تقویت و روزآمدی فقه ضروری تصور فقه به معنای واقعی کلمه است.
- و) ارتقای روشی حل این مسئله با تکیه بر فهم اجتماعی نصوص در اصالت ظهور ممکن است.

منابع

الف) فارسی

۱. ادیبی مهر، محمد، (بهار و تابستان ۱۳۹۰)، «بررسی و تحلیل احکام ثانوی فقهی در قلمرو احکام ثابت و متغیر»، پژوهش‌های فقهی، سال هفتم، شماره ۴، ص ۱۵۵-۱۸۷.
۲. اسکندری، الهام و علی تولائی، (پاییز ۱۳۹۱)، «نظریه فهم اجتماعی نصوص؛ مبانی، کارکرد»، فصل‌نامه فقه و اصول، دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۹۰، ص ۳۶-۹.
۳. اسماعیلی، محسن، (پاییز ۱۳۸۲)، «حکم حکومتی راهی برای پاسخگویی به نیازهای متغیر»، فقه اهل بیت، شماره ۳۵، ص ۱۵۳-۱۷۲.
۴. الأشکثانی، محمدحسین، (۱۳۸۰)، دروس في أصول الفقه، الحلقة الثالثة (الأشکثانی)، ج ۱، قم: أنوار الهدی.
۵. باقرزاده مشکى باف، محمدتقی، (تیر ۱۳۸۴)، «عناصر تعیین کننده در حل مسائل مستحدثه (۲)»، کاوشی نو در فقه، شماره ۴۴، ص ۱۲۰-۱۷۸.
۶. بدر احمد، (۱۹۹۶م)، اصول البحث العلمي ومناهجه، دمشق: المكتبة الاكاديمية.
۷. برگر، پیترو توماس لوکمان، (۱۳۷۵)، ساخت اجتماعی واقعیت (رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت)، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
۸. بوذری نژاد، یحیی و الهه مرندي، (۱۳۹۴)، «نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و نظام حقوقی - سیاسی جامعه»، فصل‌نامه مطالعات حقوق عمومی، دوره ۴۵، شماره ۱، ص ۱۰۷-۱۲۲.
۹. بهیانی، محمدباقر ابن محمد اکمل، (۱۴۱۶ق)، الفوائد الحائریة، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۱۰. بهرامی نژاد، علی و سید مصطفی موسوی بجنوردی، (زمستان ۱۳۹۵)، «تمسک به دانسته‌های عرفی بشر در توسعه و فهم عناوین فقهی در مکتب فریقین با رویکردی به دیدگاه امام خمینی (ره)»، فصل‌نامه متین، دوره ۱۸، شماره ۷۳، ص ۱۴۱-۱۶۰.

۱۱. بیرو، آلن، (۱۳۶۷)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
۱۲. جمعی از محققان، (۱۳۸۹)، فرهنگ نامه اصول فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۳. الحلواني، تمیم، (۱۹۹۸م)، مفهوم الحکمة عند الإمام الشاطبي وتطبيقاته، رسالة دكتوراه مطبوعة بجامعة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، الرباط، المغرب.
۱۴. توحیدی، محمد علی، (۱۴۱۷ق)، مصباح الفقاهة: تقرير بحث آیت الله العظمی، سید ابوالقاسم موسوی خویی، ج ۱، قم: انصاریان.
۱۵. الجزائري المروّج، (۱۴۱۵ق)، السيد محمد جعفر، منتهی الدراية في توضیح الكفاية، ج ۴، قم: مؤسسة دار الكتاب.
۱۶. جوادى آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، رحيق مختوم، ج ۱۲، قم: اسراء.
۱۷. حائری، سید علی اکبر، (۱۴۱۷ق)، منطقة الفراغ فی تشريع السلامی، رساله التقريب، الدورہ الثالثه، العدد الحادى عشر، محرم ربيع الاول، ص ۵۱-۶۷.
۱۸. حائری اصفهانی، محمد حسین بن عبدالرحیم، (۱۴۰۴ق)، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، قم: دار إحياء العلوم الإسلامية.
۱۹. حب الله، حيدر، (۲۱۰۵ - ۲۰۱۶م)، خواطر حول الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي، المحاضرة التي ألقى في مركز السيد الشهيد الصدر الثاني، في مدينة قم في إيران، بيروت: مجلة الاجتهاد والتجديد، الأعداد ۳۴ - ۳۷.
۲۰. حجاریان، سعید، (اسفند ۱۳۸۵)، «مدخلی بر جامعه شناسی فقه»، فصل نامه آیین، شماره ۶، ص ۷۳-۷۶.
۲۱. حسینی مراغی، سید میر عبد الفتاح، (۱۲۵۰ق)، العناوين الفقهية، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه.
۲۲. حسینی، سید علی، (۱۳۸۱)، «بازشناسی، تحلیل و نقد نظریه منطقه الفراغ»، پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره ۷۶، ص ۹۰-۹۷.

۲۳. حکمت‌نیا، محمود، (زمستان ۱۳۸۱)، «تبیین نظریه منطقه‌الفراغ»، مجله اقتصاد اسلامی، دوره ۲، شماره ۸، ص ۱۰۷-۱۲۰.
۲۴. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۳۷۹)، نهج الحق و كشف الصدق، تحقیق: حسن ارموي، قم: تاسوعا.
۲۵. خطیبی، محمد، (۱۳۸۶)، فرهنگ شیعه، قم: زمزم هدایت.
۲۶. _____، (۱۴۲۱ق)، تحریر الاحکام، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
۲۷. خمینی (امام)، سید روح‌الله، (۱۳۸۶)، صحیفه نور، ج ۲۰، تهران: سازمان اسناد و مدارك انقلاب اسلامی.
۲۸. دورکیم، امیل، (۱۳۸۳)، قواعد روش جامعه‌شناسی، علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران.
۲۹. رایگان، محمود، (شهریور ۱۳۹۰)، «نگاهی به عرف در فقه و حقوق اسلامی؛ بایسته‌ها و آسیب‌ها»، معرفت، سال بیستم، شماره ۱۶۵، ص ۷۲-۵۳.
۳۰. حسینی روحانی، سید محمد، (۱۴۱۳ق)، منتقى الأصول، ج ۶، قم: دفتر آیت‌الله سید محمد حسینی روحانی.
۳۱. الزحیلی، وهبه، (۱۴۰۶ق)، اصول الفقه اسلامی، «تغییر الاحکام بتغییر الزمان او تغیر الفتوی بتغییر الزمان»، ج ۲، دمشق: دار الفکر.
۳۲. سبحانی، جعفر، (بی‌تا)، رساله فی تأثیر الزمان و المكان علی استنباط الأحکام، ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۳۳. سبزواری، عبدالاعلی، (۱۴۱۴ق)، مهذب الاحکام فی بیان حلال و الحرام، ج ۲، قم: مؤسسه المنار.
۳۴. سرور، ابراهیم حسین، (۲۰۰۶م)، المعجم الشامل للمصطلحات العلمية و الدينية، ج ۲، بیروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.
۳۵. سیدی فرد، سیدعلی، (۱۳۹۵)، هستی‌شناسی اجتماعی، تهران: مرکز تحقیقات بسیج دانشگاه امام صادق (ع).

٣٦. سيد رضى، محمد بن حسين بن موسى، نهج البلاغة، قم: مؤسسه نهج البلاغة.
٣٧. شبستري، مجتهد، (١٣٨٩)، نقد بنيادهاى فقه و كلام، تهران: نشر الكترونيكى.
٣٨. صابري، حسين، (بهار ١٣٨٧)، «قلمرو ثابت و متغير، دشوارى ها و فرضيه ها»، مطالعات اسلامى، شماره ٧٩، ص ١٢٢-٨١.
٣٩. صافى، لطف الله، (١٤١٠ق)، الاحكام الشرعية ثابتة لا تتغير، قم: دار القرآن الكريم.
٤٠. _____، (١٤١٤ق)، بيان الأصول، ج ١، قم: مكتب المرجع الدينى.
٤١. صدر، سيد محمدباقر، (زمستان ١٣٧٥)، «فهم اجتماعى از نصوص در فقه امام صادق (ع)»، فقه اهل بيت، شماره ٨، ص ٩٢-٩٧.
٤٢. _____، (١٤٠٠ق)، اقتصادنا، قم: مركز تحقيق المؤتمر العالمى للإمام الشهيد الصدر.
٤٣. _____، (١٤٠٣ق)، الإسلام يقود الحياة، موسوعة الشهيد الصدر، ج ٥، قم: مركز تحقيق المؤتمر العالمى للإمام الشهيد الصدر.
٤٤. _____، (١٤٢٤ق)، فلسفتنا، قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
٤٥. _____، (٢٠٠٦م)، السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، ج ٤، تأليف الشيخ أحمد أبو زيد العالمى، بيروت: دار العارف للمطبوعات.
٤٦. _____، (١٩٩٨م)، دراسات في سيرته ومنهجه، حسينى سيد محمد، بيروت: دار الفرات.
٤٧. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، (١٤٢٧ق)، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الاربعة، ج ٣، قم: صدرا.
٤٨. _____، (١٣٨٨)، المظاهر الإلهية فى أسرار العلوم الكمالية، تهران: بنياد حكمت اسلامي صدرا.
٤٩. طباطبايى، سيد محمد حسين، (١٣٨٧)، معنويت تشيع، قم: تشيع.
٥٠. _____، (١٤٠٢ق)، نهاية الحكمه، ج ١، قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامى.

۵۱. _____، (۱۴۰۲ق)، مقالات تأسیسیه فی الفكر الإسلامی، بیروت: مؤسسة ام القرى للتحقیق و النشر.
۵۲. _____، (۱۴۰۲ق)، بررسی‌های اسلامی، قم: بوستان کتاب.
۵۳. الطباطبائي الحكيم، السيد محسن، (۱۴۱۶ق)، مستمسك العروة الوثقى، ج ۹، قم: مؤسسة دار التفسير.
۵۴. طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحكام، ج ۴، قم: دار الكتب الإسلامية.
۵۵. عابدینی، احمد، (بهار و تابستان ۱۳۸۱)، «جداسازی ثابت‌ها و متغیرها در دین»، کاوشی نو در فقه، شماره ۳۱ و ۳۲، ص ۳۰۷-۳۹۴.
۵۶. _____، (بهار و تابستان ۱۳۸۱)، «معیارهای جداسازی احکام ثابت از متغیر»، کاوشی نو در فقه اسلامی، شماره ۳۱ و ۳۲، ص ۳۲۰.
۵۷. عاملی (شهید اول)، (۱۴۰۰ق)، محمدبن مکی، القواعد و الفوائد، قم: کتابفروشی مفید.
۵۸. عاملی (شهید ثانی)، (۱۴۱۷ق)، زین الدین بن علی، رسائل الشهيد الثاني، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۵۹. عاملی، حرّ، محمدبن حسن، (۱۴۱۶ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۶۰. عزیزی، مصطفی و سید احسان رفیعی علوی، (پاییز ۱۳۹۵)، «نقد و بررسی دیدگاه جورج مور در باب فهم عرفی»، معرفت فلسفی، شماره ۵۳، ص ۱۰۵-۱۳۲.
۶۱. علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۸۴)، «فقه و مقاصد شریعت»، فصل‌نامه فقه اهل بیت (ع)، شماره ۴۱، ص ۱۱۸-۱۵۸.
۶۲. الغفوری، خالد، (پاییز و زمستان ۱۳۹۲)، «بررسی تطبیقی نقدی بر تعریف مناهج، اتجاهات و اسالیب مباحث تفسیری»، مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، شماره ۱، ص ۵۱-۱۲۴.

۶۳. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۶ق)، المحجة البيضاء فی تهذيب الاحياء، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۶۴. کلانتری، علی اکبر، (۱۳۷۸)، حکم ثانويه در تشريع اسلامي، قم: بوستان کتاب.
۶۵. _____، (پاييز و زمستان ۱۳۸۷)، «مفهوم اعتبار و مکانيزم تنقيح مناط»، فقه و اصول، شماره ۸۱، ص ۱۳۱.
۶۶. کليني، محمد بن يعقوب، (۱۴۲۰ق)، الکافي، ج ۱، قم: دار الحديث.
۶۷. مبلّغي، احمد، (۱۳۷۶)، «ثابت و متغير در نگاه امام خميني، علامه طباطبائي و شهيد صدر»، کيهان اندیشه، شماره ۷۱، ص ۲۸-۳۸.
۶۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸)، آشنایی با علوم اسلامي ۱، تهران: صدرا.
۶۹. _____، (۱۳۷۹)، مجموعه آثار استاد شهيد مطهری، ج ۲۱، تهران: صدرا.
۷۰. مغنيه، محمد جواد، (۱۴۰۰ق)، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، بيروت: دار العلم للملايين.
۷۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۲ق)، بحوث فقهيه هامة، ج ۱، قم: انتشارات مدرسه الإمام علي بن أبي طالب (ع).
۷۲. مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامي، (۱۳۹۰)، دانشنامه جهان اسلام، قم: انتشارات مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامي.
۷۳. ميرداماد، محمد باقر بن محمد، (۱۳۶۷)، قبسات حق اليقين في حدوث العالم، ج ۱، به اهتمام مهدي محقق، تهران: دار الكتب الاسلاميه.
۷۴. ناصري، علی محمد، (۱۳۷۶)، «فقه و جامعه شناسي»، روش شناسي علوم انساني، شماره ۲، ص ۶-۱۳.
۷۵. نائيني، محمد حسين، (۱۳۷۸)، تنبيه الامه و تنزيه المله، چاپ ۹، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۷۶. _____، (۱۳۷۶)، فوائد الاصول، تقريرات محمد علي کاظمي خراساني، ج ۴، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه.

۷۷. نجفی، محمدحسن، (۱۴۱۵ق)، مجمع الرسائل، مشهد: مؤسسه صاحب الزمان (ع).
۷۸. نراقی (فاضل)، احمد بن محمد مهدی بن ابوزر، (۱۴۱۵ق)، مستند الشيعة فی احکام الشریعة، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۷۹. نقیعی، سید ابوالقاسم، (۱۳۹۶)، «احکام ثابت و متغیر در اسلام از نگاه علامه طباطبایی (ره)»، فصل نامه رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی، شماره ۱۰۳، ص ۱۶-۲۱.
۸۰. نیکزاد، عباس، (زمستان ۱۳۸۵)، «تسامح و تساهل در آموزه های پیامبر اعظم (ص) و تفاوت های آن با تسامح و تساهل در لیبرالیسم»، اندیشه تقریب، شماره ۹، ص ۹۳-۱۲۲.
۸۱. یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، (۱۴۱۸ق)، العروة الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشی)، ج ۱، قم: مکتبه الداوری.

(ب) انگلیسی و فرانسه

82. Berger, P. L. and Luckmann, T. (1966), The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge, New York: Penguin Books.
83. Berger, Peter, (1967), The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion, Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc.
84. Durkheim, Émile, (1982), [1st pub. 1895]. Lukes, Steven, ed., The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method. W. D. Halls (translator), New York: Free Press.
85. Pohl, Florian, (2010), Modern Muslim Societies (Muslim World), New York: Cavendish Square.

86. Searle, John, R. (2000), *The Construction of Social Reality*, New York: Simon and Schuster.
87. Schmaus, Warren, (1994), *Durkheim's philosophy of science and the sociology of knowledge: creating an intellectual niche*, Chicago: Univ. of Chicago Press.
88. Shaffer, L. S. (2006), "Durkheim's aphorism, the Justification Hypothesis, and the nature of social facts", *Sociological Viewpoints*, Vol. 22, Iss. 2, (Fall 2006), p. 57-70.