

The Encyclopedia of Comparative Jurisprudence and Law

The Foundations of the Theory of Transformation in Islamic Jurisprudence and Law

Soraya Hosseinzadeh¹, Mohammad Ali Kheyrollahi^{2*}, Rahman Valizadeh³

1. PhD Student, Department of Jurisprudence and Islamic Fundamentals, Babol Branch, Islamic Azad University, Mazandaran, Iran
2. Assistant Professor of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law Department, Babol Branch, Islamic Azad University, Babol, Iran
3. Department of Jurisprudence and Islamic Fundamentals, Babol Branch, Islamic Azad University, Mazandaran, Iran

* Corresponding Author's Email: 4989435168@iau.ir

ABSTRACT

This article addresses the fundamental question of how stability and transformation can be reconciled within the Islamic legal system and how a limited body of legal rulings can respond to emerging events. To answer this question, the foundations of transformation and the universality of Islamic law must be properly understood and appropriately applied. These foundations transcend time and place and include reason, rational convention, justice, rationality, public interest, love, monotheism, the unity of humankind, knowledge, innate human nature, and human dignity. The article demonstrates that reason constitutes one of the sources of Islamic jurisprudence and serves as a complement to religion, even though it may, in certain circumstances, appear to conflict with transmitted textual evidence. Without recognizing the authority of reason, neither monotheism nor prophethood can be established. Moreover, except in the sphere of devotional acts, reason is generally capable of discerning the underlying criteria and purposes of legal rulings. From another perspective, despite the diverse orientations of Muslim thinkers, rational conventions—which represent the practical expression of collective reason—have been recognized and endorsed by Islam and Islamic jurisprudence. Recognition of this jurisprudential institution considerably enhances the capacity of Islamic law, enabling it to advance in accordance with transformations in human life and protecting it from weakness and isolation. The subsequent discussion of rationality as a sociological institution demonstrates that Islamic rationality is not limited to affirming independent rational propositions or to the rigid and austere debates concerning the intrinsic and rational nature of good and evil. Rather, with the exception of a limited number of cases, it is compatible with the prevailing rationality of each era across a broad range of fields. Islam does not conflict with generic, deontological, or holistic forms of rationality. By recognizing practical reason concerned with the management of worldly affairs, it does not entirely reject instrumental rationality either. Islam opposes only those forms of rationality that conflict with its fundamental principles and its principal divine objectives. Finally, the article examines justice as both a foundational principle and an overarching objective.

Keywords: *Islamic jurisprudence, transformation, place, time, public interest*

How to cite: Hosseinzadeh, S., Kheyrollahi, M. A., & Valizadeh, R. (2023). The Foundations of the Theory of Transformation in Islamic Jurisprudence and Law. *The Encyclopedia of Comparative Jurisprudence and Law*, 1(4), 172-190.



تاریخ ارسال: ۶ آبان ۱۴۰۲
 تاریخ بازنگری: ۱ اسفند ۱۴۰۲
 تاریخ پذیرش: ۸ اسفند ۱۴۰۲
 تاریخ چاپ: ۲۹ اسفند ۱۴۰۲

دانشنامه فقه و حقوق تطبیقی

مبانی نظریه تحول در فقه و حقوق اسلامی

ثریا حسین زاده^۱، محمد علی خیرالهی^۲، رحمان ولی زاده^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، مازندران، ایران

۲. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران

۳. گروه فقه و مبانی اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، مازندران، ایران

* پست الکترونیک نویسنده مسئول: 4989435168@iau.ir

چکیده

در مقاله با این سؤال ریشه ای رویاروئیم که چگونه می توان ثبات و تحول را در نظام حقوق اسلامی هماهنگ کرد، و حوادث محدود را با احکام محدود پاسخ گفت؟ باید این مبانی تحول و جهانی بودن را به درستی شناخت و به مورد از آنها بهره برد. این مبانی فرا زمان فرامکان هستند، مانند: عقل، بناء عقلا، عدالت، عقلانیت، مصلحت، محبت، توحید و وحدت بشر، علم، فطرت، کرامت انسان و... که نشان داده ایم که عقل یکی از منابع فقه و مکمل دین است، هر چند ممکن است معارض نقل باشد. بدون اعتبار دادن به عقل، توحید و نبوت قابل اثبات نیست و عقل همواره، جز در عرصه عبادات قدرت دریافت ملاکات را دارد. از سوی دیگر، با توجه به گرایش های مختلف اندیشمندان اسلامی، بنائات عقلانی که عبارت اجرای عقل عمومی است، مورد تأیید اسلام و فقه است. تأیید این نهاد فقهی، توان بسیار گسترده ای به حقوق اسلامی می بخشد، و آن را همراه تحولات زیستی، به پیش میراند و از زبونی و انزوا مصون می دارد. در ادامه بحث از نهاد جامعه شناختی عقلانیت، گویای این واقعیت است که، عقلانیت اسلامی تنها مؤید مستقلات عقلیه و مباحث خشک و خشن حسن و قبح ذاتی و عقلی نیست، بلکه منهای برخی موارد محدود و معدود، با عقلانیت متعارف زمانه، در عرصه های وسیعی هماهنگ است. اسلام با عقلانیت: نوعی، وظیفه شناختی و کل نگر، معارضه ندارد، حتی با عنوان کردن عقل معاش یکسره عقلانیت ابزاری را هم طرد نمی کند، و صرفاً با عقلانیتی مخالف است، که با مبانی اصول و اهداف اصلی و الهی، در تعارض باشند. در نهایت از مبنا و مقصد عظیم عدالت سخن رفته است.

کلیدواژگان: فقه، تحول، مکان، زمان، مصلحت

پیشرفت صنعت و تکنولوژی در سده‌های اخیر چنان شتابان است که گویا مرزها را چنان به یکدیگر نزدیک کرده است که از جهان با پنج قاره‌اش، دهکده‌ای کوچک ساخته است. بی‌تردید، پیامد این پیشرفت‌ها سهولت حمل‌ونقل و ارتباطات افراد جامعه جهانی است و این امر گسترش دادوستدها و روابط حقوقی اشخاص را در ابعاد ملی و بین‌المللی موجب می‌گردد. روابط حقوقی درازمدت که در اصطلاح حقوقی «عقود مستمر» نامیده شده است، گاهی تحت تأثیر تغییر و تحولات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و غیره قرار می‌گیرد؛ به‌نحوی که انجام قراردادی را که مدت‌های طولانی در شرایط عادی استمرار داشته است، با مشقت و سختی همراه می‌سازد که برای طرفین قابل پیش‌بینی نبوده است و موجب تحمیل هزینه‌های گزاف بر متعهد می‌گردد. یک بحران اقتصادی موجب چند برابر شدن هزینه‌های تولید کالا یا تأمین نیروی انسانی می‌گردد و یا قطع روابط دیپلماتیک دو کشور، تهیه مواد اولیه یک کارخانه را در کشور واردکننده به چند برابر هزینه اولیه افزایش می‌دهد. بی‌تردید، این نوع دگرگونی‌ها و تغییر اوضاع و احوال در زمان اجرای قرارداد موجب مضاعف شدن هزینه‌ها و تحمیل باری گران بر یک طرف قرارداد می‌گردد؛ باری که عدالت و منطق حقوق، که همیشه درصدد ایجاد توازن و تعادل در تعهدات دو طرف قرارداد است، آن را برنمی‌تابد. از همین رو، برای کاستن یا زدودن این مشقت و سختی ناخواسته، نظریه تغییر اوضاع و احوال در نظام‌های حقوقی مختلف مطرح گردید. این نظریه تحت عناوینی چون «انتفای قرارداد»، «انتفای هدف قرارداد»، «فوریس ماژور»، «غیرعملی شدن قرارداد»، «دشواری» و «حوادث غیرقابل پیش‌بینی» در نظام‌های مختلف حقوقی بررسی شده است. در این فصل تلاش بر آن شده است تا با بررسی قلمرو این نظریه در دو نظام حقوقی اسلامی و ایران، به این سؤال پاسخ داده شود که آیا

در این دو نظام، اثر و مبنایی برای نظریه تغییر اوضاع و احوال می‌توان پیدا کرد؟

تعریف فقه و غرض از تشریع آن

فقه عبارت از مجموعه قوانین و احکامی است که خداوند به تدریج توسط جبرئیل برای جهانیان، در جمیع شئون زندگی، بر پیامبر صلی‌الله علیه و آله نازل فرمود و او نیز به‌گونه وحی، بدون کم‌وکاست، به مردم ابلاغ کرده است. غرض از تشریع فقه برای آنان این بود که از راه عمل بر طبق آن، به‌طور شایسته پروردگار را عبادت کنند و در زندگی از آسایش و آرامش کامل برخوردار گردند و از خطر گمراهی و انحراف در امان باشند.

قلمرو فقه و فقاہت

هر که در مسائل و بحث‌های فقهی اندکی بررسی و کاوش نماید، درمی‌یابد که قلمرو فقه و فقاہت بسیار گسترده و پر دامنه است؛ زیرا تنها به یک بعد از ابعاد گوناگون زندگی افراد بشر بسنده نکرده، بلکه همه ابعاد و جوانب آن را در نظر داشته است و هر آنچه با زندگی آنان مرتبط بوده، همانند مسائل فردی، اجتماعی، اقتصادی و حکومتی، به‌گونه‌ای خاص یا از راه عنوان کلی، مورد نظر داشته و حکمی برای آن بیان کرده است. بدین جهت، عنوان فقیه بر کسی اطلاق می‌شود که به همه احکام ابعاد و رویدادهای زندگی انسان آگاهی داشته باشد. لذا اگر امروز فقیهی، با توجه به اینکه همه چهره‌های زندگی دگرگون شده و تحول عظیمی در ساختار زندگی بشر پدید آمده است، نتواند همه ابعاد و مسائل گوناگون جامعه را مورد بررسی قرار دهد و پاسخ‌گو باشد و تنها توانایی بررسی بعضی از آن‌ها را داشته باشد، چنین فردی فقیه مطلوب در نظام اسلامی به شمار نمی‌آید.

از این‌روست که فقه اسلامی در راستای زندگی و تأمین آسایش انسان‌ها تأثیر بسزایی دارد و می‌تواند با دستورهای خود، در صورتی که فقیه دارای ویژگی‌های بایسته باشد، جامعه‌ای سالم و به‌دور از همه مشکلات فردی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و

زندگی و پدیده‌های نوین آن، به‌خصوص آنچه مربوط به جامعه و نظام باشد، همگام گردد. در این صورت است که فقه محکوم به کهنگی و عدم کارایی در حل مشکلات و طبعاً از صحنه زندگی خارج خواهد شد و در نتیجه، حاکمیت در جوامع اسلامی برای غیرمبانی اسلامی موجه جلوه خواهد کرد.

بخش‌های گوناگون فقه

فقه بخش‌های گوناگونی دارد که دو بخش از آن‌ها بسیار مفصل است: عبادات و غیرعبادات. بخش اول، شامل این عناوین و ابواب است: نماز، روزه، حج، جهاد و...

بخش دوم، به چند گونه تقسیم می‌شود:

الف. امور مالی و معاملات و آنچه به آن تعلق دارد؛ مانند عقود، بیع، شراء، اجاره، هبه، عاریه، ودیعه، کفالت، حواله، شرکت، صلح، مضاربه، مسابقات و مزارعه.

ب. قوانین کیفری و جنایی؛ مانند قصاص، حدود و دیات.

ج. قوانین حقوق مدنی؛ مانند قوانین ازدواج، طلاق، نفقه، عده، نسبت، حضانت اولاد، ولایت، وصایت، ارث و آنچه مربوط به خانواده است.

د. قوانین مرافعات و دادرسی دعاوی؛ مانند اثبات دعاوی و بررسی بینات و اقرارها.

هـ. قوانین و ضوابط مربوط به امور کشوری؛ شامل وظایف حاکم، شیوه اداره جامعه، خط‌مشی‌های اقتصادی و سیاسی، روابط بین‌المللی، نظامی، فرهنگی و مانند آن‌ها.

این در صورتی است که از فقه، معنای خاص - که فقه مدینه و مخصوص احکام شرعی فرعی عملی است - اراده شود؛ اما اگر از آن معنای عام - که فقه مکه است - اراده شود، بخش اصول دین و بخش اخلاق بر آن افزوده می‌گردد و آن فقه اکبر نامیده می‌شود.

حکومتی بسازد و اعتماد متقابل را در میان افراد آن به وجود آورد و همه را در یک صف و پیرو یک قانون قرار دهد و همگان از مزایای آن به‌گونه متساوی بهره‌مند شوند.

در هر حال، پیشوایان دینی به کیفیت‌های گوناگون و با تلاش پیگیر، فقه به معنای عام و به معنای خاص را در همه ابعاد زندگی پی‌ریزی کرده و در اختیار پیروان خود قرار داده‌اند و به شیوه‌های گوناگون آنان را به فراگیری آن تشویق نموده‌اند؛ از جمله، امام صادق علیه‌السلام در بیان اهمیت فقه فرمود: خوش داشتم که تازیانه بر سر اصحابم زده شود تا فقه را بیاموزند. (Al-Kulayni, 1921)

جهان‌شمولی دستورات فقه

جهان‌شمولی برای دستورات فقه بدین روست که زاده عقل محدود بشر نیست و از راه آن پدیدار نشده است تا در نتیجه، به قبیله، قوم، نژاد، زبان، رنگ یا مکان خاصی محدود شود؛ بلکه حکمت آسمانی آن را برای مصلحت بشر در همه نسل‌ها، زمان‌های متغیر، مکان‌ها، عرف‌ها، احوال متحول، نژادها و سرزمین‌های گوناگون وضع کرده است و بدین جهت، در هر زمان و نزد هر قوم و نژادی، فقه اسلامی تازگی دارد و گذشت زمان و تغییر انسان‌ها از نظر آگاهی و دانش، باعث کهنگی آن نمی‌شود؛ زیرا فقیه در هر زمان و با هر شرایطی که باشد، به‌وسیله اجتهادی که مانند چشمه جوشان وجود دارد، می‌تواند فقه را با زمان، مکان، احوال و شرایط متحول آن‌ها در بستر زمان هماهنگ نماید. البته این نظریه زمانی درست است و واقعیت خارجی پیدا می‌کند که اجتهادی که در دل فقه قرار دارد، با شیوه نوین در مبانی فقهی و عناصر استنباطی تحقق پذیرد و هنگام به‌کارگیری آن‌ها، شرایط زمان صدور مبانی و عناصر احکام، ملاکات آن‌ها، تحول زمان و شرایط آن و نیاز جامعه مورد لحاظ و توجه قرار گیرد.

بنابراین، اگر اجتهاد با شیوه نوین در مبانی به کار گرفته نشود، هیچ‌گاه این امکان وجود نخواهد داشت که فقه با عرصه‌های

معانی و اصطلاحات گوناگون فقه در بستر زمان

آنچه واقعیت دارد، این است که فقه در ادوار زمان و مراحل که پشت سر نهاده، معانی و اصطلاحات گوناگونی یافته است که سزاوار است به گونه فشرده آن‌ها را در اینجا یادآور شویم:

زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله در مکه مکرمه بعد از بعثت. این دوره حدود ۱۱ سال به طول انجامید. در این زمان، از فقه معنای عام اراده می‌شد که عبارت بود از مجموعه دستورها و احکام الهی، اعم از امور عقیدتی؛ مانند خداشناسی، توحید، ایمان به پیامبر و ایمان به رستخیز، و امور اخلاقی؛ مانند راست‌گویی، امانت‌داری، پرهیز از کارهای زشت و ناپسند، و امور اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، علمی، مسائل حکومتی و جز این‌ها.

نسبت بین فقه به این معنی و شریعت، از نسبت‌های چهارگانه در علم منطق، تساوی است؛ زیرا به این معنی، فقه همان شریعت و شریعت همان فقه است.

زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله بعد از هجرت از مکه مکرمه به مدینه منوره.

این دوره حدود ده سال به درازا انجامید. در این مدت، از فقه معنای خاص اراده شده است و این معنی تاکنون برای فقه ادامه دارد.

زمان پدیدار شدن رساله‌های عملیه

این دوره از زمانی آغاز شد که مجتهدان، اجتهاد را به گونه عملی در منابع و پایه‌های اصلی استنباط برای شناخت احکام حوادث واقعه به کار گرفته‌اند و نتیجه استظهارات خودشان را به گونه فتوا برای مردم بیان داشته‌اند.

به عقیده نگارنده، آغاز آن از زمان فقیه بزرگ جهان تشیع، شیخ طوسی، در اواخر نیمه قرن پنجم هجری بوده است. البته در آن زمان، فتاوا و آرای وی و نیز فتاوا و آرای پیروان او به گونه رساله‌های کنونی، با ویژگی‌هایی که دارند، تنظیم نشده بود؛ بلکه تنظیم آن‌ها با ویژگی‌های مزبور در اوایل قرن دوازدهم، توسط

علامه دهر و متفکر بزرگ جهان اسلام، محمد بن حسین بن عبدالصمد، معروف به شیخ بهایی، متوفای ۱۱۱۱ ق، انجام شد. (Gorji, 1986)

در هر حال، از آن زمان، از فقه معنای اخص نیز اراده شده است. پس فقه به معنای اخص عبارت است از احکام و دستوراتی که مجتهدان از منابع و پایه‌های شناخت استظهار می‌نمایند و در رساله‌های عملیه خود به صورت فتوا ذکر می‌کنند.

نسبت بین فقه به معنای اخص با شریعت، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا ماده اجتماع آن‌ها در آن احکامی است که مطابق با کتاب و سنت باشد. ماده افتراق شریعت در آن احکامی است که مربوط به اصول اعتقادی، مطالب اخلاقی و امور اجتماعی و سیاسی باشد؛ زیرا بر این‌ها شریعت گفته می‌شود، ولی فقه به معنای اخص گفته نمی‌شود. ماده افتراق فقه به معنای اخص در آن دستوراتی است که مجتهد از راه به کارگیری اجتهاد در منابع شناخت احکام به دست آورده باشد که در صورت عدم مطابقت با واقع، بر آن‌ها شریعت اطلاق نمی‌شود؛ همان گونه که فقه به معنای خاص بر آن‌ها گفته نمی‌شود و تنها فقه به معنای اخص بر آن‌ها اطلاق می‌گردد. البته این بنا بر شیوه مخطئه است که فقهای امامیه و برخی از عامه قائل‌اند؛ اما بنا بر شیوه مصوبه که بسیاری از فقهای عامه قائل‌اند، اطلاق شریعت و فقه به معنای خاص بر آن‌ها صورت می‌گیرد.

وصف فقه به سستی و پویا

چندی است که دو واژه جدید در زمینه وصف فقه، میان عالمان و دانشیان حوزوی به کار گرفته می‌شود. برخی آن را به وصف سستی و برخی دیگر به وصف پویا یاد کرده‌اند و همین باعث شد که در بعضی مجالس، بحث‌های فراوانی در این باره بین آنان به وجود آید. حتی بعضی بر این باور شدند آنانی که طرفدار فقه پویا شده و فقه را به این وصف یاد نموده‌اند، فقه جواهری و موازین آن را کنار گذاشته‌اند و پیامد این شیوه و طرز تفکر، نابودی فقه است.

نمونه سوم: اعلام الغای سهم «مؤلفه قلوبهم» از موارد زکات؛ تنها به دلیل اینکه در آغاز پیدایش اسلام، چون مسلمانان ضعیف بوده‌اند، مصلحت در این بود که سهم «مؤلفه قلوبهم» را از زکات به آن‌ها بدهند؛ ولی بعدها، چون مسلمانان قوی شده‌اند، باید الغا شود، چون در این کار دیگر مصلحتی وجود ندارد. (Gorji, 1986)

برخی از فقهای مذاهب اسلامی، به دلیل ناآگاهی از کاربرد اجتهاد پویا و ایده‌آل و نیز عدم آگاهی صحیح و وافی نسبت به منابع و عناصر اصیل استنباط و، از سوی دیگر، انس ذهنی آن‌ها با مباحث و تئوری‌های غیراسلامی، گمان کرده‌اند که برای به حرکت درآوردن فقه اجتهادی و همگام کردن آن با مظاهر و رویدادهای زندگی، باید به منابع ظنی، مصالح مرسله، اجتهاد از راه رأی و تفکر شخصی و مانند آن‌ها دست یازید؛ ولی تاکنون هیچ‌یک از آگاهان به اهمیت شیوه نوین اجتهاد و منابع و عناصر اصیل آن، چنین مطلبی را اظهار ننموده‌اند. بنابراین، واژه پویا در عبارات ما و دیگران هرگز به این مفهوم نظر ندارد.

طرفداران اصطلاح فقه سنتی، اگر در مقام تبیین صحیح مسائل هستند، نباید این واژه را به معنای به‌کارگیری رأی، قیاس، استحسان، مصالح مرسله و... در مقام استنباط احکام بگیرند و از آن حربه‌ای علیه کسانی که معنای دوم پویایی مورد نظر آن‌هاست، درست کنند. بین این معنای فقه پویا و فقه سنتی به معنای مثبت، که شرح آن می‌آید، از نسبت‌های چهارگانه در منطق تباین است؛ زیرا فقه پویا به این معنی، فقه سنتی نیست و فقه سنتی، فقه پویا به این معنی نیست.

معنای مثبت اصطلاحی پویا: معنای مثبت اصطلاحی پویایی فقه عبارت است از به‌کارگیری اجتهاد در منابع معتبر شرعی برای استنباط حکم شرعی موضوعات، ولی بعد از بازنگری در آن‌ها و بررسی شرایط زمان صدور آن‌ها و نیز بررسی ابعاد و ویژگی‌های مختلف موضوعات و سنجیدن ابعاد قضایا. وصف این فقه

ولی این باور و اعتقاد نادرست و ناتمام است؛ زیرا هیچ‌گاه طرفداران فقه پویا که فقه را به وصف پویا یاد کرده‌اند، دارای این نظر نبوده‌اند که فقه جواهری باید کنار نهاده شود؛ زیرا اگر فقه بر اساس مبانی اجتهادی صاحب جواهر و غیر او، که کتاب و سنت است، نباشد، آن را فقه نمی‌دانند؛ چون فقه زائیده وحی است، نه زائیده افکار انسان‌ها. لذا به‌جا و مناسب است برای رفع این باور، این مسئله را در اینجا یادآور شویم.

درحالی‌که پس از بررسی و کاوش در زمینه معنی و مفهوم هریک به‌گونه مفصل، معلوم می‌شود که به دلیل تعدد معنی و مفهوم در آن‌ها، هیچ‌گونه تنافی و تناقضی بین آن دو وجود ندارد؛ بلکه بین آن‌ها، از نسبت‌های چهارگانه در منطق، از جهتی تساوی و از جهتی دیگر تباین است که توضیح آن در لابه‌لای بحث می‌آید و معلوم می‌شود معنایی را که طرفداران فقه پویا از آن در حوزه علمیه اراده کرده‌اند، همان معنایی است که طرفداران فقه سنتی در حوزه از آن اراده کرده‌اند و مقصودشان معنای واحد است و با هم تنافی ندارند.

نمونه‌هایی از تشریح حکم بر اساس مصلحت‌اندیشی

به‌جاست نمونه‌هایی از تشریح حکم بر اساس مصلحت‌اندیشی را که در اوایل زمان صحابه پدیدار شد، ارائه دهیم.

نمونه اول: رفع ید از قصاص خالد بن ولید، قاتل مالک بن نویره؛ با اینکه شهود در نزد خلیفه وقت شهادت داده‌اند که خالد بن ولید قاتل مالک بن نویره است و جرم قطعی شد و می‌بایست به حکم نص آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» قصاص صورت می‌گرفت، ولی درعین‌حال، از قصاص وی تنها به دلیل اینکه مصلحت نیست، چشم‌پوشی شد. (Gorji, 1986)

نمونه دوم: تحریم ازدواج موقت؛ تنها به سبب اجتهادی که دلیل آن برای ما روشن نیست و ممکن است بر اساس مصلحتی بوده باشد که خلیفه وقت دیده است، وگرنه دلیل بر حلیت آن وجود دارد و ما آن را در جلد دوم کتاب «دروس فی الفقه المقارن»، در بحث از مسئله متعه، ارائه داده‌ایم.

اجتهادی به پویا بدین روست که آن در طول و گستره مسائل مستحدث و ویژگی‌های آن‌ها، در هر عصر و محیطی، به مقتضای واقعیت‌های زمان و عینیت‌های خارج و مطابق با آن‌ها، از هر نوع که باشند، همگام بوده و احکام آن‌ها را بیان می‌کند. ما که فقه را پویا می‌دانیم، بدین معنی است و اندیشه‌ورانی که در حوزه علمیه قم یا حوزه‌های دیگر از آن سخن به میان می‌آورند، منظورشان همین است.

بین این فقه پویا و فقه سنتی به معنای مثبت آن، از نسبت‌های چهارگانه در منطق، تساوی است و بویایی و سنتی به معنای مثبت، دو واقعیت و حقیقت به هم پیوسته‌اند که حقیقت واحد جاودانی به نام فقه اجتهادی از آن متبلور می‌شود و ما بدین وسیله، با مراعات موازین و شرایطی که دارد، می‌توانیم بر مشکلات در هر زمینه‌ای که باشد فائق آییم؛ البته در صورتی که آن‌ها در مقام استنباط به گونه‌ای کامل رعایت شوند.

مفهوم اصطلاح سنتی بودن

اصطلاح فقه سنتی نیز دارای دو اطلاق متفاوت و دو مفهوم است که یکی منفی و دیگری مثبت است.

معنای منفی اصطلاح سنتی: اصطلاح منفی سنتی بودن فقه این است که فقیه در کار فقاقت خویش، در مقام استنباط احکام حوادث واقعه، بر ظاهر الفاظ احادیث، موضوعات عناصر خاصه استنباط و عناوین یادشده در ادله اجتهادی جمود ورزد، ابعاد قضایا را نسجد، ویژگی‌ها و شرایط موضوعات را در طول زمان مورد بررسی قرار ندهد و بر هر آنچه از گذشته بوده است بسنده نماید. البته حجیت ظهور دلیل، یک اصل پذیرفته شده است؛ ولی اگر همین اصل مورد پذیرش، بدون در نظر گرفتن زمان صدور نصوص و شرایط موضوع آن‌ها که با تحول زمان متحول می‌شوند، به کار گرفته شود، باعث انحراف از واقع خواهد شد و چه بسا احکامی بر غیرموضوعات خود مترتب گردد.

معتقدان به فقه پویا - به معنای مثبت آن - لفظ پویا را در مقابل چنین نظر فقهی به کار برده‌اند و سنت‌گرایی را به معنای جمود بر ظاهر الفاظ، موضوعات و عناوین در نصوص و باقی ماندن بر هر آنچه از گذشته بوده است، مورد انکار و اعتراض قرار داده‌اند.

آیا فقهی که در مشروعیت رهان و شرط‌بندی تنها بر واژه تیر و کمان - در رمایه - و اسب - در مسابقه - بسنده می‌کند و احکام آن‌ها را در ابزار و وسایل رزمی موجود این عصر جاری نمی‌کند، تنها به دلیل اینکه واژه اسب و تیر و کمان در نصوص آمده است، می‌توان فقیه ایده‌آل و همگام با نظام اسلامی خواند؟ با اینکه بر همگان آشکار است که ملاک مشروعیت شرط‌بندی و جواز رهان در ابزار و وسایل دیگر به گونه قوی‌تر وجود دارد و آن ملاک عبارت است از تحقق بخشیدن آمادگی و تقویت بنیه دفاعی در برابر هجوم دشمن. روشن است که این ملاک از راه ابزار و وسایل جدید، مانند موتور، ماشین، هواپیما و امثال این‌ها در مسابقات، و مانند تفنگ، توپ، موشک و امثال این‌ها، بهتر از راه ابزار و وسایل گذشته، که اسب و تیر و کمان باشد، حاصل می‌شود؛ بلکه ابزار و وسایل گذشته در این زمان برای رسیدن به مقصود هیچ فایده‌ای ندارد؛ زیرا نمی‌توان از راه تمرین با آن‌ها، هجوم دشمن را بر مرزهای اسلامی با ابزار جدید و وسایلی که در اختیار دارند دفع کرد، ولی با وسایل جدید این امکان وجود دارد. در اینجاست که فقیه راستین و مجتهد آگاه برای اسب و تیر و کمان که در نصوص آمده است، خصوصیتی قائل نمی‌شود، بلکه آن‌ها را به عنوان برخی از مصادیقی که در آن زمان وجود داشته است، به شمار می‌آورد.

همچنین، آیا فقهی که حکم احتکار را تنها بر گندم، جو، کشمش و خرما منحصر می‌کند و در خوردنی‌های دیگر و ابزار و وسایل زندگی جاری نمی‌داند، تنها به دلیل اینکه موضوعات یادشده در نصوص آمده است، می‌توان فقیه همگام با نظام اسلامی و مفید خواند؟ با اینکه بر همگان روشن است که ملاک حکم احتکار در

اکنون نوبت بحث اصلی رسیده است که به شرح زیر بدان می‌پردازیم:

روش‌های کلی استنباط در فقه: شیوه اخباری

فقه‌های اسلامی در طول تاریخ، از زمان صحابه، تابعین و پیروان تابعین تاکنون، در مقام استنباط احکام شرعی دارای دو روش کلی فقهی بوده‌اند:

یکی روش اخباری‌گری - اعتماد بر ظاهر نصوص بدون اعتماد بر ضوابط عقلی - و دیگری روش اصولی - اعتماد بر نصوص با اعتماد بر ضوابط عقلی - است.

دارندگان روش دوم در مقام استنباط، که اصولی اجتهادی است، شیوه‌های گوناگونی دارند که به‌جاست آن‌ها را به شرح ذیل بیان کنیم:

۱- شیوه اصولی افراطی: دخالت دادن رأی و منابع ظنی غیراماراتی در مقام استنباط.

۲- شیوه اصولی معتدل: استنباط بر اساس منابع معتبر قطعی و امارات معتبر شرعی و اعتماد بر ضوابط عقلی در مقام فتوا.

۱- شیوه اصولی احتیاطی: بسنده کردن بر احتیاط در مقام بیان احکام و عمل و خودداری از دادن فتوا.

اکنون به‌جاست زمان، علل، اسباب پیدایش، نتایج و پیامدهای هریک از روش‌ها و شیوه‌های یادشده را با رعایت سیر منطقی یادآور شویم.

نخست، ابعاد و ویژگی‌های روش استنباطی اخباری را بدین شرح ارائه می‌دهیم:

الف. زمان پیدایش روش اخباری

این شیوه و طرز تفکر در مقام استنباط، در همه قرن‌ها کم‌وبیش بوده است؛ ولی در قرن یازدهم و دوازدهم به‌گونه فراگیرتر در حوزه‌های استنباطی رخ نمود. با ظهور وحید بهبهانی قدس سره در اواخر قرن دوازدهم و اوایل قرن سیزدهم در عرصه اجتهاد و قیام او علیه این شیوه و با کمکی که پیشوای اخباری‌ها، مرحوم شیخ

عناوین یادشده، وارد آمدن ضرر بر جامعه و مردم است و این ملاک در چیزهای دیگر به‌گونه قوی‌تر موجود است.

معنای مثبت اصطلاحی سنتی: اصطلاح مثبت سنتی بودن فقه به این معنی است که فقه، به لحاظ منابع شناخت و پایه‌های اصلی آن که توسط وحی نازل و از طریق پیامبر و اوصیای او بیان گردیده است، همواره باید ثابت و پایدار باشد و بر ماست که در حفظ آن‌ها کوشا باشیم. نیز باید اصل طریقه و شیوه اجتهادی - که عبارت است از بازگشت دادن فروع تازه به اصول پایه، با موازینی که دارد - حفظ شود و از تشریع احکام بر اساس مصلحت‌اندیشی و از راه منابع ظنی غیرمعتبر، مانند قیاس و استحسان، پرهیز شود؛ زیرا بر این اعتقاد هستیم که می‌توان از راه همان منابع و عناصر ثابت و ذخایر سنتی اجتهاد، با توجه به نقش زمان و مکان در مشخص کردن ویژگی‌های درونی و بیرونی موضوعات و ملاکات احکام که در غیرمسائل عبادی قابل ادراک‌اند، در برابر رخدادها به‌وسیله اجتهاد پاسخ‌گو بود. البته آنان که حقیقت شریعت و منابع و مبانی اصلی ثابت فقه و کارایی اجتهاد پویا را نشانند، از درک این مطلب عاجزند؛ ولی فقیهان آگاه، ژرف‌نگر و دوراندیش از درک آن ناتوان نیستند و آنان بر این اعتقادند که نارسایی‌ها و کاستی‌ها ناشی از قصور یا تقصیر مسئولان فقه اجتهادی است، وگرنه منابع فقه اجتهادی همواره غنی و پاسخ‌گو بوده و هست.

بنابراین، مقصود ما از فقه سنتی این نیست که فقیهان امروز موضوعات احکام را به همان شکلی مورد ملاحظه قرار دهند که فقیهان گذشته انجام داده‌اند و همان احکام پیشین را مطرح کنند، حتی اگر ویژگی‌های درونی یا بیرونی آن‌ها تغییر و تحول پیدا کرده باشد؛ بلکه مقصود ما از فقه سنتی این است که فقیه باید از راه اجتهاد، با روش اصولی و بر اساس منابع معتبر شرعی، احکام شرعی موضوعات را بعد از بررسی ویژگی‌های آن‌ها که با تحول زمان و شرایط آن در تحول و تغییر است، استخراج و بیان کند.

یوسف، مؤلف حدائق - که فقیه معتدلی بود - از او نمود، این شیوه اخباری افراطی جای خود را به روش اصولی داد و از حوزه استنباطی خارج شد؛ آن‌چنان‌که مبانی اصول اجتهادی به‌طور رسمی وارد مرحله استنباط شد و عوامل و اسباب رکود از بین رفت.

علل پیدایش اخباری‌گری

علل و اسباب پیدایش شیوه و طرز تفکر اخباری‌گری و جمود عبارت‌اند از:

- ۱- افراط در تعبدگرایی؛
- ۲- داشتن دید کوتاه و نظر محدود؛
- ۱- سطحی‌نگری؛
- ۲- عوام‌زدگی؛
- ۵- عدم درک جهانی بودن فقه اسلامی؛
- ۶- عدم شناخت عمیق اصول و مبانی زیربنایی شریعت و سنت الهی؛
- ۷- عدم توانایی در تحلیل قضایا و ابعاد آن‌ها؛
- ۸- عدم درک عناوینی که برای احکام موضوع هستند؛
- ۹- درک نکردن شرایط زمان و مکان که در تنقیح موضوعات و مشخص کردن آن‌ها دارای نقش هستند؛
- ۱۱- اعتقاد به اینکه ملاکات احکام، حتی در مسائل غیرعبادی، غیرقابل درک هستند.

ج. پیامدهای شیوه اخباری‌گری

۱- بی‌پاسخ ماندن بسیاری از رویدادهای جدید و مسائل تازه در ابعاد گوناگون اقتصادی، اجتماعی، حقوقی، کیفری، اداری، سیاسی و حکومتی که دارای نص خاص نیستند و اکنون ما شاهد آن هستیم.

۲- همگام نبودن بعضی از فتاوا با رویدادهای جوامع اسلامی؛ مانند:

الف. منحصر شدن حکم احتکار در طعام - گندم، جو، مویز و خرما - که لازمه چنین انحصاری، مشروعیت آن در موارد دیگر

مانند دارو و لوازم خانگی و ساختمانی است؛ با اینکه ملاک در این موارد به‌گونه قوی‌تری وجود دارد.

ب. جواز تصرف در انفالی که برای شیعیان حلال شمرده شده است، حتی در مواردی که بتوانند به‌وسیله ماشین‌های امروزی، جنگل‌هایی را که باعث سلامتی و حفظ محیط‌زیست است، نابود کنند.

ج. منع از حصر توالد و تناسل، اگرچه برای جامعه مصلحت نباشد؛ مثل آنجایی که حکومت نتواند امکانات لازم فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و تربیتی را برای جامعه فراهم سازد یا روند رشد اقتصادی، صنعتی، فرهنگی و اجتماعی جامعه گنجایش نزاید نامحدود نسل‌ها را نداشته باشد و منع مذکور را به فرموده رسول خدا صلی‌الله علیه و آله، «تناکحوا تناسلوا تکثروا، فإنی أباهی بکم الأمم یوم القیامة ولو بالسقط»، استناد کنند. (Al-Ahsa'i, 1796; Al-Kulayni, 1921)

د. منع از تخریب مسجد یا موقوفه دیگر، اگرچه برای افراد جامعه ضرر داشته باشد.

هـ. جواز مالک شدن بی‌حد اراضی موات برای شخصی که توانایی دارد آن‌ها را احیا کند، به دلیل «من أحیا أرضاً مواتاً فهي له»؛ اگرچه برای جامعه ضرر داشته باشد و باعث محرومیت افرادی شود که دارای امکانات نیستند. (Ahmadi Mianji, 1955)

آیا این حکم با حکمت تشریع، که حفظ جامعه و عدالت است، منافات ندارد و آیا نقض غرض نیست؟ برای همگان واضح است که انگیزه و علت جعل احکام و تشریع، همانا حفظ جامعه و مصالح عمومی بشر است. بر این اساس، نمی‌توان حکم مذکور را پذیرفت.

و. لزوم پرداخت تنها صد شتر یا دویست گاو یا حله به صاحبان دیه قتل عمد یا شبه‌عمد و عدم کفایت پرداخت پول معادل آن‌ها.

ح. عدم مشروعیت معاملات جدیدی که در زمان صدور روایات نبوده‌اند؛ با اینکه خصوصیتی ندارند و مشمول ادله «أوفوا بالعقود» و «أحلَّ الله البيع» هستند.

جلوه کردن برخی از احکام فقهی به صورت سنت‌های راکد و همگام نبودن آن‌ها با پدیده‌های جدید زندگی؛ مانند:

الف. مشروعیت شرط‌بندی و سبق و رمایه با اسب و تیر و کمان که لازمه چنین انحصاری، مشروع نبودن رهان و شرط‌بندی در مسابقات و تیراندازی‌ها با ابزار و وسایل دیگر است.

امروزه این مطلب به هیچ وجه قابل پذیرش نیست؛ زیرا ملاک مشروعیت به گونه قوی تری در مسابقات با وسایل و ابزار امروزی وجود دارد و اصولاً مسابقه با سبک گذشته که با اسب و تیر و کمان انجام می‌شد، امروز دیگر اغراض شارع را - که تمرین بر قتال برای جنگ‌ها بوده و هست - تأمین نمی‌کند، بلکه به صورت تفریح و سرگرمی درآمده است.

ب. لزوم تعطیل حدود و قصاص در زمان غیبت، به دلیل عدم حضور امام معصوم علیهم السلام.

۲- منحصر شدن ثبوت خیار مجلس برای معاملاتی که خریدار و فروشنده در مجلس معامله حضور دارند و شامل نشدن معاملاتی که تلفنی صورت می‌گیرد.

۵- نبودن دلیل معتبر شرعی برای برخی از آرا و نظراتی که بیان می‌شوند.

۶- ظاهر شدن بعضی از امور خرافی و دور از منطق و جانبداری برخی از کج‌اندیشان، کوتاه‌نظران، ظاهرگرایان و سطحی‌بینان از آن‌ها.

۷- منزوی شدن فقه از مراکز علمی جهان و نیز از صحنه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، نظامی و حکومتی که ما شاهد آن بوده‌ایم.

۸- تنفر طبایع سالم، اعم از مسلمانان و غیرمسلمانان، از برخی آرا و نظریات جامد، سطحی و خشن که فقه اصیل اجتهادی از آن‌ها روی گردان است.

۹- رها شدن مسئولیت‌های سازنده و بسنده کردن بر چیزهای بی‌ثمر.

۱۱- جایگزین شدن مصالح خیالی به جای مصالح واقعی و موارد دیگر...

روش کلی استنباطی اصولی و ابعاد و ویژگی‌های آن به جاست روش استنباطی اصولی و ابعاد و ویژگی‌های آن را به شرح زیر یاد کنیم:

الف. زمان پیدایش

بنا بر اعتقاد برخی از محققان اهل سنت، این روش و طرز تفکر در مقام استنباط از زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله بوده و، به عقیده بعضی از محققان اهل تشیع، در اواسط قرن چهارم و، به عقیده بعضی دیگر از آنان، در قرن هفتم پدیدار گشت.

ما در بحث‌های ادوار اجتهاد بر این بینش و باور شدیم که این روش و طرز تفکر برای فقها در همه زمان‌ها بوده است؛ ولی در آن زمان‌ها، بر اثر نبودن رویدادهای نوپیدا و موضوعات مستحدثه، به این روش اصولی اجتهادی در مقام استنباط از ادله و پاسخ در برابر مسائل نیازی نبوده است، بلکه پاسخ‌گویی از راه نصوص، بدون به کارگیری اجتهاد اصولی، امکان‌پذیر بود.

در هر حال، در این زمینه بحث‌هایی است که ما در کتاب ادوار اجتهاد، به گونه مفصل، آن‌ها را مورد بررسی قرار داده‌ایم.

ب. علل پیدایش

علل و اسباب پیدایش روش استنباطی اصولی عبارت‌اند از:

۱- آینده‌نگری؛

۲- شناخت عمیق اصول و مبانی احکام؛

۱- درک عناوینی که برای احکام موضوع‌اند؛

۲- توانایی تحلیل ابعاد قضایا؛

۵- آگاهی از نقش فراگیر روش اجتهادی اصولی و...

ج. باورهای دارندگان روش اصولی

دارنده این شیوه در مقام استنباط احکام شرعی بر این باور است که باید در مقام استنباط، از راه به‌کارگیری اجتهاد در اصول و قوانین کلی شریعت، تفریع و تطبیق صورت گیرد تا از راه آن، فروع تازه به اصول پایه بازگشت داده شود و قوانین کلی بر مصادیق خارجی منطبق گردد.

منشأ و سبب پیدایش این باور این است که دلایل فقهی که در ضمن آیات الاحکام در مدینه منوره بر رسول خدا صلی الله علیه و آله، برای پاسخ‌گویی در برابر رویدادها، فرود آمد، یکسان نبوده، بلکه برخی از آن‌ها به‌گونه خاص و برخی دیگر به‌گونه عام بوده است. لذا باید در مواردی که نص خاص دارد، بر طبق آن، و در مواردی که دارای نص خاص نباشد، از راه عمومات و اصول احکام، با به‌کارگیری اجتهاد در آن‌ها، پاسخ‌گو شد؛ زیرا پدیده‌ها از هر نوع و قسمی که باشند، یا از فروع اصول یا از مصادیق عمومات به شمار می‌آیند. پس رویدادهای زندگی، اگرچه نامحدود و هریک از آن‌ها دارای نص خاص نیستند و نصوص شریعت محدودند، ولی با این وصف می‌توان از راه اصول عام و قوانین کلی، به‌وسیله اجتهاد، در برابر رویدادهای نامحدود زندگی پاسخ‌گو شد. بنابراین، باید اجتهاد بر اساس ادله در حوزه استنباطی باشد؛ زیرا بدون آن نمی‌توان در برابر رویدادهایی که دارای نص خاصی نیستند، پاسخ‌گو شد.

اجتهاد وسیله است، نه هدف

بر همگان روشن است که اجتهاد وسیله‌ای است که خداوند آن را در دل فقه قرار داده و مجتهد، با به‌کارگیری آن در منابع و مبانی اصلی استنباط، می‌تواند به‌گونه کامل بین رویدادهای نوپیدای زندگی، از هر نوع که باشد، و فقه اسلامی همگامی و سازگاری پدید آورد. از این رو، بدون یاری گرفتن از این عنصر که نیروی محرک فقه است و با توجه به پدیدار شدن حکومت اسلامی و نیز

با توجه به پیشرفت تمدن بشری در طول تاریخ، تحول جوامع در روابط انسانی، تغییر ماهوی و کیفی موضوعات و پیدایش نیازهای جدید، هیچ‌گاه با نصوص محدودی که در کتاب و سنت وارد شده‌اند، نمی‌توان با رویدادهای تازه و نوین زندگی همگام شد و با ناتوانی در حل مشکلات بشر، محکوم می‌گردند.

فاجعه بودن ترک شیوه اصولی برای فقه

ما پیاده نشدن این شیوه اصولی اجتهادی را در مبانی فقهی، در برابر رویدادهای مظاهر نوین زندگی، برای شریعت فاجعه‌آمیز می‌بینیم؛ زیرا اجتهاد اصل حرکت در همگام کردن فقه با رویدادهای متطور زندگی است و همان‌گونه که پدیده‌ها در راستای زمان استمرار دارند، اجتهاد نیز باید بر اساس مبانی استمرار داشته باشد تا فروع تازه و رویدادهای نو به اصول پایه بازگردد و قوانین کلی بر مصادیق جدید منطبق شود.

قلمرو نظریه در فقه اسلامی و حقوق ایران

فقه اسلامی

به تصدیق علمای حقوق، این نظریه به‌نحوی که در حقوق امروز مطرح می‌گردد، در فقه اسلامی جایگاهی ندارد. (Al-Sanhuri, 1883) این معنا بدین مفهوم نیست که فقه اسلامی تغییر اوضاع و احوال را در عقود و تعهدات بی‌اثر بداند، بلکه به این خاطر است که فقه اسلامی با سازوکارهای خاص خود، شیوه مواجهه با چنین حالت‌هایی را پیش‌بینی کرده و خود را از وضع یک نظریه عام و کلی، چون نظریه تغییر اوضاع و احوال، بی‌نیاز می‌دیده است. مشکل است بتوان گفت که فقه اسلامی، همانند حقوق غربی، نظریه جامع و کلی حوادث غیرقابل‌پیش‌بینی وضع کرده باشد و این امر ناشی از دو سبب است. اول، فقه اسلامی نه در مورد نظریه حوادث غیرقابل‌پیش‌بینی و نه در موارد دیگر، نظریه‌های عام و کلی وضع نکرد؛ بلکه این فقه، مانند سایر نظام‌های حقوقی کهن چون حقوق روم، موضوعات را یک‌به‌یک بررسی و برای آن‌ها راه‌حل عادلانه‌ای که در آن جریان پنهانی از منطق حقوقی جاری

علت تعذر و عدم امکان وفای به عهد باطل می‌شود. این قاعده در تمام عقود و معاملات جاری است.

تغییرات در قواعد

چون تغییر اوضاع و احوال در عقود مستمر است که می‌تواند عینیت یابد و رایج‌ترین این عقود از قدیم‌الایام عقد اجاره بوده است، لذا در این مبحث به بررسی قاعده تعذر در فقه امامیه پرداخته می‌شود.

فقه امامیه

در این فقه، موارد عدیده‌ای برشمرده شده است که در صورت وقوع، می‌تواند به عنوان عذر تلقی و مسئولیت را رفع نماید و برحسب مورد، می‌تواند موجب بطلان یا انفساخ عقد اجاره گردد. برای این موارد می‌توان مصادیق متعددی را برشمرد؛ از جمله، در موردی که عین مستأجره تلف گردد یا انتفاع از آن غیرممکن گردد یا مانعی باعث عدم انتفاع شود. (Najafi, 1988)

فقها از معاذیری از قبیل آفات سماوی یا آفات ارضی، مثل نهب و سرقت، به عنوان عذری یاد کرده‌اند که موجب انحلال عقد می‌گردد. (Hakim, 1887; Najafi, 1988)

اگر دایه‌ای را برای شیر دادن طفلی اجاره نمایند و طفل یا دایه یا هر دو، قبل از شیر دادن، بمیرند یا شیر دایه خشک گردد، عقد به علت تعذر وفا از جانب یکی از متعاقدان باطل می‌گردد. همچنین، اگر حمالی را برای حمل کالای معین اجاره نمایند و مال تلف گردد یا حامل بیمار شود و این امور قبل از شروع به کار باشد، عقد باطل می‌گردد. (Mousavi Bojnourdi, 1886)

فقهای دیگر مصادیقی از انواع معاذیر برشمرده‌اند؛ مثلاً صاحب جواهر بارش برف و سرمای شدید را از معاذیر معاف‌کننده ذکر کرده است. (Najafi, 1988) دیگران نیز قحطی، بی‌آبی، وزش باد و تابش خورشید را عنوان مصادیق معاذیر دانسته‌اند. (Hakim, 1887; Mirza-ye, 1880) همچنین، ریزش ساختمان را از معاذیر معاف‌کننده برشمرده‌اند. (Najafi, 1988)

است، وضع می‌کند و بر پژوهشگر است که این جریان را بشناسد و از راه‌حل‌های گوناگون برای موضوعات مختلف، نظریه‌ای را مبتنی بر منطق حقوقی متین وضع و بدین وسیله از سنگ‌ریزه‌ها بنایی شامخ بسازد. دلیل دوم این است که حقوق غربی ناچار به وضع نظریه کلی حوادث غیرقابل پیش‌بینی بود تا سختی اصل لزوم قراردادهای را، که در آن مبالغه زیاد می‌گردید، برای تحقق عدالت کاهش دهد.

این مبالغه از سوی مکاتب فردگرایان و کاستن آن از سوی مکاتب حقوقی اجتماعی بود. اما در فقه اسلامی، از آنجایی که عدالت در مواجهه با قدرت الزام‌آور عقد همیشه چیره بوده است، در چنین حالتی روزه‌هایی در قدرت الزام‌آور بودن عقد گشوده گردید، بدون اینکه فقها نیاز به وضع نظریه‌ای برای توجیه آن داشته باشند؛ مادامی که عادتاً آنان به اقتضای عدالت تمسک می‌نمایند. (Al-Sanhuri, 1883)

شرایط جامعه

علاوه بر این دلایل، می‌توان گفت که طبیعت تغییر اوضاع و احوال عمدتاً زاییده بحران‌های اقتصادی ناشی از جنگ‌های اول و دوم بوده است؛ جنگ‌هایی که در مغرب‌زمین آثار خود را به جای گذاشتند و به همین علت است که حقوق‌دانان آن درصدد چاره‌جویی و یافتن راه‌حلی برای کاستن از قدرت الزام‌آور بودن قراردادهای برآمدند. ضمن اینکه در سده اخیر، فقها در کشورهای اسلامی به دور از امر قانون‌گذاری بوده‌اند و در تدوین قوانین یا نقشی نداشته‌اند یا دخالت آنان بسیار کم‌رنگ بوده است.

بعضی از حقوق‌دانان معاصر سعی بر آن داشته‌اند که به نحوی برای این نظریه معادلی در فقه اسلامی بیابند و آن را مقارن نظریه تعذر وفا به قرارداد قلمداد نمایند. (Al-Farazi, 1992) طبق قاعده «بطلان کل عقد یتعذر به مضمونه»، وقتی متعاقدين و متعاملین پس از انعقاد عقدی، به سببی نتوانند به مفاد آن وفا کنند، آن عقد به

شیخ انصاری ضمن اشاره به روایتی در باب بیع سلم که برای مشتری‌ای که قادر به تحویل مال سلم نباشد حق خیار قائل شده‌اند، می‌گوید: «آشکار است که مراد از عدم توانایی به تحویل مال، تعذر عقلی ناشی از عدم امکان انتقال مال از شهر دیگر نیست؛ بلکه مراد تعذر عرفی است و این همان چیزی است که علامه در تذکره، در بحث مال مقبوض به عقد فاسد، در صورت تلف مال گفته است.»

(Ansari, 1997)

قابض ناچار به تهیه مثل است و چنانچه قیمت مثل افزایش یابد، بعضی از فقها بین دو حالت فرق قائل شده‌اند: «چنانچه منشأ افزایش قیمت، متعارف و مرسوم باشد و به اصطلاح بهای سوقی باشد، به عهده قابض است و چنانچه منشأ افزایش و بالا رفتن قیمت، سوقی نباشد، بلکه به علت قلت وجود مثل و عدم دسترسی به آن، مگر نزد کسی که به بیش از ارزش می‌فروشد، در این صورت بر ضامن - قابض - واجب نیست مثل را به قیمت زیاد بخرد و به مالک بپردازد؛ زیرا چنان‌که اشاره شد، ادله‌ای که در کلام شیخ انصاری آمده است، هیچ‌کدام قابل استناد نیست و سیره عقلا هم در این مورد جریان ندارد. به علاوه، چنان‌که در صورت قبل اشاره شد، ادله لاضرر این‌گونه ضرر را که زائد بر اصل ضرر حکم است، می‌تواند از بین ببرد. بنابراین، بر ضامن واجب نیست در این صورت مثل را خریده و به مالک مسترد دارد.» (Gorji, 1986)

ملاحظه می‌گردد که فقها در این موارد، بدون اینکه سعی در وضع قاعده کلی نمایند، برای فروشنده مال سلمی که به علت کمیاب شدن مورد معامله قادر به تسلیم مورد معامله نباشد، خیار فسخ قائل شده‌اند و برای ملتزم به تهیه مال یا کالایی که امکان عقلی و عملی تهیه آن وجود دارد، مثلاً بتواند با چندین برابر قیمت آن را تهیه کند یا با تحمل هزینه‌های گزاف آن را از شهری تهیه یا از کشوری دیگر وارد نماید، تعذر عرفی قائل شده‌اند یا ضامن را از الزام به پرداخت بهای گزاف برای تدارک مثل معاف می‌نمایند.

این مواردی که برشمردیم، عمدتاً مربوط به حالت‌هایی است که امکان اجرای تعهد وجود ندارد؛ اما پاسخ‌گوی این حالت نیست که امکان اجرای قرارداد عملاً وجود دارد، لیکن مستلزم تحمیل سختی، مشقت یا هزینه گزاف بر متعهد است. مع‌ذلک، این امر بدان مفهوم نیست که فقهای امامیه برحسب مورد متعرض آن نشده‌اند. از جمله، یکی از فقهای عالی‌قدر در پاسخ به این سؤال که: «شخصی زمینی را به مبلغ معینی اجاره کرده و آب آن زمین بسیار کم شده است و نقصان بسیار به مستأجر می‌رسد؛ آیا مسلط بر فسخ هست یا خیر؟» ظاهر این فقیه در پاسخ می‌گوید.

تعهدات

از دیگر مواردی که در این باب می‌توان مطرح کرد و فقها پیرامون آن نظریات متعددی پرداخته‌اند، مواردی است که کسی متعهد به تحویل مالی به دیگری باشد. تحویل این مال ممکن است ناشی از تعهد قراردادی، مثل بیع یا اجاره، باشد یا ناشی از مسئولیت ضمان قهری. مورد اول شامل تعهد به تسلیم کالا از یک شهر یا کشور است و مورد دوم، مانند این است که کسی مال دیگری را تلف کند. چون در فقه، مسئولیت‌های قراردادی و غیرقراردادی یکسان مورد بحث قرار گرفته است و تفکیکی که امروزه بین این دو مسئولیت مشهود است، در فقه لحاظ نشده است، نهایتاً می‌توان آثار مسئولیت قهری را شامل مسئولیت قراردادی دانست. در مواردی که مالی تلف گردد، متلف ضامن مثل است، اگر مال مثلی باشد، و ضامن قیمت است، در صورتی که مال قیمی باشد. این امر مورد اتفاق فقهاست؛ لیکن در مورد اینکه مثل موجود باشد، ولی به علت کمیابی بسیار گران باشد یا در شهر دیگری امکان تهیه آن با هزینه بسیار گزاف وجود داشته باشد، اختلاف وجود دارد. به عبارت روشن‌تر، امکان ایفای تعهد یا ادای دین عملاً مقدور است، لیکن این ادا توأم با مشقت و سختی فراوان و تحمل هزینه زیاد است.

طاعت فرسا می‌سازد، بدون اینکه امکان اجرای آن را به‌طور کلی از بین ببرد.

قانون‌گذار در مواردی خاص، تغییر اوضاع و احوال را مدنظر قرار داده و گاهی برحسب تغییر شرایط اقتصادی، احکامی را در مورد قراردادها وضع نموده است. طبق ماده ۶۵۲ قانون مدنی، اگر مقترض نتواند قرض خود را در موعد مقرر پرداخت نماید، دادگاه می‌تواند مطابق اوضاع و احوال به وی مهلت داده یا دین را تقسیط نماید. ماده ۲۷۷ قانون مدنی در این باره می‌گوید: «متعهد نمی‌تواند متعهده را به قبول قسمتی از موضوع تعهد مجبور نماید، ولی محکمه می‌تواند نظر به وضعیت مدیون، مهلت عادلانه یا قرار اقساط دهد.»

قانون‌گذار پس از پیروزی انقلاب اسلامی، به‌موجب ماده واحده تقلیل اجاره‌بهای واحدهای مسکونی مصوب ۱۱۵/۸/۷ شورای انقلاب، اجاره‌بهای تمام محل‌های مسکونی را به میزان ۲۱ درصد تقلیل داده است؛ کما اینکه قانون موجر و مستأجر مصوب ۱۱۵۶ نیز به‌موجب ماده ۲، به مالک حق تقاضای تعدیل اجاره‌بها داده است.

قانون کار به‌موجب ماده ۱۲۲ نیز به دولت این حق را داده است که پیمان‌های دسته‌جمعی کار را در شرایط استثنایی که وزارت کار و امور اجتماعی تشخیص دهد، تعدیل نماید. ماده ۱۱۱۱ قانون مدنی به زن اجازه طلاق می‌دهد، در صورتی که ثابت نماید ادامه زندگی موجب عسر و حرج وی می‌گردد، و مدیون، به استناد قانون نحوه و اصول محکومیت‌های مالی، می‌تواند تقاضای امهال یا تقسیط دین نماید.

هرچند قانون‌گذار در موارد فوق و مواد عدیده دیگر، با دخالت خود موجب کاهش یا تقلیل تعهد متعهده شده است که اوضاع و احوال او را در شرایط حاد قرار داده است، مع الوصف باید گفت که این موارد به حالت‌های منصوص محدود می‌گردد و نمی‌توان ادعا کرد که قانون‌گذار یک قاعده کلی و عام‌الشمول را

بنابراین، در صورت تغییر این اوضاع و احوال و وقوع حوادث غیرقابل پیش‌بینی و به‌هم خوردن توازن اقتصادی دو طرف قرارداد، متضرر حق فسخ یا گرفتن غرامت یا تعدیل خواهد داشت. اما این حق را ناشی از شرط ارتکازی ثابت ماندن اوضاع و احوال زمان قرارداد یا غبن مبتنی بر قاعده لاضرر می‌داند.

حقوق ایران

در حقوق ایران، اصل بر لزوم قراردادهاست و طرفین ملزم به ایفای تعهدات قراردادی خود هستند، مگر اینکه به‌موجب یکی از اختیارات، قدرت فسخ قرارداد را داشته باشند. در این حقوق، نظریه تغییر اوضاع و احوال به‌عنوان یک قاعده عام و کلی مطرح نشده است. بنابراین، اگر شرایط و اوضاع و احوال زمان انعقاد قرارداد در مرحله اجرا تغییر یابد، به‌نحوی که اجرای قرارداد مستلزم تحمل مشقت و هزینه گزاف برای متعهد باشد، با توجه به اصل لزوم، متعهد نمی‌تواند به این علت از مسئولیت معاف گردد یا تعهدات خود را کاهش دهد.

قانون‌گذار در مواد ۲۲۷ و ۲۲۹ قانون مدنی متعرض تغییر اوضاع و احوالی است که موجب معافیت از مسئولیت متعهد می‌گردد. در ماده ۲۲۷ آمده است: «متخلف از انجام تعهد وقتی محکوم به تأدیه خسارت می‌شود که نتواند ثابت کند عدم انجام تعهد به‌واسطه علت خارجی بوده است که نمی‌تواند به او مربوط باشد.» ماده ۲۲۹ می‌گوید: «اگر متعهد به‌واسطه حادثه‌ای که دفع آن خارج از حیطه اقتدار اوست، نتواند از عهده تعهد خود برآید، محکوم به تأدیه خسارت نخواهد بود.» با دقت در مفاد این دو ماده آشکار می‌گردد که منظور قانون‌گذار از تغییر اوضاع و احوال و حوادث غیرقابل پیش‌بینی، آن حوادث و تغییراتی است که به‌طور کلی امکان اجرای قرارداد را از بین می‌برند و به همین علت، این دو ماده را ناظر به فورس‌ماژور می‌دانند که در آن امکان اجرای قرارداد وجود ندارد؛ درحالی که نظریه تغییر اوضاع و احوال ناظر به حوادث و تغییراتی است که امکان اجرای قرارداد را فقط سخت و

نظام‌های قانون‌گذاری کشورهای مختلف شده و در حقوق بین‌الملل عمومی و خصوصی، کنوانسیون‌های بین‌المللی، داوری بین‌المللی و رویه قضایی تدوین شده و جایگاه ویژه‌ای یافته است. فقه اسلامی و حقوق ایران متعرض این موضوع نشده‌اند؛ لیکن در دهه‌های اخیر، بعضی از فقها و حقوقدانان برجسته به بررسی جایگاه این نظریه در فقه و حقوق ایران پرداخته و هریک به‌نحوی در جهت یافتن مبانی برای آن برآمده‌اند. از مهم‌ترین این مبانی می‌توان قاعده لاضرر، قاعده نفی عسر و حرج و نظریه شرط ضمنی را نام برد.

از مجموعه این مبانی، می‌توان عسر و حرج را مهم‌ترین مبانی توجیهی دانست و نظریه شرط ضمنی را بر مبانی شرط بنایی و ارتكازی، به فرض احراز و اثبات، در فقه و حقوق ایران مورد پذیرش قرار داد؛ ضمن اینکه در این زمینه نمی‌توان قاعده لاضرر را از نظر دور داشت. به لحاظ سکوت قانون‌گذاری در مورد قراردادهایی که تحت تأثیر اوضاع و احوال قرار گرفته و وضعیت مشقت‌باری برای متعهد به وجود می‌آورند، پیشنهاد می‌گردد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The rapid development of industry, technology, transportation, and communications has substantially transformed the structure of economic and legal relations in contemporary societies. National borders no longer prevent individuals, corporations, and governments from entering into complex and long-term transactions whose performance may continue for several years. During the lifetime of such continuing contracts, political crises, economic recessions, inflation, diplomatic

در مورد قراردادهایی که اوضاع و احوال حاکم بر زمان انعقاد آن‌ها تغییر یافته و موجب تحمیل سختی و هزینه‌های گزاف بر متعهد می‌گردد، وضع کرده است؛ بلکه صرفاً در همان حالت‌های منصوص، لزوم را به جواز تبدیل کرده است. اینک، با سکوت قانون‌گذار کشورمان پیرامون قراردادهایی که مشمول نظریه تغییر اوضاع و احوال می‌گردد، آیا می‌توان از مجموعه قوانین پراکنده‌ای که در نظام قانون‌گذاری وارد شده است، با توجه به اصول و مبانی نظام حقوقی کشورمان، درصدد یافتن راه‌حلی بود؟

استادان حقوق به این پرسش پاسخ مثبت داده‌اند و می‌گویند با توجه به قاعده نفی عسر و حرج، که از قواعد مهم فقهی است، می‌توان در این‌گونه موارد برای متعهد حق فسخ قائل شد؛ زیرا لزوم حکم حرجی و مشقت‌بار برداشته می‌شود. (Safaei, 2003)

استادی دیگر در همین رابطه عقیده دارد: وقتی قانون‌گذار در مورد طلاق و تخلیه عین مستأجره، عسر و حرج را صراحتاً پذیرفته است، موردی ندارد که آن را در بقیه موارد منتفی بدانیم. (Hosseiniabadi, 1997)

نتیجه‌گیری

نظریه تغییر اوضاع و احوال، همان‌گونه که بیان گردید، در نظام‌های مختلف حقوقی جهان، هم در حقوق خصوصی و هم در حقوق بین‌المللی، قدمتی چندهزارساله دارد. امروزه این نظریه وارد disputes, shortages of raw materials, wars, natural disasters, and fundamental changes in social conditions may alter the circumstances prevailing at the time of formation. Although performance may remain technically possible, it may become excessively burdensome, economically ruinous, or extraordinarily difficult for one party. This situation creates a fundamental conflict between the binding force of contracts and the requirements of contractual justice. The present study addresses the central question of whether the stability of Islamic legal rulings can be

reconciled with social transformation and whether Islamic jurisprudence and Iranian law provide an adequate basis for responding to unforeseen changes of circumstances. The analysis proceeds from the proposition that Islamic jurisprudence is not a closed collection of inflexible rules but a comprehensive normative system whose universality depends upon the continuing operation of reason, public interest, justice, rational convention, and juristic reasoning. Islamic law seeks to regulate individual, social, economic, political, and governmental dimensions of human life, and its effectiveness therefore depends upon the ability of jurists to understand changing factual circumstances and apply stable legal principles to newly emerging cases. The importance attributed to jurisprudential learning in the Islamic tradition demonstrates that legal understanding is regarded as an essential means of preserving the normative vitality of religion and protecting society from disorder and injustice (Al-Kulayni, 1921).

The theoretical foundation of transformation in Islamic jurisprudence is based on the distinction between the permanence of authoritative legal sources and the variability of their factual subjects, social applications, and practical consequences. The Qur'an, the Prophetic tradition, and the accepted principles of legal inference remain stable, but the characteristics of transactions, institutions, technologies, commercial practices, and social relations continuously change. Consequently, the jurist must not merely repeat historical rulings without examining whether the factual subject to which a former ruling applied has retained its defining attributes. Dynamic jurisprudence does not mean abandoning traditional sources, replacing revelation with personal opinion, or legitimizing analogy, unrestricted preference, and speculative interests as independent sources of law. Rather, it means applying disciplined *ijtihad* to valid sources

after carefully examining the temporal and spatial conditions of the evidence, the purposes of legal rules, the internal and external characteristics of the subject, and the consequences of applying a ruling in contemporary society. In this sense, positive traditional jurisprudence and positive dynamic jurisprudence are not contradictory approaches; they are two aspects of the same juristic process. Tradition preserves the authenticity of the sources and the methodological rules of inference, whereas dynamism ensures that those sources remain capable of addressing new realities. The rational principles developed within Islamic legal theory, particularly the distinction between literal impossibility and customary hardship, allow the jurist to consider whether the enforcement of a contractual obligation remains reasonable under radically altered circumstances. Classical juristic discussions of contractual performance, liability, substitution, and the recovery of equivalent property indicate that customary reason and prevailing social judgment may influence the determination of whether performance is genuinely possible and legally required (Ansari, 1997; Gorji, 1986).

This study employs a descriptive-analytical and doctrinal method to examine the foundations, scope, and legal consequences of changed circumstances in Islamic jurisprudence and Iranian law. The inquiry first clarifies the meanings and historical functions of *fiqh*, *ijtihad*, traditional jurisprudence, dynamic jurisprudence, and the Akhbari and Usuli methods of legal inference. It then considers the jurisprudential treatment of excuses that prevent or severely obstruct performance, particularly in continuing contracts such as leases and obligations involving the delivery of fungible property. Finally, it evaluates the relevant provisions of Iranian civil legislation and the principal legal theories proposed by Iranian

scholars. The distinction between the Akhbari and Usuli approaches is particularly important because an exclusively literal reading of transmitted texts may leave many contemporary transactions and social problems without an adequate legal response. By contrast, the Usuli method permits the derivation of specific rulings from general principles and authorizes the application of established norms to new factual instances. This method assumes that unlimited social events may be governed through a limited number of general principles, provided that qualified jurists accurately identify the relevant subject and properly understand the effective legal criterion. Juristic examples concerning monopoly, revival of uncultivated land, modern forms of transactions, military preparedness, and new methods of communication demonstrate that the legal significance of an act cannot always be determined solely by the historical form mentioned in a text. Instead, attention must be given to the purpose, harm, public interest, and operative rationale underlying the ruling. The doctrinal approach adopted in this study therefore treats *ijtihad* as an instrument rather than an independent goal: it is the mechanism through which stable legal principles are connected to changing human circumstances and through which Islamic jurisprudence avoids stagnation, isolation, and practical ineffectiveness (Hakim, 1887; Mousavi Bojnourdi, 1886; Najafi, 1988).

The findings indicate that classical Islamic jurisprudence did not formulate a single comprehensive doctrine identical to the modern Western theory of changed circumstances or hardship. Nevertheless, this absence does not mean that Islamic law disregards unforeseen events or insists upon literal performance regardless of its consequences. Islamic jurisprudence traditionally addressed legal problems individually and developed equitable solutions

through doctrines relating to impossibility, excuse, termination, rescission, loss of the subject matter, inability to benefit from leased property, and customary impossibility. For example, jurists recognized that the destruction of leased property, the impossibility of benefiting from it, the death of a wet nurse or child, the drying of milk, the illness of a carrier, severe weather, scarcity, and other external obstacles could lead to nullity or dissolution of a contract (Hakim, 1887; Mousavi Bojnourdi, 1886; Najafi, 1988). More importantly, certain juristic discussions extend beyond absolute physical impossibility. In obligations involving fungible property, performance may remain theoretically possible, while obtaining the required equivalent may demand an excessive and abnormal expenditure. Classical jurists distinguished between an ordinary market increase, which the obligor might have to bear, and an exceptional increase caused by extreme scarcity or the monopolistic demand of a particular seller. In the latter case, requiring the obligor to purchase the substitute at an exorbitant price may be regarded as contrary to customary reason and the rule prohibiting excessive harm. Similarly, discussions concerning a seller's inability to deliver goods under a forward sale show that "inability" may refer to customary rather than purely rational impossibility. These principles support the conclusion that Islamic jurisprudence possesses functional equivalents capable of addressing hardship, even though they were not historically organized under a unified theory. The most relevant foundations include the prohibition of harm, the negation of intolerable hardship, implied conditions, customary expectations, and the preservation of contractual equilibrium. Accordingly, when unforeseen circumstances fundamentally disrupt the economic balance of a contract, Islamic jurisprudence may justify rescission, compensation, or judicial adjustment,

depending on the nature of the obligation and the extent of the hardship (Al-Farazi, 1992; Al-Sanhuri, 1883; Ansari, 1997; Gorji, 1986).

The analysis of Iranian law reveals a more restrictive formal framework. The general principle is the binding force of contracts, and parties must perform their obligations unless a legally recognized ground of termination or exemption applies. Articles 227 and 229 of the Iranian Civil Code address external events that prevent performance and exempt the obligor from damages when non-performance results from a cause beyond the obligor's control. These provisions primarily concern force majeure and situations in which performance has become impossible, rather than circumstances in which performance remains possible but has become exceptionally onerous. Iranian legislation has nevertheless recognized changes of circumstances in several specific contexts. Courts may grant additional time or permit payment by installments where the debtor cannot perform at the agreed time; rent legislation has authorized reductions or adjustments under particular economic conditions; labour rules have allowed governmental modification of collective agreements in exceptional situations; and family law recognizes intolerable hardship as a basis for judicial intervention. These scattered provisions demonstrate legislative awareness that strict enforcement may become unjust when circumstances fundamentally change. However, they do not establish a general and universally applicable hardship doctrine. Iranian scholars have therefore attempted to derive a broader solution from the principles of Islamic jurisprudence and the internal logic of the legal system. The rule negating intolerable hardship provides a particularly strong foundation because it permits the removal of a binding legal consequence when enforcement would impose extraordinary and unbearable difficulty on the obligated party

(Safaei, 2003). The recognition of hardship in areas such as divorce and tenancy also supports the argument that there is no persuasive reason to exclude its application from other contractual relationships when equivalent conditions are present (Hosseiniabadi, 1997). Alongside this principle, the rule prohibiting harm and the theory of implied conditions may support relief where the parties entered into the contract on the tacit assumption that fundamental circumstances would remain substantially stable. Nevertheless, the application of these principles requires careful judicial assessment to prevent ordinary commercial risk, foreseeable inflation, or simple loss of profitability from being incorrectly treated as legally intolerable hardship.

In conclusion, the relationship between permanence and transformation in Islamic jurisprudence should not be understood as an opposition between immutable religious law and changing social reality. The stability of authoritative sources can coexist with flexibility in identifying legal subjects, evaluating factual circumstances, and determining the consequences of enforcement. Islamic jurisprudence contains several doctrinal mechanisms that can respond to unforeseen and exceptionally burdensome changes, even though it has not historically organized them into a single general theory. Among these mechanisms, the negation of intolerable hardship provides the most persuasive justificatory basis, while implied contractual conditions and the prohibition of harm offer complementary support. Iranian law currently recognizes changed circumstances only through limited statutory provisions and does not provide a comprehensive rule for all contracts affected by extraordinary hardship. This legislative silence may produce inconsistent judicial outcomes and leave parties without an adequate remedy when performance remains

possible but becomes economically destructive or severely oppressive. A coherent legal approach should distinguish ordinary contractual risk from exceptional and unforeseeable disruption, require a fundamental alteration of contractual equilibrium, and authorize proportionate remedies such as renegotiation, judicial adjustment, temporary suspension, compensation, or termination. The most appropriate reform would be the adoption of a general statutory rule that integrates the principles of Islamic jurisprudence with contemporary contractual practice, protects the binding force of agreements, and simultaneously prevents the enforcement of obligations in circumstances that clearly violate justice, fairness, and reasonable commercial expectations.

References

- Ahmadi Mianji, A. (1955). *Makatib al-Rasul*.
 Al-Ahsa'i, I. A. J. (1796). *Awali al-La'ali*. Sayyid al-Shuhada.
 Al-Farazi, H. a.-R. (1992). *The Effect of Exceptional Circumstances on Contractual Obligations*.
 Al-Kulayni, M. i. Y. q. (1921). *Usul al-Kafi* (2nd ed., Vol. 5). Eslamieh Publications.
 Al-Sanhuri, A. a.-R. (1883). *Masadir al-Haqq fi al-Fiqh al-Islami* (Vol. 5-6). Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
 Ansari, S. M. (1997). *Al-Makasib* (4th ed., Vol. 1). Dehghani (Esmaeilian) Publications.
 Gorji, A. (1986). *Collected Articles* (1st ed.). Ministry of Islamic Guidance Publications.
 Hakim, S. M. (1887). *Mustamsak al-Urwah al-Wuthqa* (Vol. 12).
 Hosseinabadi, A. (1997). Economic Equilibrium in Contracts. *Journal of Legal Research*.
 Mirza-ye, Q. (1880). *Jami al-Shatat* (Vol. 1).
 Mousavi Bojnourdi, H. (1886). *Muntaha al-Usul* (Vol. 2). Ahl al-Bayt Library.
 Najafi, H. (1988). *Jawahir al-Kalam* (Vol. 11). Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
 Safaei, S. H. (2003). *Civil Law: General Rules of Contracts* (1st ed., Vol. 2). University of Tehran Press.