

در باب تعیین اوقات شرعی و کیفیت روزه‌داری در روزهای بلند (۲)

۱۴ مرداد ۱۳۹۲

ابوالقاسم فنایی: در بخش نخست این سلسله مقالات مناطق جغرافیایی را به سه منطقه‌ی (الف)، (ب) و (ج) تقسیم کردیم. منطقه‌ی (الف) دو ویژگی داشت: اول این‌که خورشید در آن طلوع و غروب می‌کرد و دوم این‌که اختلاف طول روز با طول شب در این منطقه از نظر عرف فاقد اهمیت و قابل اغماض بود. منطقه‌ی (ب) نیز دو ویژگی...



ابوالقاسم فنایی: در بخش نخست این سلسله مقالات مناطق جغرافیایی را به سه منطقه‌ی (الف)، (ب) و (ج) تقسیم کردیم. منطقه‌ی (الف) دو ویژگی داشت: اول این‌که خورشید در آن طلوع و غروب می‌کرد و دوم این‌که اختلاف طول روز با طول شب در این منطقه از نظر عرف فاقد اهمیت و قابل اغماض بود. منطقه‌ی (ب) نیز دو ویژگی داشت: نخست این‌که خورشید در آن طلوع و غروب می‌کرد و دوم این‌که اختلاف طول روز با طول شب در این منطقه از نظر عرف قابل اغماض نبود. و منطقه‌ی (ج) نیز یک ویژگی داشت و آن این بود که در این منطقه خورشید طلوع و غروب نمی‌کرد.

۱. طرح مسئله

در بخش نخست این سلسله مقالات مناطق جغرافیایی را به سه منطقه‌ی (الف)، (ب) و (ج) تقسیم کردیم. منطقه‌ی (الف) دو ویژگی داشت: اول این‌که خورشید در آن طلوع و غروب می‌کرد و دوم این‌که اختلاف طول روز با طول شب در این منطقه از نظر عرف فاقد اهمیت و قابل اغماض بود. منطقه‌ی (ب) نیز دو ویژگی داشت: نخست این‌که خورشید در آن طلوع و غروب می‌کرد و دوم این‌که اختلاف طول روز با طول شب در این منطقه از نظر عرف قابل اغماض نبود. و منطقه‌ی (ج) نیز یک ویژگی داشت و آن این بود که در این منطقه خورشید طلوع و غروب نمی‌کرد.

این تقسیم‌بندی صرفاً کاربرد شرعی دارد، یعنی اهمیت آن صرفاً به خاطر نقشی است که تفاوت این سه منطقه ممکن است در تعیین اوقات شرعی نماز و روزه و فهم آیات و روایات مربوط به این دو وظیفه بازی کند. طبیعتاً مناطق جغرافیایی را بر اساس معیارهای گوناگون و برای اهداف گوناگون به دسته‌های گوناگونی می‌توان تقسیم کرد، اما به گمان ما تقسیم‌بندی «شرعاً مربوط» همین تقسیم‌بندی است.

۲. تعیین اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج)

ما بحث خود را از منطقه‌ی (ج) شروع کردیم، زیرا معیارهایی که در قرآن و روایات برای تعیین اوقات شرعی ذکر شده شامل این منطقه نمی‌شود. این معیارها عبارتند از طلوع فجر، طلوع خورشید، زوال خورشید و غروب خورشید، و از این چهار پدیده‌ی طبیعی تنها زوال خورشید در بعضی از قسمت‌های منطقه‌ی (ج) رخ می‌دهد و قابل روئیت با چشم غیر مسلح یا اندازه‌گیری با ابزارهای ساده یا علمی است.

چنان‌که می‌دانیم، نمازهای روزانه و روزه در شریعت اسلام مقید به زمان‌اند، بدین معنا که نمازهای روزانه باید در اوقات خاصی از روز خوانده شوند و روزه نیز از زمان خاصی شروع شود و تا زمان خاصی ادامه یابد. مثلاً وقت نماز صبح از طلوع فجر تا طلوع خورشید است. روزه نیز از طلوع فجر آغاز می‌شود و تا مغرب ادامه پیدا می‌کند. اما هیچ‌یک از این معیارهای طبیعی در دسترس کسانی که در منطقه‌ی (ج) زندگی می‌کنند نیست.

در این‌جا به حصر منطقی سه راه پیش‌اروی فقیهان قرار دارد. اول این‌که بگویند: «مسلمانانی که در منطقه‌ی (ج) زندگی می‌کنند موظفند از این منطقه هجرت کنند و به منطقه‌ی (الف) یا (ب) بروند که این معیارهای طبیعی در آن‌جا در دسترس هست تا بتوانند وظایف دینی خود را در اوقات تعیین شده به جا آورند». دوم این‌که بگویند: «وجوب نمازهای روزانه و روزه ماه رمضان، مختص مسلمانان ساکن منطقه‌ی (الف) و منطقه‌ی (ب) است، و شامل مسلمانان ساکن منطقه‌ی (ج) نمی‌شود»، و سوم این‌که بگویند: «نمازهای روزانه و روزه ماه رمضان بر این مسلمانان نیز واجب است، اما اینان اوقات شرعی خود را بر اساس معیار دیگری باید تعیین کنند»؛ معیاری که صراحتاً در قرآن و روایات ذکری از آن به میان نیامده است.

۳. نقد فتوهای رایج در مورد تعیین اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج)

هر یک از این سه قول اشکالات خاص خود را دارد. اشکال قول اول این است که با این قاعده‌ی مسلم عقلی/منطقی نمی‌سازد که مکلف نسبت به شرایط وجوب یک وظیفه هیچ مسئولیتی ندارد. اگر وظیفه‌ای مشروط به شرایطی بود، آن وظیفه وقتی روی دوش مکلف قرار خواهد گرفت که آن شرایط حاصل شود، و مکلف وظیفه ندارد که آن شرایط را ایجاد کند تا مشمول خطاب آن وظیفه واقع شود. قول دوم با اهمیت فوق العاده‌ی نمازهای روزانه و روزه ماه رمضان ناسازگار است. اما اشکال قول سوم این است که در چارچوب فقه سنتی شیعه و بر مبنای روش استنباط رایج در این فقه نمی‌توان چنین قولی را توجیه کرد. زیرا این روش استنباط به هیچ وجه به فقیهان اجازه نمی‌دهد از معیارهای مذکور در قرآن و سنت برای تعیین اوقات شرعی عدول کنند یا فراتر بروند.

برای فراتر رفتن از این معیارها ما ناگزیریم در روش استنباط کنونی تجدیدنظر کنیم. در واقع فقیهانی که قائل به قول سوم هستند، ناگزیرند نخست از برخی از پیش‌فرض‌های مورد قبول و مورد ادعای خود در اصول فقه و فلسفه فقه دست بردارند تا بتوانند چنین قولی را از نظر فقهی توجیه کنند. علم فقه علم بدیهیات نیست. در واقع اگر احکام شرعی از بدیهیات باشد، مسلمانان نیازی به علم فقه و تقلید از مجتهد نخواهند داشت. علم فقه یک علم نظری است، بدین معنا که قضایا و گزاره‌هایی که در این رشته‌ی علمی مورد بحث و تحقیق قرار می‌گیرد، بدیهی نیستند، بلکه نظری‌اند و برای توجیه آن‌ها باید استدلال کرد، و استدلال فقهی، مانند هر استدلال دیگری، مبتنی بر مجموعه‌ای از مقدمات و پیش‌فرض‌های صوری و محتوایی است.

مثلاً می‌توان گفت که اصل وجوب نماز و روزه و حج، و این‌که فی‌الجمله در شریعت اسلام چنین وظایفی وجود داشته، «بدیهی» است، اما این‌که، به عنوان مثال، آیا مسلمانان ساکن منطقه‌ی (ج) نیز مشمول این وظایف‌اند یا نه و این‌که اوقات شرعی‌ای که این وظایف باید در محدوده‌ی آن‌ها انجام شوند کدام است و با چه معیاری باید آن‌ها را کشف یا اندازه‌گیری کرد، مسائلی نظری/مبتنی بر استدلال‌اند.

۴. سرشت استدلال فقهی و روش نقد آن

بنابراین، در پس پشت هر فتوای فقهی یک یا چند استدلال نهفته است و لذا از طریق نقد آن استدلال/استدلال‌ها می‌توان نادرستی آن فتوا را نشان داد. و این کاری است که فقیهان در مقام نقد یکدیگر بدان می‌پردازند؛ البته نقد فتوا از طریق نقد استدلالی که آن فتوا بر آن مبتنی است غیر از نقد فتوا از طریق نقد/تخریب شخصیت مفتی است. [۱] سرّ اختلاف فقیهان در فتوا نیز به همین جا برمی‌گردد. فقهی ممکن است روایتی را ضعیف بداند و رد کند. فقیه دیگری ممکن است آن روایت را معتبر بداند. همچنین فقهی ممکن است آیه یا روایتی را به گونه‌ای تفسیر کند و فقهی دیگر همان آیه یا روایت را به گونه‌ای دیگر.

اگر دو فقیه پیش‌فرض‌های مشترکی داشته باشند و در سایه‌ی «پارادایم» [۲] واحدی اجتهاد کنند، مثلاً هر دو خبر واحد ثقه را حجت بدانند، فقط در چارچوب آن پیش‌فرض‌ها خواهند توانست فتوای یکدیگر را نقد کنند، و نوعاً چنین است. اما نقد فتوا از طریق نقد پارادایمی که آن فتوا محصول آن است نیز ممکن است. و اگر این پارادایم، که خود مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌هاست، عقلی یا عقلایی یا عرفی باشد، غیر فقیهان نیز حق خواهند داشت از طریق نقد آن پارادایم در فتوای فقیهان، که محصول آن پارادایم است، مناقشه کنند.

مثلاً اگر فقهی در تشخیص شرایط عرفی لازم برای صحت قراردادهای تجاری خطا کند و بر اساس این تشخیص نادرست فتوایی صادر کند، یک اقتصاددان حق خواهد داشت در درک و تلقی آن فقیه از آن شرایط عرفی مناقشه کند و از این طریق فتوای آن فقیه را زیر سؤال ببرد. نقد یک فتوای فقهی، خصوصاً اگر مستدل باشد، متضمن نقد حکم شرعی، که آن فتوا بیانگر آن است، نیست. یا اگر یک معرفت‌شناس به این نتیجه برسد که شرایطی که فقیهان در اصول فقه برای اعتبار «دانش از راه گواهی» [۳] ذکر می‌کنند با عادت، سنت یا قرارداد اجتماعی خردمندان در این مورد تفاوت دارد و فقیهان در فهم «سیره‌ی عُقلاً» در این مورد خطا کرده‌اند، حق خواهد داشت که اعتبار نتایج فقهی مبتنی بر این پیش‌فرض نادرست معرفت‌شناسانه را زیر سؤال ببرد. به همین ترتیب، اگر یک فیلسوف اخلاق توانست نشان دهد که «اخلاق مقدم بر دین است»، و «فقه جایگزین اخلاق نیست»، بلکه اعتبار برداشت‌های فقهی از متون دینی در گرو سازگاری این برداشت‌ها با ارزش‌های اخلاقی فرادینی است، حق خواهد داشت که فتوای فقهی خاصی را که با این ارزش‌ها ناسازگار است نقد کند.

۵. منابع تغذیه‌ی فقه

مواد خام/مقدمات استدلال‌های فقهی از دو منبع عمده تأمین می‌شود: یکی متون دینی (= قرآن و سنت) و دیگری منابع فرادینی، مثل عقل، عرف و تجربه‌ی بشری. هر استدلال فقهی مبتنی بر شمار معتناهایی از پیش‌فرض‌هاست. طبیعتاً اعتبار نتیجه‌ی هر استدلالی در گرو اعتبار مقدمات و پیش‌فرض‌های آن استدلال است. این پیش‌فرض‌ها به دو دسته (۱) پیش‌فرض‌های «روش‌شناسانه» [۴] و (۲) پیش‌فرض‌های «محتوایی» [۵] تقسیم می‌شوند. هر فقهی ناگزیر است این پیش‌فرض‌ها را از بیرون فقه وام بگیرد و در فقه مصرف کند.

این پیش‌فرض‌ها تقدس ندارند، بلکه در معرض نقد و حک و اصلاح قرار دارند و ممکن است فقهی در فهم آن‌ها خطا کند. علم اصول فقه صرفاً به بررسی پاره‌ای از این پیش‌فرض‌ها می‌پردازد. اگر این

پیش‌فرض‌ها عقلی یا عرفی باشد معنایش این است که همه‌ی عقلای عالم حق و صلاحیت اظهارنظر در مورد آن‌ها را خواهند داشت. فقیهان معمولاً در رابطه با مقلدان به مقدمات و پیش‌فرض‌های فتوای خود اشاره نمی‌کنند، بلکه صرفاً نتیجه‌ی اجتهاد خود بر اساس آن پیش‌فرض‌ها را در قالب فتوا به پیروان خود ابلاغ می‌کنند. حتی در کتاب‌های فقه استدلالی که در آن به ذکر مبانی هر فتوا پرداخته می‌شود، صرفاً به برخی از این پیش‌فرض‌ها اشارت می‌رود. این البته امری طبیعی است. متأسفانه در فرهنگ اسلامی ما رشته‌ای به نام فلسفه فقه، که در آن به پیش‌فرض‌های مورد استفاده‌ی فقیهان در استدلال‌های فقهی پرداخته شود، نداریم، هرچند برخی از این پیش‌فرض‌ها در علم اصول فقه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند.

۶. لزوم تجدیدنظر در پارادایم اجتهاد و شرایط آن

اصل محافظه‌کاری در معرفت‌شناسی اقتضا می‌کند که فقیهان تا وقتی که «پارادایم» موجود قادر به حل مسائل جدید هست در چارچوب همان پارادایم اجتهاد کنند. اما اگر فقیهی با مسئله‌ی جدیدی مواجه شود که نتواند در سایه‌ی پارادایم موجود پاسخ رضایت‌بخشی برای آن پیدا کند، ناگزیر است به «شیفت پارادایمی» [۶] دست بزند یعنی در آن چارچوب تجدیدنظر کند، و پیش‌فرض‌های کلان خود را به گونه‌ای اصلاح کند که بتواند به مسئله یا مسائل مورد بحث پاسخی درخور بدهد.

البته به این نکته نیز باید توجه کنیم که هر پاسخی پاسخ نیست. گاهی اوقات پارادایم موجود قادر هست به مسئله‌ای جدید پاسخ بدهد، اما آن پاسخ شایسته نیست، بلکه شبه پاسخ است. مثلاً این‌که گفته شود افرادی که در مناطقی زندگی می‌کنند که طول روز در آن‌ها ۲۳ ساعت است موظفند کل ۲۳ ساعت را روزه بگیرند و اگر این کار فوق طاققت آنان است وجوب روزه از باب عسر و حرج از دوش آنان برداشته می‌شود، یا این‌که گفته شود این افراد می‌توانند به سفر بروند و روزه‌ی خود را در زمستان قضا کنند، شبه پاسخی است که با پارادایم فقهی موجود سازگار است، اما پاسخ یا پاسخ شایسته نیست.

رامحل دوم، شبیه این است که به مکلفان توصیه کنیم که عمداً خود را مریض کنند تا وظیفه‌ی روزه از دوش آنان برداشته شود. «اگر دو راه برای فرار از روزه وجود دارد، چرا یک راه آن توصیه می‌شود؟». و اگر منظور از بیمار در آیه‌ی مربوط به روزه کسی است که تصادفاً بیمار شده، نه کسی که خود را عمداً بیمار کرده که روزه نگیرد، چرا در مورد مسافر نگوییم که منظور از مسافر نیز کسی است که تصادفاً و از باب ضرورت شغلی یا غیره در ماه رمضان در حال سفر است، نه کسی که عمداً به مسافرت می‌رود برای این‌که از روزه گرفتن فرار کند؟ رامحل اول نیز شبه پاسخ است، نه پاسخ شایسته و معقول، برای این‌که معنا ندارد که شارعی که حکیم است به حکم اولی وظیفه‌ای را بر دوش گروهی از افراد بگذارد و سپس به خاطر عسر و حرج به حکم ثانوی آن وظیفه را از دوش اکثر آنان بردارد.

بنابراین، صرف امکان عقلی پاسخ‌گویی به یک پرسش، اصرار بر حفظ پارادایم موجود و مقاومت در برابر تجدیدنظر در آن را توجیه نمی‌کند. هر پاسخی به یک پرسش فقهی باید با اوصاف خداوند، از جمله حکمت، عدالت و رحمت، و نیز با وسع عقلانی، روانی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و بدنی عموم یا اکثریت مکلفان سازگار باشد. بر این اساس می‌توان گفت که مواردی که تجدیدنظر در پارادایم موجود فقهی را ضروری می‌سازد به مسائلی منحصر نمی‌شود که پارادایم موجود هیچ پاسخی برای آن‌ها ندارد، بلکه شامل مسائلی که این پارادایم به آن‌ها پاسخ می‌دهد، اما آن پاسخ شایسته و معقول نیست نیز می‌شود.

۷. تعیین اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) در گرو تجدیدنظر در پارادایم اجتهاد است

به گمان نگارنده یکی از این مسائل که فقیهان را ناگزیر می‌کند در پارادایم موجود تجدیدنظر کنند همین مسئله‌ی تعیین اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) است. [۷] این مسئله از دو جهت بصیرت‌افزاست: اول این‌که نشان می‌دهد که پارادایم موجود ظرفیت لازم برای پاسخ‌گویی به این مسئله را ندارد و نیازمند بازنگری است، و دوم این‌که، برخلاف ادعای برخی از فقیهان و نواندیشان دینی، نشان می‌دهد که مشکلاتی که در چارچوب پارادایم موجود در فقه سنتی نمی‌توان برای آن‌ها پاسخ رضایت‌بخشی پیدا کرد مختص باب معاملات (= روابط اجتماعی/ دنیوی به معنای عام کلمه) نیست، بلکه در باب عبادات نیز ما با مشکلات مشابهی روبرو هستیم.

روشن است که سازواری منطقی اقتضا می‌کند که اگر فقهی در پارادایم اجتهاد خود تجدیدنظر کرد، به لوازم و پیامدهای این تجدیدنظر در مورد مسائل دیگر فقهی نیز ملتزم باشد. مثلاً اگر فقهی ناگزیر شود برای حل مسئله‌ی مورد بحث، یعنی تعیین اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج)، حجیت دلایل ظنی عقلی و تجربی را به رسمیت بشناسد، ناگزیر است حجیت این دلایل را در مسئله‌ی تعیین اوقات شرعی در منطقه‌ی (الف) و (ب) نیز به رسمیت بشناسد. یا اگر فقهی ناگزیر شد برای حل یک مسئله‌ی خاص ضرورت تقسیم محتوای شریعت به ذاتی و عرضی و به تبع آن ضرورت ترجمه/ تفسیر فرهنگی متون دینی را به رسمیت بشناسد، نمی‌تواند تفکیک ذاتی و عرضی در جاهای دیگر و جواز یا مشروعیت ترجمه/ تفسیر فرهنگی در موارد دیگر را انکار کند. به همین ترتیب اگر فقهی در موردی خاص به تجربه‌ی فقهی (= شَمّ فقهی/ ذوق فقهی) برای حل مسئله‌ای تمسک کند، نمی‌تواند اعتبار این تجربه در موارد دیگر را زیر سؤال ببرد و انکار کند.

۸. برخی از مؤلفه‌های پارادایم جدید و نقد پارادایم سنتی

ما بحث خود را از تعیین اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) آغاز کردیم و نشان دادیم که در چارچوب پارادایم رایج در فقه، فتواهای موجود درباره‌ی اوقات شرعی در این منطقه مستند درون دینی ندارد. و لذا تنها راهی که باقی می‌ماند تجدیدنظر در این پارادایم و انتقال به پارادایم جدیدی است که در سایه‌ی آن بتوان برای این مسئله پاسخی شایسته و رضایت‌بخش پیدا کرد. پارادایم جایگزینی که ما پیشنهاد کردیم چند پیش‌فرض کلان را جایگزین پیش‌فرض‌هایی می‌کند که جزئی از ساختار پارادایم موجود هستند. فهرست زیر حاوی شماری از این پیش‌فرض‌هاست:

۱) (تفکیک ذاتی و عرضی در شریعت،

۲) (ضرورت ترجمه/ تفسیر فرهنگی آن بخش از متون دینی که بیانگر عرضیات شریعت است،

۳) (امکان تحول شریعت و تغییر احکام شرعی پس از رحلت پیامبر کرم (ص)،

۴) (ضرورت بسط تجربه‌ی فقهی نبوی به عنوان یکی از راه‌هایی که از طریق آن می‌توان تحولات شریعت پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) را کشف کرد، و

۵) (حجیت دلایل عقلی و تجربی ظنی.

در پارادایم موجود ذاتیات شریعت از عرضیات آن تفکیک نمی‌شود، و همه‌ی احکام شرعی جزو ذاتیات شریعت قلمداد می‌شوند. طبیعتاً در این پارادایم ترجمه/تفسیر فرهنگی متون دینی به رسمیت شناخته نمی‌شود، زیرا معنای محصلی دربر ندارد. همچنین در این پارادایم دست خداوند در تشریح بسته می‌شود، بدین معنا که یکی از مؤلفه‌های پارادایم موجود این است که پس از رحلت پیامبر خاتم (ص) هیچ تغییری تحولی در شریعت رخ نخواهد داد و شریعتی که پیامبر (ص) آورده است حاوی آخرین و کامل‌ترین احکامی است که خداوند می‌توانسته است تا ابد تشریح کند. به باور ما این ادعا به دلایل متعدد نامعقول و ناپذیرفتنی است.]۸

روشن است که اگر کسی چنین پیش‌فرضی را بپذیرد، از استفاده از عقل و تجربه در فهم شریعت و کشف احکام شرعی بی‌نیاز خواهد شد. برای چنین کسی نقلیات (= آیات و روایات) تنها راه کشف احکام شرعی خواهد بود. البته در اصول فقه موجود، عقل و اجماع در کنار قرآن و سنت به عنوان منابع چهارگانه‌ی شریعت/ادله‌ی اربعه شمرده می‌شوند، اما نگاه دقیق‌تر نشان می‌دهد که اجماع، منبع یا دلیل مستقلی نیست، و صرفاً به عنوان راهی برای کشف سنت اعتبار دارد، و ذکر آن در این فهرست صرفاً جنبه‌ی هویتی دارد، یعنی برای این است که کسی گمان نکند مذهب اهل سنت کامل‌تر از مذهب شیعه است، و حضور عقل در این فهرست نیز صرفاً جنبه‌ی تزئینی و هویتی دارد. بدین معنا که، اگر چه حجیت عقل از سوی فقیهان اصولی مشرب به رسمیت شناخته می‌شود، این حجیت مطلق نیست، بلکه مشروط به این است که نتیجه‌ی حاصله از استدلال و کنکاش عقلی قطعی و یقینی باشد. اما در مقام عمل چنین نتایجی بسیار نادر است و النادر کالمعدوم.

۹. منزلت ظنون عقلی و تجربی در پارادایم سنتی

یکی از مؤلفه‌های سترگ پارادایم موجود عبارت است از حرمت افتا بر اساس دلایل عقلی و تجربی ظنی. در واقع یکی از پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسانه‌ای که در این پارادایم مفروض گرفته می‌شود عبارت است از تبعیض معرفت‌شناسانه میان دلایل نقلی از یکطرف و دلایل عقلی و تجربی از طرف دیگر. [۹] بر اساس این تبعیض، اعتبار دلایل عقلی و تجربی به حصول قطع و یقین مشروط می‌شود، اما اعتبار دلایل نقلی به چنین شرطی مشروط نمی‌شود.

در این پارادایم، ظنون نقلی/دلایل ظنی نقلی معتبر قلمداد می‌شوند و شأن آن‌ها تا شأن قطع و یقین ارتقاء پیدا می‌کند، اما ظنون عقلی و تجربی/دلایل ظنی عقلی و تجربی نامعتبر قلمداد می‌شوند و شأن‌شان تا مرتبه‌ی شک تنزل می‌یابد. این موضع معرفت‌شناسانه چند نتیجه‌ی سرنوشت‌ساز در بر دارد:

۱) (اولین نتیجه این است که فقیهان در مقام استنباط احکام شرعی نباید به ظنون عقلی و تجربی اعتنا کنند، بلکه با این ظنون باید همان معامله‌ای را بکنند که با شک می‌کنند. در چارچوب پارادایم موجود، اگر فقیهی پس از فحص و جستجو از دلایل ظنی نقلی هیچ دلیلی به سود یا زیان یک حکم شرعی نیابد، موظف است به اصول عملیه مراجعه کند.

۲) (دومین نتیجه این است که تعارض دلایل ظنی نقلی با دلایل ظنی عقلی و تجربی همواره به سود دلایل ظنی نقلی باید حل شود ولو این‌که دلایل ظنی عقلی و تجربی از قوت بسیار بالاتری برخوردار باشند و ظن قوی‌تری را در ذهن شناسنده تولید کنند.

۳) سومین پیامد طبیعی چنین موضع معرفت‌شناسانه‌ای این است که عملاً تفاوتی بین اصولیان و اخباریان باقی نخواهد ماند؛ یعنی هر دو گروه از دو راه متفاوت کمابیش به نتیجه‌ای مشابه می‌رسند، و آن عبارت است از تعطیل عقل و تجربه در برابر نقل. روحیه‌ی اخباریگری در تار و پود فقه شیعه رسوخ کرده است، هرچند اخباریان به عنوان یک گروه شناسنامه‌دار اجتماعی منقرض شده باشند.

۱۰. پارادایم جدید و تعیین اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) بر اساس آن

اما پارادایم جدیدی که در این‌جا به برخی از مؤلفه‌های آن اشاره کردیم هیچ یک از این پیامدهای ناپذیرفتنی را در بر ندارد. در این پارادایم دلایل ظنی از رتبه‌ی یکسانی از اعتبار و ارزش معرفت‌شناختی برخوردارند؛ اولاً، هیچ یک از این دلایل از منزلت قطع و یقین برخوردار نیستند و نباید با آن‌ها معامله‌ی قطع و یقین کرد، و ثانیاً هیچ یک از آن‌ها از حیث معرفت‌شناختی کاملاً بی‌ارزش نیستند و نباید با آن‌ها معامله‌ی شک کرد. در صورت تعارض این دلایل نیز وظیفه‌ی عقلانی/ اخلاقی ما ایجاب می‌کند که از دلیل قوی‌تر پیروی کنیم، یعنی آن را قرینه‌ای قرار دهیم برای تصرف در دلیل مقابل. این پارادایم به فقیهان امکان می‌دهد که مسئله‌ی تعیین اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) را به نحوی شایسته و معقول حل کنند. به نظر نگارنده معقول‌ترین راه برای تعیین اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) استفاده از فرمول زیر است:

اوقات شرعی در هر نقطه‌ای از منطقه‌ی (ج) معادل اوقات شرعی در نقطه‌ای با طول جغرافیایی همان نقطه از منطقه‌ی (ج) و عرض جغرافیایی مکه است.

بنابراین در تعیین اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) عرض جغرافیایی مکه ملاک است، اما طول جغرافیایی آن ملاک نیست. مثلاً، اوقات شرعی در گرینلند معادل اوقات شرعی در نقطه‌ای است با طول جغرافیایی گرینلند و عرض جغرافیایی مکه.

روشن است که اوقات شرعی در هر نقطه‌ای از منطقه‌ی (الف) بر اساس طول و عرض جغرافیایی همان نقطه محاسبه می‌شود. البته نتیجه‌ی این محاسبات در صورت فقدان موانع از طریق مشاهده‌ی حسی نیز قابل رویت است. مشکلی که درباره‌ی منطقه‌ی (ج) وجود دارد این است که اوقات شرعی در این منطقه نه از طریق مشاهده‌ی حسی قابل تعیین و تشخیص است، - زیرا نشانه‌های طبیعی/ جوی مذکور در قرآن و روایات، به حسب فرض، در منطقه‌ی (ج) وجود ندارد، - و نه از طریق طول و عرض جغرافیایی خود این منطقه قابل محاسبه است.

برای حل این مشکل یا باید از عرض جغرافیایی منطقه‌ی (ج) صرف‌نظر کنیم، یا هم از طول و هم از عرض جغرافیایی آن. اما به نظر ما، کافی است که از عرض جغرافیایی صرف‌نظر کنیم و لازم نیست از طول جغرافیایی نیز صرف‌نظر کنیم.

به تعبیر جامع‌تر، ترجمه‌ی فرهنگی متون دینی در باب اوقات شرعی اقتضا می‌کند که نشانه‌های طبیعی مذکور در این متون را به طول و عرض جغرافیایی و محاسبات نجومی مبتنی بر این طول و عرض ترجمه کنیم، و این کاری است که حتماً مسلمانان ساکن مکه و مدینه نیز در دوران حاضر می‌کنند. یعنی به جای احراز طلوع فجر، طلوع خورشید و غروب خورشید از طریق مشاهده‌ی حسی با چشم غیر مسلح، از طریق محاسبات نجومی اوقات شرعی محل سکونت خود را تعیین می‌کنند.

تفاوت منطقه‌ی (ج) با منطقه‌ی (الف) در این است که نشانه‌های مذکور در قرآن و سنت در منطقه‌ی (ج) وجود ندارد تا به طول و عرض جغرافیایی همین منطقه ترجمه شود. به همین خاطر عرض جغرافیایی منطقه‌ی (ج) باید با چیزی دیگر جایگزین شود، و به باور ما بهترین جایگزین برای آن عرض جغرافیایی مکه است.

چنان‌که در مقاله پیشین دیدیم، برای محاسبه‌ی اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) سه راه متفاوت از سوی برخی از مجتهدان پیشنهاد شده است: اول محاسبه اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) بر اساس طول و عرض جغرافیایی مدینه (یا هر نقطه‌ای از منطقه‌ی (الف)). دوم محاسبه اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) بر اساس طول و عرض جغرافیایی وطن اصلی مکلف. و سوم محاسبه اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) بر اساس طول و عرض جغرافیایی نزدیکترین نقطه از منطقه‌ی (ب) به منطقه‌ی (ج).

اما اولاً، هیچ‌یک از این سه راه در چارچوب پارادایم سنتی اجتهاد قابل توجیه نیست و مستند شرعی ندارد، زیرا نه در قرآن و سنت ذکری از این معیارها به میان آمده است و نه با استفاده از اصول عملیه می‌توان چنین معیارهایی را توجیه کرد.

ثانیاً، در چارچوب پارادایم سنتی اجتهاد در فقه نشان دادن محاسبات ریاضی و نجومی به جای نشانه‌های طبیعی محسوس و قابل رویت با چشم غیر مسلح در منطقه‌ی (الف) نیز مبتلا به محذور است، تا چه رسد به منطقه‌ی (ب) و (ج). این جایگزینی در گرو دست برداشتن از معنای ظاهری آیات و روایات مربوطه است و برای دست برداشتن از معنای ظاهری آیات و روایات ما نیازمند قرینه هستیم و تنها قرینه‌ای که در این مورد در دست است قرینه‌ی عقلی/تجربی است؛ قرینه‌ای که ظنی است نه قطعی و یقینی.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوْلَىٰ وَاخِرًا

ادامه دارد

[۱]. مثلاً هیچ فقیهی نمی‌تواند فقیه دیگری را به بازی کردن با دین مردم متهم کند، صرفاً به خاطر این‌که فتوای آن فقیه با فتوای مورد قبول خود او نمی‌سازد. اگر فتوای فقیه دوم درست باشد، مفاد این فتوا همان دینی است که نباید با آن بازی کرد. به تعبیر دیگر، متهم کردن فقیهان دیگر به بازی کردن با دین مردم خود مصداقی است از بازی کردن با دین مردم.

[۲]. paradigm].

[۳]. در فرهنگ اسلامی علوم به دو دسته‌ی «علوم نقلی» و «علوم عقلی» تقسیم می‌شوند. در این فرهنگ دانش از راه گواهی را «دانش نقلی»/ «دانش منقول» نامیده‌اند در برابر «دانش از راه دلیل»/ دانش از راه استدلال» که به آن «دانش عقلی»/ «دانش معقول» می‌گویند. برای توضیح بیشتر درباره‌ی دانش از راه گواهی، تفاوت آن با دانش از راه دلیل، و شرایط اعتبار آن بنگرید به مقاله‌ی «در باب خلط انگیزه و انگیزه» به همین قلم. این مقاله در تارنمای زیر قابل دسترسی است:

<https://neeloofar.org/phocadownload/fanaei/about-motivation-and-motivated.pdf>

[۴]. methodological/procedural

[۵]. substantive

[۶]. paradigm-shift

[۷]. نظیر همین مسئله است حکم مسافری که در حال روزه با هواپیما از شرق به غرب در حال حرکت است و نیز حکم فضانورد روزه‌ای که با سفینه فضایی در حال گردش به دور زمین است.

[۸]. [پاره‌ای از این دلایل را در اخلاق دین‌شناسی آورده‌ام.

[۹]. [برای نقد مبانی معرفت‌شناسانه‌ی فقه سنتی بنگرید به اخلاق دین‌شناسی، بویژه فصل‌های اول، سوم و چهارم.