

تبیین جایگاه مقتضیات زمان و مکان در فرآیند اجتهاد (مطالعه‌ای در آرای فقهای امامیه با رویکردی خاص بر اندیشه امام خمینی (س))

مهدی عباسی سرمادی^۱

میلاذ مشایخ^۲

چکیده: اجتهاد ملکه ایست که به واسطه آن مجتهد به استنباط احکام شریعت می‌پردازد. در این مسیر فقیه نمی‌تواند خویش را بدون جامعه متبوعش فرض نماید، چرا که اگر چنین پندارد حاصل تلاش او چیزی جز احکام منجمد و به دور از هرگونه منطق علمی و عملی نخواهد بود. او لاجرم باید در استنباط ابتدایی احکام و یا در صورت باز پژوهی نظرات خویش که در مواردی نیز به تغییر فتوای پیشینی‌اش منتج می‌گردد، نیازهای جامعه و علاوه بر آن، اقتضائات زمان و مکان پیرامون خود را نیز در نظر بگیرد، چنین توجهی می‌تواند فتاوایی معقولانه و در نهایت التزام عملی مکلفین آن مذهب را به ارمغان آورد. این امر نه تنها با جاودانگی احکام اسلامی در تعارض نیست بلکه با امر مذموم تبعیت کورکورانه شریعت از جامعه کاملاً متضاد است.

کلیدواژه‌ها: اجتهاد، نیازهای جامعه، اقتضائات زمان و مکان، تغییر فتوا، امام خمینی

مقدمه

ممکن است در بدو کنکاش نسبت به احکام و مسائل اسلامی خصوصاً از منظر فقه امامیه این عقیده در دانش پژوه ایجاد گردد که، مجتهد با آن تعریفی که در این مذهب دارد در فرآیند اجتهاد

E-mail: sarmadi@khu.ac.ir

۱. دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه خوارزمی تهران.

۲. دانشجوی دکترای فقه و حقوق خصوصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه خوارزمی تهران و عضو باشگاه

E-mail: mashayekh_khu@yahoo.com

نخبگان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۱۷

پژوهشنامه متین/سال هجدهم/شماره هفتاد و دو / پاییز ۱۳۹۵/صص ۹۷-۱۲۲

صرفاً بایستی به منابع اربعه بدون در نظر داشتن هر نوع گزاره دیگر توجه نماید و در همین راستا عقل را صرفاً در مقام تحلیل تحت اللفظی منابع مذکور به کار گیرد، عقیده‌ای که سخت ناصحیح می‌نماید، زیرا نیازهای جامعه پیرامون مجتهد و اقتضائات زمانی و مکانی که مستنبط تابع آن است در پرتو برخی خصوصیات وی را در برداشت از منابع استنباط به سمت دیگری رهنمون می‌نماید تا بتواند با حفظ اصول مذهب خویش به برخی از نیازهای مکلفین پاسخی در خور و شایسته دهد. به نظر می‌رسد همگان فتوای معروف میرزای شیرازی نسبت به تحریم تنباکو را در ذهن خویش به یادگار دارند، آن فتوا می‌تواند مصداق روشنی از این بحث باشد، چرا که او در فتاوی پیشین خویش بر حرمت تنباکو معتقد نبود بلکه در آن برهه زمانی خاص و مبتنی بر نظر اجتهادی خویش بنا بر برخی ملاحظات بر حرمت تنباکو ابراز عقیده نمود تا بدین ترتیب بتواند از ضرر عظیمی که ممکن بود در جامعه ایرانی آن زمان ایجاد گردد به نوعی احتراز نماید. به نظر می‌رسد خصایصی همچون جاودانگی احکام شریعت^۱ نه تنها مانع توجه به اموری همچون نیازهای جامعه متبوع مجتهد و اقتضائات زمانی و مکانی پیرامون او نمی‌گردد؛ بلکه کاملاً مؤید این معنا هستند که خداوند متعال با لحاظ این امر که فعل عبث مرتکب نمی‌شود و برحسب لطف خویش بر ابنای بشر نسبت به هدایت آنان با تمسک به ارسال رسل، انزال کتب و تشریح شرایع همت گماشته است، شریعتی را ترسیم نمی‌نماید که تاب پاسخگویی منطقی و معقول به نیازهای زمان را نداشته باشد و بدین ترتیب موجبات دین‌گریزی را فراهم آورد و با هدف جاودانگی شریعت مغایر باشد. این مقاله با لحاظ نگرش پیش گفته، در راستای رفع دغدغه‌های علمی نگارندگان نسبت به خصوصیت مزبور تدوین گشته و در صدد پاسخ بدین پرسش است که: اجتهاد در پرتو نیازهای اجتماعی و اقتضائات زمان و مکان در آرا و اندیشه‌های فقهای امامیه چگونه است؟ پرسشی که در مقام پاسخ موقت بدان می‌توان گفت: این نگرش نزد فقهای امامیه در ادوار مختلف مورد مذاقه واقع گردیده و در همین راستا برخی از فتاوی ایشان نیز بر همین رویکرد استوار است. در نهایت نیز اذعان این نکته لازم می‌نماید که بررسی‌های صورت گرفته در این نوشتار از بررسی مفهوم اجتهاد آغاز شده

۱. زراره از امام صادق^(ع) روایت کرده که حضرت در پاسخ سؤال وی در مورد حرام و حلال فرمود: «حلال محمد حلالاً أبداً إلى يوم القيامة لایکون غیره و لایجیء بعد» (کلینی ۱۳۸۹ ج ۱: ۵۷).

و به واسطه تبیین رویکرد فقها بر اجتهاد در پرتو نیازهای اجتماعی و اقتضائات زمان و مکان به همراه ذکر برخی از نمونه‌های موردی پایان می‌پذیرد.

(۱) اجتهاد

اجتهاد^۱ در لغت فارسی به معنای جهد کردن، کوشیدن و رأی صواب جستن آمده است (معین ۱۳۸۸ ج ۱: ۱۷۸) و در ادبیات عرب از مصدر افتعال و از اصل جَهد و جُهد به معنای طاقت و توان است. زبان‌شناسان عرب، اجتهاد را به کار گرفتن تمامی وسع و طاقت در انجام یک کار معنی کرده‌اند. در همین رابطه در *التحصیل من المحصول* آمده است: «الاجتهاد فی اللغة، استفراغ الوسع فی الفعل» (ارموی بی تاج: ۲۱۹) اهل لغت در مفهوم اجتهاد همداستانند، اما برخی در مصداق آن اختلاف نظر دارند و می‌گویند: اجتهاد زمانی مصداق پیدا می‌کند که متعلق خارجی داشته باشد، بدین معنی که به عنوان مثال عرب به هنگام برداشتن سنگی بزرگ که مقتضی به کار بستن تمام تلاش است، این واژه را به کار می‌برد و هرگز برای برداشتن سنگی کوچک از واژه اجتهاد استفاده نمی‌کنند (انصاری و طاهری ۱۳۸۶ ج ۱: ۸۴).

به اجتهاد در اصطلاح از دو زاویه نگریسته می‌شود:

۱-۱) اجتهاد به معنای عام

فقیهان شیعه و اهل سنت، برای آن تعاریف مختلفی بیان کرده‌اند: برخی آن را به کارگیری نهایت کوشش برای تحصیل ظن به حکم شرعی یا تحصیل حجت بر حکم شرعی یا تعیین وظیفه عملی دانسته‌اند (خویی ۱۴۱۹ ج ۲: ۲۱۹) برخی دیگر اجتهاد را تلاشی علمی و با اسلوب جهت استنباط و استخراج حجت بر وظایف شرعی مربوط به موضوعات و پدیده‌های فرعی، از اصول و قواعد و منابع شرعی و عقلی می‌دانند (مطهری ۱۳۹۰ ج ۳: ۱۹۶) ولی کاربرد واژه اجتهاد در ملکه استنباط حکم شرعی و توان بر استنباط، بسیار رایج است (آخوند خراسانی بی تا: ۴۳۶) و کلمه مجتهد با همین نگرش، بر فقیه اطلاق می‌شود؛ بنابراین، مجتهد کسی است که واجد ملکه استنباط باشد، هر چند بالفعل به استنباط نپردازد. از نظر صاحب قوانین، کلمه مجتهد به دو معنا به کار می‌رود: ۱) به معنای عالم، در مقابل مقلد و عامی، که به این معنا مجتهد، به عالم اخباری هم گفته می‌شود. ۲) به معنای

1. Ijtihad , independent reasoning

عالم اصولی که هم قدرت اجتهاد دارد و هم استنباط احکام می‌نماید؛ این اصطلاح، در مقابل اخباری بوده و عالم اخباری را در بر نمی‌گیرد (میرزای قمی ۱۴۲۶ ج ۲: ۱۳۸).
اجتهاد، چه از نوع ملکه استنباط و چه به معنای فعلیت آن، از منظر اصولیان به دو قسم (اجتهاد مطلق و تجزی در اجتهاد) تقسیم می‌شود^۱:

الف) اجتهاد مطلق

اجتهاد مطلق، مقابل اجتهاد متجزی و به معنای توانایی کامل استنباط احکام شرعی در تمام ابواب فقه است. به مجتهدی که دارای چنین خصوصیتی است، مجتهد مطلق می‌گویند. در کتاب *کفایة الاصول* آمده است: «ینقسم الاجتهاد الی مطلق و تجزّی، فالاجتهاد المطلق هو ما یقتدر به علی استنباط الاحکام الفعلیة من امارة معتبرة، أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً فی الموارد التي لم یظفر فیها بها. . .» (آخوند خراسانی بی تا: ۵۲۹).

ب) اجتهاد متجزی

اجتهاد متجزی، مقابل اجتهاد مطلق بوده و به معنای توانایی استنباط برخی از احکام شرعی در بعضی از ابواب فقه است. به مجتهدی که دارای چنین خصوصیتی است مجتهد متجزی می‌گویند (بحرالعلوم ۱۴۲۱: ۱۳۴).

۲-۱) اجتهاد به معنای خاص

اجتهاد به معنای خاص که تنها در میان فقیهان اهل سنت مطرح است. این اصطلاح مترادف با رأی و عبارت از نوعی تشریح و جعل قانون از سوی فقیه در موارد فقدان نص بوده و مصداق روشن آن قیاس است، بلکه شافعی آن را همسان قیاس می‌داند (حکیم ۱۴۲۶: ۳۸۵).

۳-۱) ادوار اجتهاد

اجتهاد را با در نظر داشتن جایگاهی که دارد، می‌توان به سه دوره منقسم نمود: عصر تشریح، عصر حضور امامان معصوم (علیهم السلام) و عصر غیبت:

۱. اجتهاد از منظر دیگر تقسیمات دیگری همچون: اجتهاد استصلاحی، اجتهاد بیانی، اجتهاد قیاسی و... نیز دارد.

۱-۳-۱) اجتهاد در عصر تشریح

مقصود از عصر تشریح، زمان حیات پیغمبر (ص) و هنگام دریافت وحی است. در این عصر، احکام الهی به وسیله قرآن و سنت بیان شده است. آیه «لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ» (توبه: ۱۲۲) بر جواز و وجود اجتهاد در این عصر دلالت دارد، هر چند برخی، با استدلال به امکان تحصیل یقین به احکام از طریق وحی، اجتهاد در این عصر را جایز نمی‌دانند (آمدی ۱۴۱۳ ج ۴: ۴۰۷).

۱-۳-۲) عصر حضور امامان معصوم (علیهم السلام)

عصمت امامان (علیهم السلام) تبعیت از سنت آنان را واجب می‌کند و براساس این اعتقاد، فقه شیعه پویا و غنی است. در این عصر، چنان‌که در برخی از روایات نیز آمده، شیعیان با تشویق امامان (علیهم السلام) به اجتهاد صحیح روی آوردند و امامان معصوم (علیهم السلام) برای حفظ موازین فقهی و کلامی، ضمن تأکید بر اجتهاد، پیروان خود را از خلط آرای شخصی با احادیث، بازداشتند و بر حفظ، کتابت و نقل صحیح آن ترغیب کردند (حر عاملی ۱۴۱۶ ج ۲۷: ۶۱).

۱-۳-۳) اجتهاد در عصر غیبت

در حدیثی، امام زمان (ع) مرجع دستیابی اهل دین به احکام، در عصر غیبت را فقیهان می‌داند. با توجه به این بیان، رهبری فکری و مرجعیت دینی در عصر غیبت از امامان معصوم (علیهم السلام) به فقیهان جامع شرایط سپرده شده است. در عصر غیبت، اجتهاد فراز و نشیب‌ها و تطوراتی را پشت سر گذاشته است:

- الف) مرحله جمع‌آوری و تنظیم احادیث و تألیف کتاب‌های فقهی به صورت روایی با حذف سند؛ کتاب‌هایی نظیر *مقنع صدوق* و *مقنعه مفید و نهایه* شیخ به همین شکل تألیف شد.
- ب) مرحله کمال اجتهاد و تدوین مستقل کتاب‌های فقهی نظیر *مبسوط* شیخ طوسی.
- ج) رکود اجتهاد در فقه شیعه: در این مرحله، اجتهاد شیعه از پویایی و حرکت بازایستاد و با اثرپذیری غالب فقیهان از آرای شیخ طوسی، اجتهاد در عمل تعطیل شد.
- د) مرحله حرکت و رشد مجدد اجتهاد.
- ه) پیدایش اخباریگری که انزوای اجتهاد مبتنی بر اصول را سبب شد.
- و) مرحله احیای دوباره اجتهاد و افول تفکر اخباریگری (گرجی ۱۳۸۷: ۱۲۸-۱۴۰).

به طور کلی امامیه قائل به انفتاح باب اجتهاد در برابر انسداد آن بوده و هست، انفتاح، بدین معنی که جواز به کارگیری اجتهاد برای دستیابی به احکام شرعی وجود دارد. بنا بر این دیدگاه، مجتهد می‌تواند حکم هر مسئله را از راه اجتهاد، بر اساس ادله معتبر استنباط نماید و این حکم، بر او و مقلدان وی حجت است. و در مقابل آن انسداد باب اجتهاد وجود دارد که اهل سنت^۱ و برخی از تندروهای اخباری امامیه^۲ بدان اعتقاد داشته و بدین معنی است که: دستیابی به احکام شرعی از طریق اجتهاد ممنوع است^۳ (بحرالعلوم ۱۴۲۴: ۱۴۹). در کنار این قول (مفتوح بودن باب اجتهاد)

۱. در مورد تاریخ سد باب اجتهاد نزد اهل سنت، نظریات متفاوتی ارائه شده است، اما بیشتر علما معتقدند در اواخر دوران حکومت عباسیان (اواخر قرن چهارم هجری قمری)، خلیفه عباسی «القادر بالله» از چهار نفر از فقهای مذاهب چهارگانه خواست بر طبق مذهب خود کتابی بنگارند. ابو حسین قدوری «مطابق مذهب ابوحنیفه»، ابو محمد عبد الوهاب «مطابق مذهب مالک بن انس»، ماوردی «مطابق مذهب محمد بن ادريس شافعی»، و ابوالقاسم خرقی «مطابق مذهب احمد بن حنبل» رساله‌هایی نگاشتند، سپس «القادر بالله» فرمان داد که مردم فقط طبق آن کتاب‌ها عمل نمایند. (حکیم ۱۴۲۶: ۵۹۹).

۲. اخباریان، گروهی از فقیهان امامیه بودند که تنها منبع فقه و استنباط احکام شرعی را اخبار و احادیث امامان شیعه می‌دانستند. این گروه که از قرن ۱۱ قمری به بعد ظهور کردند، به کارگیری روش‌های اجتهادی و دانش اصول فقه را روانی دانستند. آنها در خصوص مفتوح بودن باب اجتهاد گمان می‌کردند که: اجتهاد موجب متروک شدن نصوص دینی و عناصر خاصه اخبار و احادیث می‌شود. از آنجا که اخباریون، در اصول و اجتهاد عناصر مشترک تعمق نداشتند چنین پنداشتند که به کارگیری اجتهاد و اصول در شناخت احکام سبب می‌شود تا عناصر خاصه، ماهیت خود را از دست داده و تبدیل به عناصر مشترک شود، در حالی که مجتهدان معتقد بودند به کارگیری اجتهاد و اصول فقهی در استنباط احکام شرعی و موضوعات و حوادث واقعه، همان بازگرداندن فروع تازه به اصول پایه است و هرگز از چارچوب عناصر خاصه خارج نبوده و هر کدام مرحله‌ای در شناخت احکام به حساب می‌آید و دارای اهمیت ویژه‌ای است (جناتی شاهرودی ۱۳۸۶: ۳۱۸-۳۰۹).

۳. معتقدان به انفتاح و انسداد، هر دو اتفاق نظر دارند که در دوره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) تا مدتی بعد از رحلت آن حضرت، باب اجتهاد مفتوح بود و علمای امت به آسانی می‌توانستند اجتهاد کرده و نظر خود را اعلام دارند. این مسأله به قدری توسعه داشت که گاه دچار افراط شده و اجتهاد در مقابل نص را جایز شمردند که از نظر ما مردود است؛ زیرا با وجود نص قرآن یا سنت پیغمبر اکرم (ص) جایی برای اجتهاد باقی نمی‌ماند؛ زیرا آن وحی است و مخالفت با وحی جایز نیست. مرحوم شرف الدین به موارد متعددی از آن در کتاب *المواجمات* اشاره کرده است (مکارم شیرازی ۱۳۸۶ ج ۱: ۳۱۵).

نظریاتی چون اجتهاد پویا و نظریه الاجتهاد و التجدید نیز بیش از پیش مؤید این معنا نزد امامیه است.

۲) مقتضیات زمان و مکان

۲-۱) مفهوم مقتضیات زمان و مکان

الف) مفهوم مقتضیات زمان: معنای لغوی مقتضیات زمان این است که زمان به طور دائم در حال گذشتن و آمدن است که در هر قطعه‌ای یک اقتضایی دارد. پس، زمان تقاضاهای مختلفی دارد. در توضیح اصطلاحی مقتضیات زمان باید گفت: وابستگی و تعلق بشر به نیازهای مادی و معنوی، تغییر دائمی عوامل و مسائل رفع کننده این نیازها و کامل تر و بهتر شدن دائمی آنها که خود نیز یک سلسله نیازهای جدید به وجود می‌آورند، سبب می‌شود که مقتضیات محیط، اجتماع و زندگی در هر عصر و زمانی تغییر کند و انسان به ناچار خود را با مقتضیات جدید تطبیق دهد. با چنین مقتضیاتی نه باید نبرد کرد و نه می‌توان در بست تسلیم آنها شد؛ زیرا زمان هم امکان پیشروی و هم امکان انحراف دارد. در نتیجه، با پیشروی‌های زمان باید هماهنگی پیش رفت و با انحرافات آن باید مبارزه کرد (مطهری ۱۳۸۹ ج ۱: ۲۱) سه گونه تفسیر از مقتضیات زمان می‌توان تصور کرد، که فقط یک تفسیر آن صحیح است:

۱) تبعیت از مقتضا و تقاضای زمان؛ یعنی در این زمان پدیده‌هایی پیدا شده است و لذا این قرن تقاضا دارد و باید خود را با این تقاضا تطبیق داد. بنابراین تفسیر، معنای مقتضای زمان غلط است؛ زیرا طبق این تفسیر باید هر چه در هر زمان پیدا شد تابع آن باشیم و چون برخی پدیده‌ها در جهت فساد بشریت است، بنابراین هماهنگی با آنها درست نیست.

۲) تقاضای مردم زمان؛ یعنی ذوق و سلیقه مردم در زمان‌های مختلف، تفاوت پیدا می‌کند. بنا بر این تفسیر، معنای مقتضای زمان غلط است؛ زیرا در بسیاری از موارد، ذوق و پسند مردم در جهت باطل قرار دارد.

۳) تغییر احتیاجات واقعی در طول زمان؛ یعنی احتیاج و نیازی که بشر در هر زمان دارد، یک نوع تقاضای خاصی را طلب می‌کند. از این رو، مقتضای زمان به معنای حاجت‌های زمان خواهد بود. این تفسیر از مقتضای زمان، با توجه به آنکه محور فعالیت بشر «احتیاج» است و نیازهای اولی بشر ثابت و حاجت‌های ثانوی آن متغیر است، صحیح می‌باشد.

ب) مفهوم مقتضیات مکان^۱: با توجه به شرایط جغرافیایی متفاوت حاکم بر جوامع اسلامی، اسلام برای هر جامعه‌ای با توجه به شرایط ویژه‌اش احکام خاصی در نظر گرفته است، به گونه‌ای که ممکن است حکمی در جامعه‌ای مفید و قابل اجرا و همان حکم در جامعه دیگر به لحاظ شرایط خاص آن جامعه، غیر مفید، بلکه مضر باشد که حاکم و والیان مناطق مختلف اسلامی با تشخیص مصلحت جامعه خود، احکام مربوط به آن را از میان قواعد و احکام کلی اسلامی تبیین می‌نمایند، البته این احکام نمی‌تواند با احکام و قواعد کلی اسلام در تعارض باشد.

۲-۲) جایگاه اجتهاد مبتنی بر زمان و مکان در اندیشه فقها (مطالعه موردی)

پس از تعریف نسبتاً مختصر از اجتهاد به نظر می‌رسد در این مقام باید به کنکاش برای دستیابی پاسخ به سؤال اصلی بحث، در راستای چگونگی اجتهاد در پرتو نیازهای اجتماعی، اقتضات زمان و مکان که در مواقعی نیز ممکن است به تغییر فتوا نیز منجر شود پرداخت و در این خصوص با توجه به رسالت این مرقومه به عقیده نگارندگان لازم است به آرای فقهای امامیه در این مورد اشاره نمود و برخی از آن قرائت‌ها را که ممکن است برداشت‌های حاصل از منابع اربعه فقه را دگرگون سازند یا حداقل در مقطعی نظر مجتهد را به سمتی دیگر معطوف نمایند، مورد بررسی قرار داد، البته لازم به توضیح است که: این گزاره در طول تاریخ تفکر اسلامی به وفور در دوره‌های مختلف حتی در دوره رسول اکرم (ص)، حضرت علی مرتضی و سایر ائمه اطهار - علیهم صلوات الله - وجود داشته است. برای مثال:

۱. سلمة بن اکوع از رسول الله (ص) نقل کرده: « هر کس از شما قربانی کرد، نباید پس از سه روز گوشتی از آن در منزلش باقی مانده باشد. » ولی سال بعد که شد، گفتند: ای رسول خدا، آیا همچون سال گذشته عمل کنیم؟ حضرت فرمود: « بخورید و بخورانید و ذخیره کنید؛ زیرا آن سال، مردم در مشقت بودند، می‌خواستم به یاریشان بشتابید » (شاطبی ۱۴۱۳ ج ۱: ۲۳۹) ۲. همچنین حضرت علی (ع) در توضیح این کلام رسول خدا (ص): « غَبِرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبِّهُوا بِالْيَهُودِ »؛ « ظواهر و آثار پیری را تغییر دهید و خود را شبیه یهود نسازید، فرمود: « إِنَّمَا قَالَ (ص): ذَلِكُ وَالَّذِينَ قُلُّ، فَأَمَّا الْآنَ وَ قَدْ اتَّسَعَتْ نِطَاقُهُ وَ ضَرَبَ بِجِرَانِهِ فَا مَرُّوْا وَ مَا اخْتَارَ » رسول خدا (ص) این مطلب را هنگامی فرمودند که اهل دین اندک بودند؛ اما اینک که دین گسترش پیدا کرده و استقرار یافته است، هر کس به اختیار

۱. Local law نسبتاً مرتبط با این موضوع است.

خود می‌باشد (نهج البلاغه: حکمت ۱۷). منظور امام از این سخن این است که عنوان تشبیه به یهود، به کم بودن تعداد مسلمانان و زیاد بودن تعداد یهودیان بستگی دارد. به این معنا که چنانچه تعداد مسلمانان کم باشد و مسلمانی محاسن خود را خضاب نکند، خود را شبیه یهودیان کرده و عملش تقویت آنان محسوب می‌شود. اما پس از گسترش اسلام در سراسر زمین و در اقلیت قرار گرفتن یهودیان، خضاب نکردن، باعث تشبیه به یهودیان نمی‌شود (سبحانی ۱۳۸۴: ۵۸). در عهد صحابه نیز اجتهاد در پرتو مسائل پیش گفته دیده می‌شود، برای مثال اگر به اصحاب پیامبر و خلفا نگاه کنیم، آنان را بارزترین مردم در به کارگیری قاعده «اجتهاد متناسب با تغییر موجبات آن و در مواقعی نیز تغییر فتوا» می‌یابیم (امامی و ناصری مقدم ۱۳۹۳: ۵۹) و در این باره مثال‌های فراوانی وجود دارد که به یک مورد اشاره می‌کنیم: احمد و طبرانی روایت کرده‌است که: کسانی از اهل شام به نزد عمر آمدند و گفتند: ما صاحب اموالی، همچون اسب و برده شده‌ایم و دوست داریم با دادن زکات، اموال خود را پاک گردانیم. عمر به آنها گفت: دو یار پیش از من (پیامبر خدا^(ص) و ابوبکر) چنین کاری نکرده‌اند، تا من آن را انجام دهم. سپس وی با اصحاب پیامبر خدا^(ص) مشورت نمود، که در میان آنان، علی^(ع) فرمود: کار خوبی است؛ به شرط آنکه به جزیه‌ای (مالیاتی) همیشگی تبدیل نگردد، که پس از تو از اهل شام دریافت شود (قرضاوی ۱۴۲۹ ج ۱: ۲۳۶).

اما با توجه به اینکه رسالت نگارندگان در تدوین این مقاله توجه به نظرات فقهای مذهب امامیه^۱ است، نظرات برخی از آنان اعم از گذشتگان و متأخران بدین شرح است:

۱. بسیاری از عالمان برجسته اهل سنت نیز به این حقیقت اشاره کرده‌اند، از جمله:

(۱) ابن قیم جوزیه (متوفای ۷۵۱ هـ): «وی در کتابش فصلی باز کرده تحت عنوان «تغییر فتوا بر حسب تغییر زمان، مکان، اموال، انگیزه‌ها و منافع» و در ذیل آن می‌گوید: «هر مسأله‌ای که از عدالت، رحمت، مصلحت و حکمت خارج شود، و ورنگ ظلم، نعمت، فساد و بیهودگی به خود بگیرد، جزو شریعت نیست». (ابن قیم جوزیه ۱۴۲۱ ج ۳: ۱۴).

(۲) ابواسحق شاطبی (متوفای ۷۹۰ هـ) او در کتاب *الموافقات* گفته است: «مسأله دهم: از دستورهای شرع درمی‌یابیم که شارع، مصالح بندگان را در نظر گرفته است، و احکام بر مدار مصلحت آنان می‌چرخد. از این رو ملاحظه می‌کنیم که یک چیز در زمانی که مصلحت داشته جایز شده و در زمان دیگری که مصلحتش را از دست داده، ممنوع شده است (شاطبی ۱۴۱۳ ج ۲: ۳۰۵).

(۳) علامه محمد امین افندی مشهور به «ابن عابدین» مؤلف کتاب *مجموعه رسائل* چنین می‌نویسد: «مسائل فقهی یا به واسطه نص صریح ثابت می‌شود و یا به واسطه نوعی اجتهاد. بسیاری اوقات آنچه مجتهد بیان می‌کند، مطابق عرف

۱. علامه حلی:

علامه حلی در بحث تجویز نسخ گفته است: «احکام شرعی تابع مصالح است و مصالح با تغییر زمان و تفاوت مکلفین تغییر می‌یابد؛ بنابراین ممکن است حکمی خاص برای گروهی در زمانی مصلحت داشته باشد و در نتیجه به انجام آن امر شده باشند و برای گروهی و در زمانی دیگر مفیده داشته باشد، در نتیجه از انجام آن نهی شوند (علامه حلی ۱۴۲۹: ۱۷۳).

۲. شهید اول محمد بن مکی عاملی:

تغییر احکام به سبب تغییر عادات اجتماعی مردم جایز است. چنان که در پول‌های رایج و اوزان متداول و نفقه همسر و نزدیکان چنین است. چون در این موارد، احکام، تابع عادت و شیوه زندگی مردم در هر زمان است. اختلاف زن با شوهر در مورد گرفتن مهریه پس از نزدیکی از این قبیل است؛ زیرا طبق روایتی که وارد شده، سخن زوج مقدم است و عادت گذشتگان هم این گونه بوده که قبل از نزدیکی، مهریه را پرداخت می‌کردند. از همین قبیل است چنانچه شوهر پیش از نزدیکی، چیزی به زن بدهد، مادامی که به مهریه نبوده آن اشاره نکرده باشد، مهریه محسوب می‌شود؛ زیرا عادت اجتماعی مردم در آن زمان چنین بوده که مهریه را پیش از نزدیکی پرداخت می‌کرده‌اند؛ اما امروزه بایستی سخن زن مقدم شود و آنچه را داده است جزو مهرالمثل حساب گردد (شهید اول ۱۴۱۶ ج ۱: ۱۵۲).

زمان خویش است به طوری که اگر عرف جدیدی پیدا شود، بر خلاف آنچه پیش از این گفته، سخن خواهد گفت (ابن عابدین ۱۴۲۴ ج ۲: ۱۲۳).

۴) احمد مصطفی زرقاء در کتاب *المدخل الفقهي العام* می‌گوید: «احکام شرعی‌ای که با تغییر موضوعاتشان در اثر گذشت زمان تغییر می‌کنند، مبدأ واحدی دارند و تغییر احکام چیزی جز دگرگونی وسایل و شیوه‌های رسیدن به هدف شارع نیست. چون این وسایل و شیوه‌ها غالباً در شرع معین نشده است تا در هر زمانی آنچه نتیجه بهتری دارد و به نحو مطلوب تری مشکلات را حل می‌کند برگزیده شود (زرقا ۱۴۳۱ ج ۲: ۹۲۴).

۱) دکتر وهبه زحیلی در کتاب *اصول الفقه الاسلامی خلاصه‌ای از آنچه زرقا گفته*، تحت عنوان «تغییر احکام به واسطه تغییر زمان» آورده است: «گاهی به سبب دگرگون شدن عرف، یا مصالح مردم، یا مراعات ضرورت، یا فساد اخلاق مردم، یا ضعف وجدان دینی یا تحول زمان و نظم و ترتیب جدید، احکام شرعی نیز تغییر می‌کند» (زحیلی ۱۴۲۸ ج ۲: ۱۱۱۶).

۳. مقدس اردبیلی:

هیچ حکمی کلیت ندارد؛ زیرا روشن است که احکام به اعتبار خصوصیات، اوضاع، احوال، زمان‌ها، مکان‌ها و اشخاص مختلف، تغییر می‌کنند و امتیاز عالمان و فقیهان، از غیر آنها به واسطه استخراج همین اختلافات و انطباق آن بر مصادیقی است که از شرع مقدس گرفته می‌شود (مقدس اردبیلی ۱۴۲۶ ج ۳: ۴۳۶).

۴. صاحب جواهر:

ایشان در مسأله فروش کالای موزون به وسیله پیمان‌ه و بر عکس گفته است: قوی‌ترین قول این است که عرف عمومی را در این مسأله در نظر بگیریم و عرف هم با اختلاف زمان و مکان تغییر می‌کند (نجفی ۱۳۸۵ ج ۲۳: ۳۷۵).

۵. شیخ انصاری:

وی در مسأله ضمانت کالای متلی و قیمی گفته است: آیا خروج کالا از ارزش خود- مثلاً اگر غاصبی آب کنار ساحل را غصب کند و آن را در بیابان از بین ببرد و یا غاصبی در زمستان، یخی را غصب کند و آن را در تابستان از بین ببرد- از مصادیق تعدّر مثل محسوب می‌شود یا نه؟ قول اقوی بلکه متعین این است که از مصادیق تعدّر مثل محسوب می‌شود و بعضی فقیهان این قول را به اصحاب و دیگران نسبت داده‌اند و از کتاب *تذکره و ایضاح و دروس* نقل شده که تصریح کرده‌اند، ضامن باید قیمت مثل مال تلف شده در آن بیابان را بپردازد. این احتمال نیز وجود دارد که مبنا در قیمت‌گذاری، آخرین مکان یا زمانی باشد که مثل از مالیت خارج شده است (انصاری ۱۴۱۹: ۱۱۰).

۶. شیخ محمد حسین کاشف الغطاء:

ایشان در *تحریرمهجله* و در ذیل ماده ۳۹ که در آن آمده است: تغییر احکام به واسطه تغییر زمان، مردود نیست، این گونه آورده است: پیشتر گفتیم که یکی از اصول مذهب امامیه این است که احکام تغییر نمی‌کنند، مگر با تغییر موضوعاتشان و تغییر موضوعات هم یا به واسطه زمان انجام می‌پذیرد یا به واسطه مکان و اشخاص (آل کاشف الغطاء ۱۴۲۴ ج ۱: ۳۴).

۷. علامه طباطبایی:

«اسلام دو گونه احکام دارد: الف) احکام ثابت؛ ب) احکام متغیر.

احکام ثابت: قوانینی هستند که حافظ منافع حیاتی بشریت می‌باشند مانند: قواعد مربوط به اصول زندگی انسانی که همیشه به اجرای آنها نیازمندیم.

احکام متغیر: قواعدی که جنبه موقتی یا محلی یا جنبه دیگری از اختصاص داشته و مبتنی بر شیوه زندگی افراد مختلف است. و این اصل است که اسلام به احتیاجات قابل تغییر و تبدیل مردم در هر عصر و زمان و در هر منطقه و مکانی پاسخگو می‌باشد (علامه طباطبایی بی تا: ۲۶).

۸. امام خمینی:

هدف، علم و آگاهی به نکته‌هاست که در انتخاب مسیر با بصیرت حرکت کنند و خطرها و گدرها و کمینگاه‌ها را بهتر بشناسند. اما در مورد دروس تحصیل و تحقیق حوزه‌ها، اینجانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست، زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۲۸۹).

۹. سید علی خامنه‌ای:

«این قانون تحول اجتهاد به تحول زمان و مکان «باب یفتح منه الف باب» دری است که هزار در از آن گشوده می‌شود» (جناتی شاهرودی ۱۳۸۳: ۸).

۱۰. فاضل لنکرانی:

مراد از زمان و مکان، شرایط و خصوصیات و ارتباطات جدیدی است که در اثر مرور زمان و تغییر مکان‌ها بر افراد و جامعه حاکم می‌شود. همچنین مراد برداشت‌های مختلفی است که فقیه در اثر ارتباط با علوم جدید بشری از ادله و منابع فقهی درمی‌یابد. آنچه مقوم این موضوع است و به منزله فصل ممیزی از سایر عناوین مرتبط به علم فقه، به شمار می‌رود آن است که تغییر شرایط موجود

در یک جامعه یا یک مجموعه کوچک و به وجود آمدن خصوصیات جدید در اثر ارتباط افراد با یکدیگر و اختلاف برداشت و فهم جدید مستند به مبانی فقهی، اقتضا می‌کند، بلکه سبب می‌شود که حکم جدید و فتوای نوینی را صادر کند (فاضل لنکرانی بی تا: ۵).

۱۱. سید محمد موسوی بجنوردی:

«نحوه قانونگذاری در اسلام و همه جوامع عقلایی به نحو قضیه حقیقیه است، مگر در برخی جاها باید قانونگذار نظر خاصی داشته باشد که به نحو قضیه خارجی عمل کند» (موسوی بجنوردی: ۱۳۸۰: ۱۰).

۱۲. علیرضا فیض:

«از نظر مجتهد، زمان و مکان دو ظرفی هستند که جامعه را در بر گرفته‌اند و مراد این است که راه و رسم و دأب و دیدن و عرف و سنت هر جامعه در هر دوره و هر جا باید مورد عنایت خاص فقیه باشد تا در پرتو این بستگی با جامعه فتاوی او راهگشا گردد و حلال مشکلات فراوانی که پیرامون جامعه را فرا گرفته است»^۱ (فیض ۱۳۷۱: ۳).

حال آنچه از تعابیر فوق برمی‌آید، قید عناصر: نیازهای اجتماعی، زمان و مکان است که در اجتهاد مؤثر است، چه اینکه فردی این قید را عرف بنامد یا به همان عناوین پیش گفته آن را برشمارد، صرفاً صورت آن را تغییر داده است؛ زیرا بنیان کلام همان بوده با اعمال مذاقه‌ای اندک در نظرات مزبور دست یافتنی خواهد بود، در این خصوص به نظر می‌رسد رفع چند شبهه احتمالی به شرح زیر لازم می‌نماید:

۱. عنصر زمان و مکان در اجتهاد با حکم اولی و ثانوی دو مقوله کاملاً متفاوتند، خلطی که به

۱. ناظم الاسلام می‌نویسد: «نگارنده روزی که شیخ فضل الله نوری در خانه سید طباطبایی بود در مجلس، سید ضمن مذاکره گفت: ملای سیصد سال قبل به کار امروز نمی‌آید. شیخ نوری در جواب گفت: خیلی دور رفتی بلکه ملای سی سال قبل به درد امروز نمی‌خورد، ملای امروز باید عالم به مقتضیات وقت باشد بلکه باید مناسبات دول را نیز بداند» (کرمانی ۱۳۸۴ ج ۳: ۲۵۶).

نظر می‌رسد در برخی از نوشتارهای پیرامون^۱ این موضوع قابل مشاهده است.

۲. قرآن و سنت دلالت دارند که شریعت اسلامی، خاتم شرایع و شریعتی جاودانی و رسول خدا^(ص)، پیامبر خاتم و کتاب او آخرین کتاب آسمانی است. بنابراین حلال آن تا هنگام قیامت حلال و حرام آن حرام خواهد بود. بر این اساس نباید میان جاودانگی شریعت اسلامی و تأثیر زمان و مکان بر استنباط احکام شرعی، منافاتی وجود داشته باشد. احمد مصطفی زرقا، از علمای اهل تسنن به درستی در این مورد می‌گوید: «فقیهان مذاهب مختلف اسلامی معتقدند احکامی که با تغییر زمان، مکان و اخلاقیات مردم تغییر می‌کنند، تنها احکامی هستند که مجتهدین بر مبنای قیاس یا تشخیص مصلحت مقرر داشته‌اند و منظور از قاعده «تغییر احکام به تغییر زمان»، همین احکام است. ولی احکام بنیادینی که شریعت اسلامی با اوامر و نواهی تصریح شده جهت تأسیس و تحکیم همان‌ها آمده است، با تغییر زمان عوض نمی‌شوند؛ مانند حرمت اموری که به طور مطلق حرامند؛ و جوب رضایت طرفین در عقود... بلکه این گونه احکام، اصولی هستند که شریعت، آنها را برای اصلاح زمانه و نسل‌ها قرار داده است. البته بدیهی است که ابزارهای تحقق این احکام و شیوه‌های عملی ساختن آنها به تدریج و به مرور زمان تغییر می‌کند (زرقا ۱۴۳۱ ج ۲: ۹۲۴).

اسلام پژوه دیگری نیز در این خصوص به شکل مطلوبی به شرح زیر استدلال نموده است: «در اسلام یک اصل اجتماعی هست به این صورت: «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه»؛ یعنی ای مسلمانان، تا آخرین حد امکان در برابر دشمن نیرو تهیه کنید. از طرف دیگر در سنت پیغمبر یک سلسله دستورها رسیده است که در فقه به نام «سبق و رمایه» معروف است. دستور رسیده است که خود و فرزندان تا حد مهارت کامل، فنون اسب‌سواری و تیراندازی را یاد بگیرید. اسب‌دوانی و تیراندازی جزء فنون نظامی آن عصر بوده است. بسیار واضح است که ریشه و اصل قانون «سبق و رمایه» اصل «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه» است؛ یعنی تیر و شمشیر و نیزه و کمان و قاطر و

۱. در مقاله «تغییر فتوا و زمینه‌های آن در فقه اهل سنت»، نگارندگان در باب تغییر در احوالات اهل عصر، تغییر در توانایی‌ها و امکانات مردم مباحثی را انشاء نموده‌اند که بیشتر از آنها احکام ثانوی برمی‌آید تا تغییر فتوا بر حسب عناصر متغیر در اجتهاد، چرا که در صفحه ۶۶ مقاله فوق گفته شده: «پیامبر اکرم^(ص) رعایت حال صحابه را می‌فرمود و در مورد ضعفا تخفیف‌هایی در نظر می‌گرفت که در مورد قدرتمندان روا نمی‌داشت...» در ضمن در مقاله مزبور عناوینی درج گردیده که به نظر می‌رسد جدای از عنوان اقتضانات زمان و مکان قابل تحلیل می‌باشند (ر.ک: امامی و ناصری مقدم ۱۳۹۳: ۶۶).

اسب از نظر اسلام اصالت ندارد؛ آنچه اصالت دارد نیرومند بودن است، آنچه اصالت دارد این است که مسلمانان در هر عصر و زمانی باید تا آخرین حد امکان از لحاظ قوای نظامی و دفاعی در برابر دشمن نیرومند باشند. لزوم مهارت در تیراندازی و اسب دوانی جامه‌ای است که به تن لزوم نیرومندی پوشانیده شده است و به عبارت دیگر شکل اجرایی آن است. لزوم نیرومندی در مقابل دشمن قانون ثابتی است که از احتیاج ثابت و دائمی سرچشمه گرفته است. اما لزوم مهارت در تیراندازی و اسب دوانی مظهر یک احتیاج موقت و متغیر است و به تناسب عصر و زمان تغییر می‌کند و با تغییر شرایط تمدن چیزهای دیگر از قبیل تهیه سلاح‌های گرم امروزی و مهارت و تخصص در به کار بردن آنها جای آنها را می‌گیرد» (مطهری ۱۳۸۹ ج ۱۹: ۱۱۹).

۲-۳) نمونه‌ای چند از فتاوی مرتبط

حال با توجه به تعاریف فوق و در نظر داشتن این امر که تحولات^۱ و تغییرات اجتماعی^۲ همه در بستر زمان و مکان خاصی صورت می‌پذیرند، به چند نمونه موردی از فتاوی معاصر اشاره می‌نماییم که در آنها لزوم در نظر داشتن نیازهای اجتماعی و اقتضات زمان و مکان به روشنی نمایان است:

۱-۲-۳) تغییر جنسیت

جراحی تغییر جنسیت^۳ (که به طور خلاصه SRS گفته می‌شود)، عمل جراحی است که پزشکان برای تغییر جنسیت فیزیکی افراد داوطلب انجام می‌دهند، به عنوان نمونه افرادی که تغییر

۱. معمولاً تحول اجتماعی را مجموعه‌ای از تغییرات می‌دانند که در طول یک دوره طولانی طی یک یا شاید چند نسل در یک جامعه رخ می‌دهد.

۲. تغییر اجتماعی بر عکس عبارت است از پدیده‌های قابل رؤیت و بررسی در مدت زمانی کوتاه به صورتی که هر شخص معمولی نیز در طول زندگی خود یا در طول دوره کوتاهی از زندگیش می‌تواند یک تغییر «شخصاً تعقیب نماید، نتیجه قطعی‌اش را ببیند یا نتیجه موقتی آن را دریابد. علاوه بر این تغییر اجتماعی در محدوده یک محیط جغرافیایی و اجتماعی معینی صورت می‌پذیرد و در این مورد تفاوتش با تحول اجتماعی در این است که آن را می‌توان در چهار چوب یک محدوده جغرافیایی یا در کادر اجتماعی - فرهنگی خیلی محدودتری مورد مطالعه قرار داد.

3. Sex reassignment surgery

جنسیت مرد به زن می‌دهند اندام تناسلی زنانه مثل مهبل و فرج را به دست می‌آورند. تغییر جنسیت دارای اقسام گوناگون است. حداقل دو گروه خواهان تغییر جنسیت هستند که از این قرار است:

الف) تغییر جنسیت در دو جنسی‌ها^۱

این افراد دارای آلت تناسلی از هر دو جنس هستند. از این رو، دارای اختلال هویت جنسی یا ابهام در جنسیت هستند. در جراحی تغییر جنسیت، یکی از دو آلت تناسلی که ضعیف، یا کوچک و یا غیر مناسب تشخیص داده شود، حذف و آلت دیگر تقویت و جایگزین می‌شود. این نوع تغییر جنسیت از گذشته تاکنون وجود داشته و اساساً برای آن هیچ مخالفی وجود ندارد؛ چرا که بیماری آنان محرز و ثابت است، حتی حقوق‌دانان اهل تسنن و کلیسای مسیح که با تغییر جنسیت مخالف هستند، با تغییر جنسیت گروه دو جنسی‌ها مخالفتی ندارند و در واقع، تغییر جنسیت به عنوان معالجه و درمان، و خروج دو جنسی‌ها از بلا تکلیفی جنسی است.

ب) تغییر جنسیت در تراجنسیتی‌ها (ترانس سکشوال، خنثای روانی)^۲

برخی بیماران روحی، خود را متعلق به جنس مخالف می‌دانند. امروزه ما با برخی بیماران روحی و روانی رو به رو هستیم که از نظر فیزیکی هیچ گونه اختلال جنسیتی ندارند، ولی حاضر به پذیرش جنسیت فعلی خویش نیستند. به عبارت دیگر، این گروه بیماران روانی، مردانی هستند که خود را زن می‌دانند، یا زنانی هستند که خود را مرد می‌دانند. این بیماری تقریباً در بیشتر کشورهای دنیا مشاهده شده است، و مخصوص جغرافیای خاصی نیست. گاه این بیماران به خودکشی دست می‌زنند، به گفته‌ی عده‌ای از روان‌شناسان، برای برخی از این بیماران، هیچ راه درمانی جز تغییر جنسیت وجود ندارد. تغییر جنسیت در بیماران تراجنسیتی مورد اختلاف شدید صاحب نظران است.

اولین تغییر جنسیت در ایران در سال ۱۹۳۰ میلادی اتفاق افتاد. البته این تغییر جنسیت در مورد یک جوان ترانس سکشوال بود که از نظر جسمی کاملاً مرد بود، ولی از نظر روحی و روانی خود را زن می‌دانست و با اصرار و رضایت فراوان خواهان تغییر جنسیت بود. قبل از این تاریخ تغییر جنسیت دو جنسی‌ها کم و بیش وجود داشت، ولی تغییر جنسیت یک فردی که از نظر ظاهر سالم

1 Hermaphrodite

2. Transsexual

بود، چیز عجیب و جدیدی محسوب می‌شد.^۱ تغییر جنسیت در روزگار کنونی ایران به شکل ملموسی متأثر از نظر امام خمینی در این خصوص است؛ زیرا ایشان در این مورد مرقوم داشته‌اند: «ظاهر آن است که تغییر جنسیت مرد به زن، یا زن به مرد، و نیز تغییر جنسیت خنثی (یا دوجنسی) به یکی از دو جنس مرد یا زن حرام نیست.» (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۱ و ۲: ۹۹۲ م ۲)

در این رابطه باید گفت، بعد از انقلاب اسلامی ایران، و در سال ۱۹۸۴ م، شخصی به نام فریدون^۳ که گرفتار بیماری تراجنسیتی بود، نزد امام خمینی رفته و بیماری روانی و روحی خویش را برای ایشان توضیح داد و خواهان دریافت مجوزی برای تغییر جنسیت شد. ایشان در فتوای خویش برای وی چنین نوشت: «تغییر جنسیت با تجویز طبیب مورد اعتماد اشکال شرعی ندارد. ان شاء الله در امان بوده باشید و کسانی که شما ذکر کرده‌اید امید است مراعات حال شما را بکنند» این فتوا بسیار جسورانه صادر گردید، چون عملاً ممکن بود مجتهدی ظاهر بین صرفاً با لحاظ ظواهر آن منابع به منع این فعل نظر می‌داد چرا که از ظواهر مصادر استنباط منع این عمل بیشتر به نظر می‌آمد تا اباحه آن، کما اینکه فرآیند اخذ این فتوا از طرف فرد مذکور از امام نه تنها آسان نبود بلکه گاه با برخوردهای تند، تحقیرها و در موردی نیز اخراج از محل کار همراه بود. ولی فریدون به استناد این فتوا، تغییر جنسیت داد و به یک زن تبدیل شد و نام «مریم» را برای خود برگزید.

بعد از امام خمینی، مقام معظم رهبری نیز به جواز تغییر جنسیت فتوا داد^۴، علاوه بر این، حدود ده تن از مجتهدان و فقیهان شیعه به جواز تغییر جنسیت معتقد شده‌اند که نام برخی از آنان، از این

۱. اولین تغییر جنسیت در انگلستان در فاصله سال‌های ۱۹۴۸-۱۹۴۲ میلادی اتفاق افتاد که دختری به نام لورا دیلون تغییر جنسیت داد و پسر شد و نام مایکل دیلون را برای خود انتخاب کرد. سابقه تغییر جنسیت در آمریکا نیز، به عنوان یک موضوع پزشکی، به سال ۱۹۵۲ میلادی باز می‌گردد و نخستین تغییر جنسیت در کشور مصر در سال ۱۹۸۲ میلادی اتفاق افتاد، که جوان نوزده ساله‌ای به نام عبدالله تغییر جنسیت داد و نام سالی را برای خود انتخاب کرد.

۲. اولین کسی که مباحث فقهی و حقوقی را مطرح کرد امام خمینی است که در سال ۱۳۴۳ شمسی در کتاب *تحریر الوسیله* مباحث جدیدی از جمله تغییر جنسیت را در بخش مسائل مستحدثه مطرح کرده است.

۳. او پس از تغییر جنسیت نام خود را به مریم خاتون پور ملک آرا تغییر داد.

۴. عمل جراحی مذکور (تغییر جنسیت) برای کشف و آشکار کردن واقعیت جنسی آنان اشکال ندارد، به شرطی که این کار مستلزم فعل حرام و ترتب مفسده‌ای نباشد (خامنه‌ای ۱۳۹۱: ۷۰).

قرار است: سید علی سیستانی؛ ناصر مکارم شیرازی؛ محمد فاضل لنکرانی^(د)؛ حسینعلی منتظری؛ محمد ابراهیم جناتی؛ یوسف صانعی؛ عبدالکریم موسوی اردبیلی؛ لطف الله صافی گلپایگانی. به اعتقاد این عده از فقیهان شیعه، تغییر جنسیت، تغییر در خلقت خدا نیست و اساساً هیچ دلیلی بر حرمت این عمل جراحی وجود ندارد. به عبارت دیگر، با توجه به ادله چهارگانه شرعی؛ یعنی «قرآن کریم، روایات اسلامی، اجماع و عقل»، دلیلی برای حرمت تغییر جنسیت وجود ندارد.

۲-۳-۲) عقد بیمه

بیمه، نوعی تعهد و پیمان میان دو شخص حقیقی یا حقوقی است که به موجب آن یک طرف متعهد می‌گردد در ازای پرداخت مبلغی از سوی طرف دیگر، در صورت وقوع یا بروز حادثه، خسارت وارده بر او یا بخشی از آن را جبران نماید (هاشمی شاهرودی ۱۳۹۱ ج ۲: ۲۱۳) بیمه انواع مختلف دارد؛ مانند بیمه عمر، بیمه بهداشت و درمان، بیمه حوادث، بیمه بیکاری و بیمه شخص ثالث و... که در احکام، تفاوتی میان انواع بیمه نیست (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۱ و ۲: ۹۷۸-۹۷۷) نهاد حقوقی بیمه منشأی اروپایی دارد و به مفهوم رایج، در فقه اسلامی پیشنهادی ندارد، هر چند برخی از قراردادهای خاص در نظام حقوقی اسلام، مانند حق عُمری، شرط ضمانت نفقه مادام العمر برای همسر و ضمان جریره، شباهتی صوری با این نهاد حقوقی دارند (امین ۱۳۶۶ ج ۱: ۲۳) در سال‌های اخیر، پیشرفت صنعت، گسترش سرمایه‌گذاری در بخش‌های مختلف، وابستگی نظام تجارت و اقتصاد به بیمه و تأثیر آن در زندگی بشر سبب شد که فقهای مسلمان به بررسی جدی این نهاد حقوقی و تحلیل فقهی آن پردازند (مشایخی ۱۳۴۹ ج ۱: ۶۱) فقیهان مسلمان در نیمه اول قرن سیزدهم با این نهاد حقوقی که در زبان‌های فارسی و اردو «بیمه» و در عربی «تأمین» یا «سیکورتا» نامیده می‌شود آشنا شدند و آن را در نظام حقوقی اسلام تجزیه و تحلیل فقهی کردند. ظاهراً اولین فقیه مسلمان که درباره عدم مشروعیت بیمه دریایی نظر داده، ابن عابدین فقیه معروف حنفی است. امپراتوری عثمانی نیز نخستین کشور مسلمان بود که در ۱۲۸۰ به وضع قانون بیمه اقدام کرد که با مخالفت فقهای حنفی روبرو شد. از میان فقهای شیعی احتمالاً سید محمد کاظم طباطبایی یزدی (متوفی ۱۳۳۷ ه. ق) اولین بار درباره بیمه اظهار نظر کرده و پس از او در اواخر قرن چهاردهم، شیخ حسین حلی به تفصیل و با عنوانی مستقل به بررسی آن پرداخته است (عرفانی ۱۳۷۱ ج ۱: ۳۵). فقهای مسلمان بیمه‌های اجتماعی و تعاونی را به استناد وجود تعاون و عدم کسب ربح، مطلقاً مشروع

می‌دانند و درباره بیمه‌های خصوصی به سه دسته موافق، مخالف و قائلان به تفصیل تقسیم می‌شوند. مخالفان عقد بیمه به شکل رایج و امروزی که قلیل آنها از فقهای شیعه و اکثریتشان از فقهای اهل سنت بوده‌اند، در گذشته و بدون در نظر داشتن این امر که اهمیت عقد بیمه به شکل رایج آن به چه اندازه است با آن مخالفت می‌ورزیدند آنان به دلایل زیر استناد نموده‌اند:

۱. برخی معتقدند که عقود شرعی معین و محصورند و قرارداد بیمه بر هیچ‌یک از آنها منطبق نیست (حسینی شیرازی ۱۴۱۲ ج ۱۰۸: ۳۹۰).

۲. برخی دیگر عدم مشروعیت بیمه را به دلیل ایراداتی می‌دانند که در این قرارداد وجود دارد و مورد نهی شارع است. مهم‌ترین این اشکالات چنین است: الف) بیمه عقدی غرری است و مشمول روایت «نهی النبی عن بیع الغرر» است؛ ب) بیمه نوعی قمار و کسب منفعت احتمالی است؛ ج) عقد بیمه نوعی بیع معدوم است، زیرا مبیع، یعنی پرداخت خسارت، در هنگام عقد وجود ندارد و متفرع بر وقوع حادثه‌ای است که احتمالاً در آینده روی می‌دهد؛ د) معلوم بودن موضوع تعهد طرفین از شرایط صحت عقد است و از آنجا که زمان ورود خسارت و میزان اقساطی که بیمه‌گزار می‌پردازد معلوم نیست، موضوع تعهد مجهول و در نتیجه بیمه باطل است؛ ه) بیمه عمر قضا و قدر الهی است، زیرا مرگ و حیات به دست خداوند است و کسی نمی‌تواند آن را تضمین کند (میرزای قمی بی‌تا ج ۱: ۲۰۷؛ حسینی شیرازی ۱۴۱۲ ج ۱۰۸: ۳۹۰).

اگر به زمان زیست فقهای مذکور بنگریم یا زمان تألیف آثار اشاره شده آنان را مورد مذاقه قرار دهیم به این نتیجه خواهیم رسید که اهمیت بیمه و میزان تأثیرگذاری آن با لحاظ نقشی که تحولات اجتماعی جامعه متبوعشان در پرتو زمان و مکان، می‌توانست نسبت به برداشت از منابع استنباط بگذارد، برای آنان به شکل ملموس و دست‌یافتنی نبوده است. اما رفته رفته این اندیشه مبتنی بر نقش گزاره‌های پیش گفته به نقطه‌ای رسیدند که عقد بیمه را ابرام نمودند، حال این تأیید اگر که به لحاظ صوری ممکن است متفاوت باشد؛ ولی در مبنای کلام اختلافی ایجاد نمی‌کند و به نوعی بر ادعای نگارندگان مبنی بر تأثیرگذاری زمان، مکان و نیازهای جامعه پیرامون مجتهد در استنباط احکام و صدور فتوا تأثیر می‌گذارد؛ چرا که یک عده‌ای از فقها عقد بیمه را در قالب برخی از عقود معین مانند: مضاربه، صلح، موالات و... تحلیل می‌کنند (روحانی بی‌تا ج ۱: ۷۰۴) و برخی دیگر در صددند با اشاره به برخی نهادهای حقوقی خاص که در نظام حقوقی اسلام موجود است و مقایسه آنها با نهاد بیمه، وجود تفکر بیمه را در صدر اسلام و پیش از آن اثبات کنند، این

عده در این مسیر از مفاهیمی همچون «نظام عواقل، ضمان خطرالطریق و...» بهره جسته‌اند (خامنه‌ای ۱۳۵۹ ج ۱: ۱۰-۱۱؛ عرفانی ۱۳۷۱ ج ۱: ۲۹) گروه سوم از موافقان عقد بیمه، آن را با توجه به ویژگی‌هایش بر عقود معهود قابل انطباق ندانسته‌اند، بلکه آن را از عقود مستحدث و مستقل شمرده‌اند و در این مسیر از عموماًت: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (مائده: ۱) و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و اصولی چون اصالة الصحة و اصالة الاباحه بهره جسته‌اند (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲: ۹۷۷).

۳-۳-۲) تلقیح مصنوعی

تلقیح در لغت به معنای باردار کردن و لقاح به معنی باردار شدن است و تلقیح مصنوعی در اصطلاح عبارت از این است که زن را با وسایل مصنوعی و بدون اینکه نزدیکی صورت گیرد آبتن کنند (صفایی و امامی ۱۳۷۶ ج ۲: ۹۹). تلقیح مصنوعی به شکل علمی پدیده‌ای نسبتاً جدید و زاینده دانش امروزی بشر است. این پدیده موانع بارداری را مرتفع کرده، در تولید نسل کمک شایسته‌ای به انسان می‌کند. دانش پزشکی از مدتی قبل این توان را پیدا کرد که به وسیله تلقیح مصنوعی بسیاری از نواقص و عیوب زن و مرد را در تولید نسل جبران کند. این عمل (تلقیح مصنوعی) بدو به منظور اصلاح نژاد و تکثیر نسل حیوانات اهلی به کار گرفته شده بود. اولین آزمایش را یکی از دانشمندان آلمانی به نام «لدویگ جاکوبی» در سال ۱۷۶۵ میلادی روی ماهی‌ها انجام داد (صفایی و امامی ۱۳۸۹: ۹۹) و سپس در ایتالیا و بعداً در روسیه تلقیح مصنوعی روی حیوانات انجام گرفت و کم‌کم به انسان نیز تعمیم یافت. دانشمندان در سال ۱۷۹۹ در انگلستان، در سال ۱۸۶۶ میلادی در ایالات متحده آمریکا، در سال ۱۸۶۸ در فرانسه و در بیمارستان زنان «نیویورک سیتی» آزمایش‌های خود را انجام دادند. ده سال بعد یکی از دانشمندان فرانسوی گزارش داد از بین ۷۲ زنی که تلقیح مصنوعی روی آنها انجام گرفته، ۴۱ مورد پاسخ مثبت یافته و بارور گردیده‌اند. از آن سالها به بعد این موضوع توجه علما و دانشمندان را به خود جلب کرد. در سال ۱۹۱۴ میلادی یکی از اطباء انگلیسی مقیم مصر موسوم به دکتر جامیسون شنیده بود که در میان بدویان طریقه‌ای برای معالجه زنان عقیم وجود داشت که گاه منجر به آبتن شدن زنها می‌شد و گاهی نیز این گونه زنان می‌مردند. این اتفاق پزشک انگلیسی را به فکر فرو برد و در اثر بررسی‌های فراوان دریافت که زنان بدوی به قطعه‌ای از پشم حیوانات نظیر گوسفند که افسون

می‌نامیدندش و آن را به زن نازا می‌دادند تا به رحم خود بمالد و معتقد بودند که زن با این روش یا حامله می‌شود و یا می‌میرد. این مطلب باعث شد که پزشک انگلیسی تحقیقات دقیق تری انجام دهد و سرانجام دریافت که زنان بدوی پشم را به نطفه مردان آغشته کرده و سپس آن را به زن عقیم می‌دادند تا آن را استعمال نماید که علاوه بر نطفه مقدار زیادی از میکروب‌های مضر موجود در پشم وارد رحم زن می‌گردد؛ اگر آن زن دارای بینه قوی بود در مقابل میکروب‌ها مقاومت می‌کرد و الا از پا در می‌آمد و می‌مرد. این موضوع دکتر جامیسون را به فکر انداخت که به وسیله تلقیح مصنوعی و از راه صحیح علمی کار صحرانشینان و جادوگران را به نتیجه برساند و با تکنیک موجود تلقیح مصنوعی زنان را انجام دهد و به وسیله آلات مصنوعی و لوله آزمایش، نطفه مرد را به رحم زن منتقل نماید تا به این وسیله خانواده‌های فراوانی از متلاشی شدن در اثر نداشتن فرزند نجات دهد. او در این مراحل گاهی به علت بی‌ثمر بودن اسپرم شوهر از نطفه مرد بیگانه استفاده می‌کرد. رواج تلقیح مصنوعی در انگلستان و هجوم زنان بی‌فرزند به بیمارستان‌های لندن موجب شد که موضوع تلقیح مصنوعی در مجلس عوام انگلستان مطرح، وزیر بهداشت استیضاح و دولت تخطئه گردد. علت مخالفت مجلس این بود که چرا این گونه افراد مانند اطفال قانونی، طبیعی و شرعی به ثبت می‌رسند و شناسنامه برای آنها صادر می‌شود. با وجود اعتراض‌های مذکور از تلقیح مصنوعی جلوگیری نشد و امروزه در انگلستان اطفال ناشی از تلقیح مصنوعی به طور چشمگیر مشاهده می‌گردد. در پاره‌ای از کشورها تلاش بر این بود که از اشاعه این رویه غیر طبیعی جلوگیری به عمل آید. در کشور ایتالیا و در شهر واتیکان، پاپ رهبر کاتولیک‌های جهان تلقیح مصنوعی را تحریم کرد؛ ولی بعضی از کشورهای اروپایی و آمریکایی تلقیح مصنوعی را مباح دانستند. امروزه در ممالک متحده آمریکا با وجود مخالفت‌های فراوان، تلقیح مصنوعی رواج دارد و پزشکان فرانسه در صورت توافق زن و شوهر اقدام به تلقیح مصنوعی می‌نمایند.

در احکام اسلام، موضوع تلقیح مصنوعی به ترتیبی که امروز از جهت علمی و عملی مطرح است، سابقه نداشته است؛ بنابراین، عنوان «تلقیح مصنوعی» را در متون و منابع اسلامی و در اخبار و احادیث صدر اسلام نمی‌توان یافت تا منصوص مستندی در تأیید یا رد آن ارائه کرد؛ ولی در زمینه حامله شدن زن از زن دیگر به وسیله مساحقه و همجنس بازی که بعضاً این عمل باعث حامله شدن زن مورد مساحقه می‌شده و همچنین در زمینه عمل ناشی از تفخیز که سبب حامله شدن زن

می‌گردید مصادیق و احکامی را می‌توان ارائه کرد که با تلقیح مصنوعی مشابهت دارد (میرهاشمی ۱۳۸۳: ۷۶).

انواع روش‌های تلقیح مصنوعی بدین شرح است:

۱) IUI؛ ۲) GIFT؛ ۳) ZIFT؛ ۴) ET-IVF (روشن ۱۳۹۳: ۴۴۲) در این بحث چند مورد را می‌توان تصور نمود: اول، موردی که در آن نطفه زوج بر زوجه قانونی و مشروع تلقیح می‌شود. دوم، موردی که در آن نطفه مرد بیگانه به زن اجنبی تزریق می‌گردد. سوم، انتقال تخمک با استفاده از تخمک زن بیگانه. چهارم، در مورد اهدای زایگوت. پنجم، اهدای جنین. ششم، رحم اجاره‌ای. در میان فقهای امامیه آن عده‌ای که در گذشته حیات داشتند و از قدما محسوب می‌شوند به جهت عدم جاری بودن چنین بحثی در آن زمان، ابراز عقیده از جانب ایشان سالبه به انتفاء موضوع بوده است. لکن در میان کسانی که از جمله متأخرین به حساب می‌آیند نیز به نظر باید تفکیک کرد با توجه به فتاوی که از برخی از این علما در دسترس می‌باشد، آنهایی که در جامعه

۱. اگر در نمونه منی خام (غیر فرآوری شده) تعداد کل اسپرم‌های متحرک ۳-۱ میلیون باشد می‌توان برای بیمار لقاح داخل رحمی Intrauterine Insemination یا IUI مناسب است. این یکی از ساده‌ترین روشها است که در آن مایع منی مرد اخذ و پس از فراوری، اسپرمها با وسایل مخصوص داخل رحم همسر گذاشته می‌شوند.
۲. در این روش طی عمل لاپاراسکوپی، تخمک و اسپرم که از بیمار گرفته و در محیط آزمایشگاه آماده شده است، از طریق یک کاتتر ظریف به داخل ناحیه آمپول لوله رحمی انتقال داده می‌شوند تا لقاح در آنجا رخ بدهد. بعد از لقاح، تکامل رویان به طور معمول ادامه می‌یابد. برای انجام این عمل حتماً باید لوله‌های رحمی سالم باشند.
۳. در این روش تخمک‌های بارور شده در محیط آزمایشگاه درون یک کاتتر ظریف قرار گرفته، طی عمل لاپاراسکوپی داخل لوله رحمی قرار می‌گیرند. برای انجام این عمل حتماً باید لوله‌های رحمی سالم باشند.
۴. در این روش اسپرم مرد و تخمک زن تهیه شده و در آزمایشگاه در مجاورت همدیگر قرار می‌گیرند و پس از تشکیل جنین آنرا در داخل رحم خانم قرار می‌دهند.

جمهوری اسلامی ایران با تدوین قانون نحوه اهدای جنین به زوجین نابارور قانونی را در پنج ماده (مصوب ۲۹/۱۳۸۲۴) به تصویب رساند که تنها یک روش از روش‌های موجود را به تصریح تجویز کرده است. این قانون در مقایسه با قوانین مشابه در سایر کشورها به ویژه فرانسه، نواقص و کاستی‌های بسیاری را داراست. به علاوه این قانون خاص، هیچ‌گونه اشاره‌ای به اموری چون اهدای اسپرم، اهدای تخمک و رحم جایگزین، به عنوان دیگر فرض مطرحه در زمینه روش‌های مصنوعی باروری نکرده و تنها به پدیده اهدای جنین به عنوان یکی از مصادیق تلقیح مصنوعی و توابع و حواشی آن پرداخته است.

پیرامونشان به شکل ملموسی این موضوع را لمس نموده‌اند حتی در فرضی که لقاح مصنوعی با اسپرم شوهر باشد نیز بدون هرگونه تسامحی به دلیل قائلیت بر مدخلیت جماع برای حلیت لقاح آن را حرام شمرده‌اند. از جمله این فقها بروجردی و میلانی می‌باشند.^۱ در این میان فقهایی که هم روزگاران بوده و بحران نازایی در جامعه متبوع خویش را درک نموده‌اند با لحاظ تسامحی که نسبت به استنباط احکام و در نظر داشتن نیازهای جامعه و اقتضائات زمان و مکان، در شیوه اجتهادی شان مشاهده می‌گردد عموم صور تلقیح مصنوعی را به شرح ذیل مباح شمرده‌اند:

۱. لقاح مصنوعی با اسپرم و اوول زوجین: فقهایی چون امام خمینی، موسوی خویی، گلپایگانی، تبریزی، سیستانی، شیرازی، لنکرانی، مکارم و منتظری آن را جایز شمرده‌اند. ۲. لقاح مصنوعی با اسپرم اجنبی و اوول زوجه: سید علی خامنه‌ای، بجنوردی، و روحانی آن را مباح اعلام کرده‌اند. ۳. اهدای تخمک، جنین و استفاده از رحم جایگزین: که با توجه به ادله فقهای مزبور عموم آنها آن را جایز می‌دانند (روشن ۱۳۹۳: ۴۴۴) کاملاً مبرهن است که: همان ادله استنباط احکام شرع که نزد بروجردی و میلانی وجود داشت، مستمسک علمای قائل به فعل مزبور نیز در صدور این قسم از فتاوی قرار گرفت، لکن این اختلاف عقیده را چیزی جز ضرورت‌های کنونی جامعه تأیید نمی‌کند، ضرورت‌هایی که اگر دو مجتهد مزبور نیز آنها را به شکل کنونی درک می‌کردند، به نظر می‌رسد با لحاظ سابقه روشنفکری دینی که از آنها به یاد داریم، حاصل تحقیقاتشان چیزی جز پذیرش این افعال در حدود اصول اسلامی نبود.

البته لازم به ذکر است که در خصوص محور بحث نمونه‌های دیگری نیز همچون نگرش فقها به محصولات تراریخته، سود بانکی و... قابل دستیابی است، لکن به دلیل اینکه به عقیده نگارندگان از حوصله بحث خارج است، بررسی آن موضوعات را به نگارش دیگری وا خواهیم نهاد.

۳) نتیجه‌گیری

سیره علما و اندیشمندان متقدم و متأخری که در باب موضوعات حوزه علوم انسانی به مطالعه و بررسی پرداخته‌اند، بر این امر استوار است که در انتهای مرقومات خود بابتی را درخصوص برآمد

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: (امامی ۱۳۹۲: ۳۶۲).

بحث خویش مفتوح نموده و تحت آن گزاره به قلم فرسایی می‌پردازند، این روش خاصه در آثار محققین حوزه فقه و حقوق به‌طور گسترده تری قابل مشاهده است، به همین دلیل نگارندگان متن پیش رو نیز عزم تغییر شیوه مزبور را نداشته، کما اینکه قائل به این امر هستند که نتایج بررسی‌های صورت گرفته در چنین حوزه‌هایی را باید در متن اصلی جستجو نمود، چرا که عملاً تلخیص آن مطالب در باب اندکی چون نتیجه‌گیری قابلیت تشریح را نخواهد داشت، به هر تقدیر، همانطور که وعده داده بودیم در این مقام به ذکر نتایج بحث خواهیم پرداخت. با توجه به تفصیل اشاره شده، ملکه اجتهاد به مجتهد این امکان را می‌بخشد که در پرتو منابع استنباط به احکام عملی مکلفین دست پیدا کند. اما مسیر استنباط صرفاً به برداشت منجمد و بدون روح از منابع مزبور ختم نمی‌گردد، چرا که اگر چنین باشد حاصلی جز احکام بدون کاربرد و پشتوانه عملی، از نظر مکلفین، نخواهد داشت. این رویکرد در آراء و اندیشه‌های فقهای امامیه به وضوح قابل مشاهده بوده، به شکلی که در تمامی ادوار فقه امامیه بدین امر تصریح شده است، این رویکرد در آرای مجتهدان معاصر در برخی از فتاوی چالش برانگیز همچون: تغییر جنسیت، بیمه، بانکداری، تلقیح مصنوعی، محصولات تراریخته، وقف حقوق مادی ناشی از مالکیت معنوی و... جایگاه معینی دارد، که به نمونه‌هایی از این آرای در مقاله پیش رو اشاره شده است. البته این نگاه به معنای تفسیر به رأی از مصادر استخراج احکام نیست بلکه نوعی روشنفکری در این فرآیند محسوب می‌گردد. حال در این مقام و با توجه به مطالب اشاره شده، لازم است نسبت به نقص احتمالی مفاهیم پیش گفته عذر تقصیر طلبیده و ابراز امیدواری نماییم که مطالب مزبور در نوع خود مثمرتر بوده و صرفاً تحصیل حاصل نباشد.

منابع

- نهج البلاغه.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم. (بی تا) *کفایة الاصول*، قم: نشر دارالفکر.
- آل کاشف الغطاء، محمد حسین. (۱۴۲۴ق) *تحریر المجله*، قم: مجمع جهانی تقریب.
- آمدی، علی بن محمد. (۱۴۱۳ق) *الاحکام فی اصول الاحکام*، قاهره: نشر مؤسسه حلبی و شرکاء.
- ابن عابدین، محمد امین بن عمر. (۱۴۲۴) *مجموعه رسائل*، بی جا، بی نا.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. (۱۴۲۱ق) *اعلام الموقعین عن رب العالمین*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- ارموی، محمد بن ابی بکر. (بی تا) *التحصیل من المحصول*، بیروت: مؤسسه الرساله.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۵) *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ چهارم.
- _____ (۱۳۷۹) *تحریر الوسیله*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ اول.
- امامی، سید اسدالله. (۱۳۹۲) *مطالعات تطبیقی نسب و تغییر جنسیت در حقوق ایران و فرانسه*، تهران: انتشارات میزان.
- امامی، عبدالسلام و حسین ناصری مقدم. (۱۳۹۳) «تغییر فتوا و زمینه‌های آن در فقه اهل سنت»، *مجله فقه و اصول*، شماره ۹۶: صص ۵۳-۸۰.
- امین، سید حسن. (۱۳۶۶) *حقوق بیمه دریایی*، تهران: انتشارات وحید.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۹ق) *المکاسب*، قم: نشر جامعه مدرسین.
- انصاری، مسعود و محمد علی طاهری. (۱۳۸۶) *دانشنامه حقوق خصوصی*، تهران: نشر محراب فکر.
- بحر العلوم، محمد بن محمد تقی. (۱۴۲۴ق) *الاجتهاد اصوله و احکامه*، بیروت: نشر دارالزهراء.
- جنتانی شاهرودی، محمد ابراهیم. (۱۳۸۳) *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، تهران: نشر مؤسسه مطبوعاتی کیهان.
- _____ (۱۳۸۶) نقش زمان و مکان در اجتهاد» قم: *کیهان اندیشه*، شماره ۲۹.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق) *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم: نشر ذوی القربی.
- حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۱۲ق) *الفقه*، قم: دارالقرآن الحکیم.
- حکیم، محمد تقی. (۱۴۲۶ق) *الأصول العامة للفقه المقارن*، قم: انتشارات مجمع جهانی اهل البيت.
- خامنه‌ای، سید محمد. (۱۳۵۹) *بیمه در حقوق اسلام*، تهران: تولید کتاب.
- خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۱) *اجوبه الاستفتاءات*، تهران: مرکز حفظ و نشر آثار
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۹ق) *مصباح الفقاهه*، مقرر: محمد علی توحیدی، قم: نشر داورى.
- روحانی، سید صادق. (بی تا) *فقه الصادق*، قم: نشر کلبه شروق.
- روشن، محمد. (۱۳۹۳) *حقوق خانواده*، تهران: نشر جنگل.
- زحلی، وهبه. (۱۴۲۸ق) *اصول الفقه الاسلامی*، بیروت: دارالفکر المعاصر.
- زرقا، احمد مصطفی (۱۴۳۱ق) *المدخل الفقهي العام*، بیروت: مؤسسه العلمیه.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۴) «نقش زمان و مکان در اجتهاد»، *مجله فقه اهل البيت*، سال یازدهم، شماره ۴۳، صص ۵۳-۷۳.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۴۱۳ق) *الموافقات*، نجف: نشر دار بن عفان.
- شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۶ق) *القوائد و الفوائد*، قم: انتشارات محلاتی.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۲۶ق) *مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام*، قم: نشر دارالهدی.
- صفایی، سید حسین و سید اسدالله امامی. (۱۳۸۹) *حقوق خانواده*، تهران: نشر دانشگاه تهران.

- عرفانی، توفیق. (۱۳۷۱) *قرارداد بیمه در حقوق اسلام و ایران*، تهران: نشر کیهان.
- علامه حلی، حسن بن یوسف مطهر. (۱۴۲۹ق) *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- علامه طباطبائی، محمد حسین. (بی تا) «احکام اسلام»، قم: *مجله مکتب اسلام*، شماره ۷.
- فاضل لنکرانی، جواد. (بی تا) «زمان و مکان و علم فقه»، قم: کنگره نقش زمان و مکان در اجتهاد از منظر امام خمینی.
- فیض، علیرضا. (۱۳۷۱) «نقش زمان و مکان در اجتهاد»، *فصلنامه حضور*، شماره ۵ و ۶.
- قرضاوی، یوسف. (۱۴۲۹ق) *فقه الزکوة*، بیروت: مؤسسه الرساله.
- کرمانی، ناظم‌الاسلام. (۱۳۸۴) *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۹) *الکافی*، قم: نشر قدس.
- گرجی، ابوالقاسم. (۱۳۸۷) *تاریخ فقه و فقهها*، تهران: انتشارات سمت.
- مشایخی، همایون. (۱۳۴۹) *مبانی و اصول حقوقی بیمه*، تهران: انتشارات مؤسسه عالی حسابداری.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹) *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
- _____ . (۱۳۹۰) *کلیات علوم اسلامی*، تهران: نشر صدرا.
- معین، محمد. (۱۳۸۸) *فرهنگ فارسی معین*، تهران: انتشارات نامن.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۲۶ق) *مجمع الفائدة و البرهان*، قم: نشر جامعه مدرسین.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶) *تفسیر نمونه*، قم: نشر مدرسه امام علی بن ابیطالب علیه السلام.
- موسوی بجنوردی، سید محمد. (بهار ۱۳۸۰) «بررسی مباحث فقهی پیرامون نقش عقل، اخلاق، زمان و مکان و ... با رویکردی به اندیشه‌های حضرت امام» *پژوهشنامه متین*، شماره دهم، سال سوم، صص ۱۶-۳.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (بی تا) *جامع الشتات*، قم: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البيت علیه السلام.
- _____ . (۱۴۲۶) *قوانین الاصول*، تهران: المکتبه العلمیه الاسلامیه.
- میرهاشمی، سرور. (۱۳۸۳) «تلقیح مصنوعی در اندیشه فقهی حقوقی - مخالفان»، *مجله فقه و حقوق خانواده دانشگاه امام صادق علیه السلام*، شماره ۳۶، صص ۶۸-۸۳.
- نجفی، محمد حسن. (۱۳۸۵) *جواهر الکلام*، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۳۹۱) *فرهنگ فقه فارسی*، قم: نشر دائرة المعارف فقه اسلامی.