

درباب تعیین اوقات شرعی و کیفیت روزه‌داری در روزهای بلند (۳)

۱۱ ام مرداد ۱۳۹۲

ابوالقاسم فنایی: تاکنون بحث ما معطوف به تعیین اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) بود. دلیل این‌که بحث خود را از بررسی اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) شروع کردیم این بود که می‌خواستیم نشان دهیم که پارادایم رایج در فقه سنتی برای تعیین اوقات شرعی در این منطقه جوابگو نیست و کارایی ندارد. و تنها با دست برداشتن از این پارادایم...



ابوالقاسم فنایی: تاکنون بحث ما معطوف به تعیین اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) بود. دلیل این‌که بحث خود را از بررسی اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) شروع کردیم این بود که می‌خواستیم نشان دهیم که پارادایم رایج در فقه سنتی برای تعیین اوقات شرعی در این منطقه جوابگو نیست و کارایی ندارد. و تنها با دست برداشتن از این پارادایم و اصلاح آن است که می‌توان مشکل اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) را به نحوی شایسته حل کرد، اما پیامدهای پذیرش پارادایم جدید به این مقدار محدود نمی‌شود، بلکه این پارادایم راه را برای تجدیدنظر در اوقات شرعی در منطقه الف و ب نیز باز می‌کند. تن در ندادن به تناقض اقتضا می‌کند که به پیامدهای این پارادایم در جاهای دیگر نیز ملتزم شویم.

۱. طرح مسئله

در بخش‌های پیشین 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.

تاکنون بحث ما معطوف به تعیین اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) بود. دلیل این‌که بحث خود را از بررسی اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) شروع کردیم این بود که می‌خواستیم نشان دهیم که پارادایم رایج در فقه سنتی برای تعیین اوقات شرعی در این منطقه جوابگو نیست و کارایی ندارد. و تنها با دست برداشتن از این پارادایم و اصلاح آن است که می‌توان مشکل اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) را به نحوی شایسته حل کرد، اما پیامدهای پذیرش پارادایم جدید به این مقدار محدود نمی‌شود، بلکه این پارادایم راه را برای تجدیدنظر در اوقات شرعی در منطقه الف و ب نیز باز می‌کند. تن در ندادن به تناقض اقتضا می‌کند که به پیامدهای این پارادایم در جاهای دیگر نیز ملتزم شویم. در بخش گذشته به پنج مؤلفه‌ی اساسی پارادایم قدیم که موجب ناکارآمدی این پارادایم می‌شود و مؤلفه‌های جایگزین آن‌ها در پارادایم جدید اشاره کردیم.

۲. فتوای رایج در مورد اوقات شرعی در منطقه‌ی (الف) و (ب)

در این قسمت در مورد اوقات شرعی در منطقه‌ی (الف) و (ب) سخن خواهیم گفت. تا آنجا که من می‌دانم قاطبه‌ی فقیهان شیعه در مورد تعیین اوقات شرعی در این دو منطقه فتوای یکسانی دارند و معیار یکسانی را برای تعیین این اوقات به مسلمانان ساکن این دو منطقه معرفی می‌کنند. این معیار عبارت است از طلوع فجر و طلوع، زوال و غروب خورشید به افق محلی. در مورد روزه نیز فتوای مشهور این است که کسانی که در این دو منطقه زندگی می‌کنند، اگر قادر به گرفتن روزه هستند، باید روزه بگیرند، ولو این‌که طول روز در ماه رمضان ۲۳ ساعت یا ۱ ساعت باشد، و اگر قادر نباشند، روزه ماه رمضان بر آنان واجب نیست، بلکه باید قضای آن روزه را در خارج از ماه رمضان بجا آورند، ولو این‌که طول روز در خارج از ماه رمضان کمتر از ۱۲ ساعت، مثلاً ۴ یا ۵ یا حتی ۱ ساعت باشد.

از نظر این فقیهان تفاوت دیدگاه عرف در باب قابل اغماض بودن تفاوت طول روز و طول شب در منطقه‌ی (الف) و غیر قابل اغماض بودن آن در منطقه‌ی (ب) هیچ نقشی در فهم احکام مربوط به نماز و روزه و تعیین اوقات شرعی در این دو منطقه بازی نمی‌کند. درحقیقت این فقیهان تفکیک این دو منطقه از یکدیگر را به رسمیت نمی‌شناسند، یعنی بر این باورند که هیچ اثر شرعی‌ای بر این تفکیک مترتب نمی‌شود. دلیل آنان برای توجیه چنین دیدگاهی از نظر فقهی این است که نشانه‌های طبیعی/جوی مذکور در قرآن و روایات مختص منطقه‌ی (الف) نیست، و در منطقه‌ی (ب) نیز در دسترس هست.

اما به نظر می‌رسد که این فتواها مبتنی بر دو خطای روش‌شناسانه و یک خطای تجربی است. این سه خطا عبارتند از:

۱) (فهم نادرست اصول و قواعدی که مبنای ارتباطات زبانی میان خردمندان است، و

۲) (خارج کردن آیات و روایات مربوطه از سیاق و بافت آن‌ها،

۳) (نادیده گرفتن این واقعیت تجربی که برخی از این معیارها مانند طلوع فجر و طلوع آفتاب امروزه حتی در مکه و مدینه نیز به سهولت در دسترس مردم عادی نیست و آنان در استفاده از این معیارها ناگزیرند بر محاسبات ریاضی و نجومی تکیه کنند.

اما پیش از توضیح این ادعا و استدلال به سود آن لازم است بر سبیل مقدمه به چند نکته توجه کنیم.

۳. مراحل دوگانه‌ی استنباط در پارادایم سنتی اجتهاد

روش رایج در استنباط فقهی یک روش دو مرحله‌ای است. در مرحله‌ی اول فقیهان می‌کوشند آیه یا روایتی معتبر بیابند که شک آنان را برطرف و حکم موضوع را روشن کند. اگر چنین آیه یا روایتی در دست باشد، فقیه حق دارد/موظف است بر اساس آن فتوا صادر کند. اما اگر چنین آیه یا روایتی در دست نباشد، فقیهان ناگزیرند به مرحله‌ی دوم بروند. در این مرحله فقیه حق دارد/موظف است بر اساس «اصول عملیه» فتوا صادر کند.

اما، چنان‌که دیدیم، مشکلی که فقه سنتی در این مورد با آن روبروست این است که برای تعیین اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) نه آیه و روایتی در دست است و نه به اصول عملیه می‌توان تمسک کرد. از یک سو، به خاطر این‌که نشانه‌های طبیعی/جوی مذکور در آیات و روایات در این منطقه وجود ندارد،

این آیات و روایات هیچ دلالتی در این مورد ندارند. از سوی دیگر، در این مورد خاص، تمسک به اصول عملیه ناممکن است.

۴. سرشت وجوب نماز و روزه و نقش آن در تعیین اوقات شرعی

یکی از پیش‌فرض‌هایی که مانع کارایی پارادایم سنتی اجتهاد در حل شایسته‌ی مسئله‌ی اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) می‌شود، قول به «بساطت» وجوب نماز و روزه است. اما حتی اگر از این قول هم دست برداریم و بپذیریم که وجوب نماز و روزه «مُرکب» است، این پیش‌فرض جدید صرفاً به ما امکان خواهد داد که اصل وجوب نماز و روزه در منطقه‌ی (ج) را اثبات کنیم، اما مشکل تعیین اوقات نماز و روزه همچنان بر سر جای خود باقی خواهد ماند. برای حل این مشکل ما ناگزیریم در پارادایم موجود که قادر به حل آن نیست تجدیدنظر کنیم و پارادایم جدیدی را به جای آن بنشانیم.

بنابراین، بسیط یا مرکب بودن وظیفه در این‌جا نقش مهمی بازی می‌کند، هرچند تنها بخشی از مشکل مورد بحث و حل آن در گرو این پیش‌فرض است. اگر وجوب نماز و روزه «بسیط» باشد، در این صورت فقیهان موظف‌اند به اصل برائت عمل کنند و بر اساس آن به عدم وجوب نماز و روزه در منطقه‌ی (ج) فتوا دهند. زیرا در این فرض، وجوب نماز و وجوب روزه وظیفه‌ای بسیط خواهد بود که شرایطی دارد، و به خاطر امتناع تحقق آن شرایط در منطقه‌ی (ج)، باید بگوییم که آیات و روایت بیانگر این دو وظیفه شامل مسلمانان ساکن این منطقه نمی‌شود.

روشن است که اگر وجوب مورد بحث بسیط باشد، در جایی که نه از طلوع فجر خبری هست و نه از طلوع و غروب آفتاب، آیات و روایاتی که وجوب نماز و روزه در آن‌ها به طلوع فجر، و طلوع و غروب آفتاب مقید شده، هیچ دلالتی بر وجوب نماز و روزه نخواهند داشت. مثلاً، آیه‌ای که می‌گوید: «... بخورید و بیاشامید تا وقتی که سپیدی صبح از سیاهی شب قابل تشخیص باشد، و سپس روزه را تا شب ادامه دهید...» (بقره/ ۱۸۷)، که بیانگر زمان آغاز و پایان روزه است، به خاطر عدم تحقق این دو پدیده‌ی طبیعی/ جوی در منطقه‌ی (ج) شامل ساکنان این منطقه نخواهد شد. بنابراین، در مرحله‌ی اول از روش رایج استنباط در فقه نمی‌توان اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) را تعیین کرد، و فقیه موظف است به مرحله‌ی دوم برود و ببیند که اقتضای اصول عملیه در این مورد چیست.

از میان اصول عملیه دو اصل «برائت» و «استصحاب» بر این مورد قابل تطبیق‌اند. پس از سقوط این دو وظیفه‌ی بسیط از دوش مسلمانان ساکن منطقه‌ی (ج)، ما شک می‌کنیم که آیا اینان وظیفه‌ی مشابه دیگری دارند که از آنان بخواهد نماز و روزه‌ای بدون آن شرایط به جا آورند یا نه. این شک، شک در اصل وجود یک تکلیف بسیط جدید است، و در موارد شک در اصل تکلیف، اصل برائت حاکم است. اما اجرای اصل برائت در این مورد، و قول به این‌که نماز و روزه بر مسلمانان ساکن منطقه‌ی (ج) اصلاً واجب نیست، هم با دلایلی که بر اهمیت فوق‌العاده نماز و روزه دلالت می‌کنند، منافات دارد، هم با قاعده‌ی اشتراک مکلفین در احکام، و هم با قاعده‌ی عقلی/ عقلایی «المیسور» که بعداً درباره‌ی آن سخن خواهیم گفت. بنابراین، در این مورد نمی‌توان به اصل برائت تمسک کرد. سایر اصول عملیه نیز بر این مورد قابل تطبیق نیستند، زیرا یا موضوع/ شرط آن‌ها در این‌جا محقق نیست، و یا مانند اصل برائت، نتیجه‌ی آن‌ها، که برائت از تکلیف است، قابل پذیرش نیست. درحقیقت می‌توان گفت که دلایلی که بر

اهمیت نماز و روزه دلالت می‌کنند فقیهان را وادار می‌کند که از فرض بساطت و جوب نماز و روزه دست بردارند و بپذیرند که وجوب در این دو وظیفه «مرکب» است.

اما اگر فقهی بپذیرد که وجوبی که در این مورد با آن سروکار داریم مرکب است، بدین معنا که اصل وجوب نماز و روزه یک وظیفه است و وجوب به جای آوردن این دو وظیفه در زمان‌هایی مشخص وظیفه یا وظایفی دیگر، در این صورت می‌تواند ادعا کند که آیات و روایات مربوط به وجوب نماز بر دو وظیفه دلالت می‌کنند، نه بر یک وظیفه، و آیات و روایات مربوط به وجوب روزه نیز بر سه وظیفه دلالت می‌کنند، نه بر یک وظیفه. در مورد نماز این دو وظیفه عبارتند از:

۱) (اصل وجوب نماز، و

۲) (وجوب نماز در اوقاتی مشخص.

و در مورد روزه این سه وظیفه عبارتند از:

۱) (اصل وجوب روزه،

۲) (وجوب شروع روزه از طلوع فجر و

۳) (وجوب استمرار روزه تا غروب آفتاب.

در این صورت، اگر امثال وظیفه‌ی (۲) و (۳) برای گروهی از مسلمانان، مانند ساکنان منطقه‌ی (ج)، غیر ممکن شود، اصل وجوب نماز و روزه (= وظیفه‌ی) ۱ ((بر سر جای خود باقی خواهند ماند، زیرا آن بخش از آیات و روایات که بر اصل وجوب این دو وظیفه دلالت می‌کند ساکنان منطقه‌ی (ج) را هم شامل خواهد شد، هر چند بخش دیگر این آیات و روایات که بر وجوب نماز و روزه در اوقاتی معین دلالت می‌کند شامل آنان نشود. اما در این فرض ما ناگزیریم اوقات شرعی نماز و روزه در منطقه‌ی (ج) را با معیارهایی تعیین کنیم که در قرآن و سنت خبری از آنها نیست. و تعیین این معیارها نیازمند تغییر و اصلاح پارادایم رایج در اجتهاد است.

اما پیامدهای پذیرش این پیش‌فرض - یعنی مرکب بودن وجوب نماز و روزه و قابلیت انحلال این وظایف به دو یا سه وظیفه‌ی متمایز - به منطقه‌ی (ج) محدود نخواهد شد و در فهم «اوقات» و «کیفیت» نماز و روزه در منطقه‌ی (الف) و (ب) نیز نتایج بسیار مهمی در بر خواهد داشت. زیرا نمی‌توان گفت که وجوب نماز و روزه در منطقه‌ی (ج) مرکب است، اما در منطقه‌ی (الف) و (ب) بسیط است. به همین ترتیب، پیامدهای به رسمیت شناختن پارادایم جدید به مسئله‌ی تعیین اوقات شرعی به طور کلی یا مسئله‌ی تعیین اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) به طور خاص محدود نخواهد شد.

۵. برخی از پیامدهای انحلال وجوب نماز و روزه

اگر وجوب نماز به دو وظیفه‌ی متمایز و وجوب روزه به سه وظیفه‌ی متمایز منحل شوند، چنین انحلالی منطقیاً پیامدهای زیر را در بر خواهد داشت:

۱) اوقات نماز و روزه در منطقه‌ی (ج) باید بر اساس معیارهایی دیگر، غیر از طلوع فجر و طلوع و غروب آفتاب به افق محلی، تعیین شوند.

۲) معیارهای مذکور در قرآن و روایات برای تعیین اوقات شرعی «موضوعیت» ندارند، بلکه «طریقیت» دارند، و «ذاتی» شریعت نیستند، بلکه از «عرضیات» آن هستند. آنچه در این مورد موضوعیت دارد (۱) «فاصله‌ی» میان این اوقات و (۲) «ارتباط» نماز و روزه با فعالیت روزانه و استراحت شبانه است؛ این فاصله و ارتباط نیز با فلسفه‌ی تشریح نماز و روزه ارتباط تنگاتنگی دارد. بنابراین، اهداف اخلاقی و معنوی مورد نظر شارع مقدس در تشریح نماز و روزه و نقش آن‌ها در سازندگی اخلاقی و معنوی و تغییری که قرار است در کیفیت زندگی از نظر اخلاقی و معنوی ایجاد کنند باید در تعیین اوقات مناسب برای این دو عبادت بزرگ در نظر گرفته شوند.

۳) اوقات نماز و روزه در منطقه‌ی (الف) و (ب) را می‌توان/ باید بر اساس معیارهایی دیگر تعیین کرد.

۴) اگر مکلفی نتواند تا غروب آفتاب روزه بگیرد، به هر مقدار که می‌تواند باید روزه بگیرد و روزه او نیز صحیح است، به شرطی که آن مقدار از امساک از مفطرات روزه که در توان او هست عرفاً مصداق روزه باشد و از نظر عرف از حداقل مقدار لازم برای روزه در یک روز کمتر نباشد (= امساک حداقلی). زیرا در این فرض صرفاً وجوب استمرار روزه تا غروب آفتاب از دوش او برداشته خواهد شد، اما دو وجوب دیگر، یعنی (۱) اصل وجوب روزه و (۲) وجوب آغاز آن از طلوع فجر بر دوش او باقی خواهند ماند.

۵) اگر مکلفی نتواند روزه‌ی خود را از طلوع فجر آغاز کند، از هر زمان که می‌تواند باید آغاز کند و روزه او نیز صحیح است، به شرطی که آن مقدار از امساک از مفطرات که در توان او هست عرفاً مصداق روزه باشد و از نظر عرف از حداقل مقدار لازم برای روزه در یک روز کمتر نباشد. زیرا در این فرض صرفاً وجوب آغاز روزه از طلوع فجر از دوش او برداشته خواهد شد، اما دو وجوب دیگر، یعنی (۱) اصل وجوب روزه و (۲) وجوب ادامه دادن آن تا مغرب بر دوش او باقی خواهند ماند.

۶) اگر مکلفی نتواند روزه خود را از طلوع فجر آغاز کند و تا غروب آفتاب ادامه دهد، از هر زمانی که می‌تواند باید آغاز کند و تا هر زمانی که می‌تواند باید ادامه دهد، به شرطی که مدت زمانی که امساک از مفطرات در توان او هست عرفاً مصداق روزه باشد و از نظر عرف از حداقل مقدار لازم برای روزه در یک روز کمتر نباشد. زیرا در چنین فرضی صرفاً وجوب آغاز روزه از طلوع فجر و وجوب ادامه‌ی آن تا مغرب از دوش او برداشته خواهد شد، اما اصل وجوب روزه بر دوش او باقی خواهد ماند.

۷) از آن‌جا که در مورد روزه ما با سه وظیفه‌ی متمایز سروکار داریم، نه با یک وظیفه‌ی بسیط، در سه مورد بالا، عسر و حرج و ضرر هر سه وظیفه را از دوش مکلف برنخواهند داشت، بلکه صرفاً یا وجوب استمرار روزه تا مغرب را از دوش او برخواهند داشت (= پیامد شماره‌ی ۴)، یا وجوب آغاز آن از طلوع فجر را (= پیامد شماره‌ی ۵)، یا هر دو را (= پیامد شماره‌ی ۶). (اما در هر سه فرض، اصل وجوب روزه بر سر جای خود باقی خواهد ماند، زیرا در این سه فرض اصل وجوب روزه مستلزم عسر و حرج نیست تا به خاطر عسر و حرج از دوش مکلف برداشته شود.

۸) عسر و حرج وقتی اصل وجوب روزه را از دوش مکلف بر می‌دارد که امساک حداقلی برای او مستلزم عسر و حرج باشد. مقصود از امساک حداقلی امساک است که از نظر عرف امساک کمتر از آن مصداق روزه در یک روز نیست.

۹) تا وقتی اصل وجوب روزه بر دوش مکلف باقی مانده باشد، با امتثال این وظیفه، قضا و فدیة بر او واجب نخواهد شد.

۱۰) «مريض» و «مسافر» و «کسانی که طاقت روزه گرفتن ندارند»، که در آیات قرآن به عنوان استثنا بر وجوب روزه در ماه رمضان ذکر شده‌اند، کسانی هستند که قادر به امساک حداقلی نیستند. نه هر بیماری‌ای موجب سقوط روزه است و نه هر مسافرتی.

مرکب بودن وجوب نماز و روزه پیامدهای دیگری نیز دارد که در قسمت‌های بعدی به آن‌ها اشاره خواهیم کرد. در اینجا صرفاً به شرح و توضیح برخی از پیامدهای بالا می‌پردازیم.

۶. تعیین اوقات شرعی در منطقه‌ی (الف) و (ب) بر اساس پارادایم جدید

در بخش اول و دوم این سلسله مقالات پیامد شماره‌ی (۱) را بررسی کردیم. اینک به پیامدهای بعدی می‌پردازیم. در این واقعیت تجربی تردیدی نیست که امروزه اکثریت مسلمانان، حتا کسانی که در مکه و مدینه زندگی می‌کنند، از مشاهده‌ی حسی علائم طبیعی/جوی برای تعیین اوقات شرعی خود استفاده نمی‌کنند. از یک سو، پیشرفت علوم تجربی و فناوری مبتنی بر این علوم، این امکان را برای مسلمانان فراهم کرده که در تعیین اوقات شرعی نماز و روزه‌ی خود از محاسبات نجومی و ریاضی و ساعت استفاده کنند، و از این رهگذر معیار جدیدی را جایگزین معیارهای مذکور در قرآن و سنت کنند. از سوی دیگر، وجود موانع طبیعی، مانند نور مصنوعی و ساختمان‌های بلند موجب شده که معیارهای مذکور در قرآن و سنت اینک عملاً کارایی خود را حتا در مکه و مدینه از دست بدهند؛ وجود نور مصنوعی و ساختمان‌های بلند در شهرهای بزرگ عملاً امکان مشاهده‌ی افق در وقت طلوع فجر و تشخیص سپیدی صبح از سیاهی شب و طلوع و غروب آفتاب را از مسلمانان سلب کرده است. این معیارها در یک جامعه‌ی بسیط و فاقد امکانات مدرن کارایی دارند.

اما فقیهان هنوز این جایگزینی را به طور کامل به رسمیت نشناخته‌اند، هرچند مخالفتی با آن ندارند. از نظر آنان مهم این است که مسلمانان ساکن منطقه‌ی (الف) و (ب) نسبت به طلوع فجر، طلوع، زوال و غروب آفتاب اطمینان عرفی پیدا کنند، خواه این اطمینان از طریق مشاهده‌ی حسی با چشم غیر مسلح حاصل شود، خواه از طریق محاسبات نجومی و ریاضی منجمان. معیارهای مذکور در قرآن و سنت برای تعیین اوقات شرعی حوادثی هستند که در دو منطقه‌ی (الف) و (ب) در طبیعت اتفاق می‌افتند. آنچه در اینجا موضوعیت دارد علم به وقوع این حوادث است، نه راه حصول این علم.

با این همه، می‌توان پرسید که اگر فرض کنیم که پیامبر اکرم (ص) امروز مبعوث می‌شد، آیا در وحیی که به ایشان نازل می‌شد همین معیارهایی که در حال حاضر قرآن و سنت برای تعیین اوقات شرعی آمده است مورد تأکید قرار می‌گرفت، اما از مسلمانان خواسته می‌شد یا به آنان اجازه داده می‌شد که خودشان با تکیه بر محاسبات نجومی و ریاضی این معیارها را به ساعت ترجمه کنند، یا خود شارع مقدس از

اساس و در خود قرآن ساعت‌های خاصی از روز و شب را جایگزین معیارهای طبیعی/ جوی مذکور می‌کرد، و زحمت محاسبات نجومی و ریاضی را از دوش مسلمانان برمی‌داشت؟

۷. اوقات شرعی و مقتضیات زندگی روزمره در جهان مدرن

تفکیک ذاتی و عرضی در شریعت و ضرورت ترجمه/ تفسیر فرهنگی متون دینی به ما می‌گوید که شریعتی که بنای آن بر سهولت و آسانی است، معیارهای آن برای تعیین اوقات شرعی بیشترین تلائم و هماهنگی و کمترین اصطکاک و ناسازگاری را با معیارهایی که مردم برای تعیین اوقات عرفی خود از آن استفاده می‌کنند خواهد داشت. اگر زندگی روزمره‌ی انسان‌ها در دنیای جدید، اعم از این‌که مسلمان باشند یا غیر مسلمان، بر مدار ساعت می‌چرخد، نه بر مدار طلوع فجر و طلوع و غروب آفتاب، چرا زندگی دینی آنان باید بر مدار دیگری بچرخد و بر اساس معیاری دیگر تنظیم شود؟

درحقیقت ادعا این است که ذکر معیارهای طبیعی/ جوی مذکور در قرآن و سنت به خاطر این نبوده که این معیارها «موضوعیت» دارند/ «تعبدی» هستند، و حکمتی غیبی و اخروی در پس پشت آن‌ها نهفته است، بلکه به خاطر این بوده که این معیارها بهترین و ساده‌ترین معیارهای در دسترس در زمان نزول قرآن و قرن‌ها پس از آن بوده‌اند. البته احتمال وجود ملاکی غیبی و اخروی همواره وجود دارد، و بر خلاف ادعای برخی از نواندیشان دینی، این احتمال به باب عبادات اختصاص ندارد، بلکه در باب معاملات نیز موجود است، اما صرف این احتمال برای توجیه و پذیرش تفسیر سنتی و تحت اللفظی از آیات و روایات مربوطه و ترجیح آن بر تفسیر فرهنگی این آیات و روایات کفایت نمی‌کند. همچنین، چنان‌که به زودی خواهیم دید، تفکیک باب معاملات از باب عبادات از این نظر قابل توجیه نیست.

در پارادایم رایج در فقه سنتی این ملاحظات «استحسان» نامیده می‌شوند. استحسان عبارت است از نوعی دلیل/ استدلال عقلی/ تجربی ظنی که به خاطر ظنی بودن حجیت ندارد و عمل بر اساس آن حرام قلمداد می‌شود. اما ما پیش‌تر نشان دادیم که فقیهانی که در سایه‌ی این پارادایم اجتهاد می‌کنند، ناگزیرند برای تعیین اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) این پارادایم را نقض کنند و حجیت دلایل عقلی و تجربی ظنی را به رسمیت بشناسند. بگذریم از این‌که عموم مسلمانان ساکن مناطق (الف) و (ب) برای تعیین اوقات شرعی خود بر ساعت تکیه می‌کنند، ولو این‌که از این طریق به علم و اطمینان نرسند.

همچنین پرسش از حجیت یا عدم حجیت نوع خاصی از دلیل، یک پرسش معرفت‌شناسانه است نه یک پرسش فقهی، و لذا سخن گفتن از حرمت یا جواز شرعی در این مورد بی‌معناست. [۱] به تعبیر دیگر، وقتی نوبت به عمل بر اساس دلایل ظنی می‌رسد، از نظر عقل و عقلاً تفاوتی بین «دلایل عقلی و تجربی» و «دلایل نقلی» وجود ندارد که تبعیض معرفت‌شناسانه میان این دلایل را توجیه کند. و چون حکم عقل یا قرارداد عقلاً در این مورد مبتنی بر ملاکی عام است که هم در دلایل ظنی نقلی موجود است و هم در دلایل ظنی عقلی و تجربی، - و این ملاک عبارت است از اقریبیت به واقع/ بیشتر بودن احتمال صدق از احتمال کذب - شارع مقدس نمی‌تواند این ملاک عام و مشترک را نادیده بگیرد و حجیت دلایل نقلی را به رسمیت بشناسد و حجیت دلایل عقلی و تجربی را نفی کند.

۸. حکمت و عقلانیت خداوند و نقش آن در استنباط احکام شرعی

بگذریم از این که می‌توان ادعا کرد که دلایل نقلی نیز به سود ادعای مورد بحث وجود دارد، از جمله دلایلی که بر سهله و سمحه بودن شریعت تأکید دارند و آیات و روایاتی که بر حکمت به عنوان یکی از اوصاف خداوند اشاره می‌کنند. کسی که بر این باور است که «خدا حکیم است»، ناگزیر است حکمت را به عنوان «چارچوب» شریعت در لوح محفوظ به رسمیت بشناسد. خدای حکیم هم در تکوین حکیم است و هم در تشریح. و کسی که این چارچوب را به رسمیت می‌شناسد، ناگزیر است پیامد معرفت‌شناسانه‌ی آن را هم بپذیرد. «شریعت در چارچوب حکمت» مستلزم «فقه در چارچوب حکمت» است. این پیامد عبارت است از: «ابطال‌پذیری تفسیرهای فقیهانه از متون دینی در پرتو حکمت». اگر شارع حکیم است، فقهی که می‌خواهد حکم چنین شارعی را کشف کند نیز باید حکیم باشد. در غیر این صورت در کشف و فهم حکم شارع حکیم خطا خواهد کرد. معنای این سخن این است که اگر تفسیری از متون دینی و فتوای مبتنی بر آن تفسیر با حکمت خداوند ناسازگار باشد، این ناسازگاری برای بطلان و عدم اعتبار آن تفسیر و فتوا کفایت می‌کند. وظیفه‌ی معرفت‌شناسانه و اخلاقی فقیهان اقتضا می‌کند که آنان برداشت‌های خود از قرآن و روایات و فتوای خود را که مبتنی بر این برداشت‌هاست با ترازوی حکمت و عقلانیت بسنجند و موزون کنند.

در پارادایم رایج استنباط در فقه سنتی، اصل این استدلال به رسمیت شناخته می‌شود. اما اعتبار نتیجه‌ی آن به مواردی محدود می‌شود که در آن‌ها ما به ناسازگاری یک تفسیر و فتوای مبتنی بر آن تفسیر با حکمت خداوند «قطع» و «یقین» داریم. و از آن‌جا که صرف احتمال عقلی رقیب، هرچقدر هم که ضعیف باشد، مانع قطع و یقین به نتیجه می‌شود، این استدلال عملاً کارآیی خود را از دست خواهد داد و هیچ کاربردی در استنباط فقهی نخواهد داشت.

مثلاً در مانحن فیه چنین گفته می‌شود که شاید حکمتی غیبی و اخروی وجود دارد که اقتضا می‌کند اوقات شرعی همواره بر اساس معیارهای طبیعی/جوی موجود در قرآن و سنت تعیین شود، نه بر اساس معیاری مصنوعی و قراردادی مانند ساعت، و صرف چنین احتمالی این استدلال را از کار خواهد انداخت که حکمت خداوند اقتضا می‌کند که از همان اساس اوقات شرعی در جهان جدید را بر اساس ساعت تعیین کند.

اما پارادایم جدیدی که در بخش قبلی این سلسله مقالات شرح و بسط یافت می‌گردد: در مورد سازگاری یا ناسازگاری تفسیری خاص از متون دینی، و فتوای مبتنی بر آن تفسیر، با حکمت و عقلانیت خداوند، صرف ظن قوی‌تر کفایت می‌کند و نیازی به حصول قطع و یقین نیست.

دلیل این امر این است که وقتی خود آن تفسیر و فتوای مبتنی بر آن در بهترین حالت متکی به دلیل/دلایل ظنی است، چرا برای ابطال/دست برداشتن از آن تفسیر و فتوا ما باید مطالبه قطع و یقین کنیم؟ و چرا صرف وجود دلیل ظنی قوی‌تر علیه آن تفسیر و فتوا در این مورد کفایت نمی‌کند؟ پارادایم سنتی در اجتهاد می‌گوید: اگر دلیل ظنی قوی‌تر نقلی باشد، ما حق داریم به استناد آن از دلیل ظنی ضعیف‌تر دست برداریم. اما اگر عقلی یا تجربی باشد، حق نداریم چنین کنیم. در حالی که چنین تبعیض معرفت‌شناسانه‌ی میان دلایل ظنی نقلی و دلایل ظنی عقلی و تجربی نه با حکم عقل در معرفت‌شناسی (= شهودهای معرفت‌شناسانه) سازگار است و نه با قرارداد اجتماعی خردمندان و رفتار آنان در زندگی روزمره‌ی خود.

۹. ضرورت جایگزینی معیار تعیین اوقات شرعی با معیاری جدید

بر این اساس، می‌توان ادعا کرد که اگر پیامبر اکرم (ص) امروز به پیامبری مبعوث می‌شد، معیار دیگری را برای تعیین اوقات شرعی به مسلمانان معرفی می‌کرد و آن معیار «ساعت» بود. [۲] زیرا امروزه تنظیم اوقات در زندگی روزمره حتا در مکه و مدینه با استفاده از ساعت صورت می‌گیرد. این معیار این مزیت را هم دارد که در هر سه منطقه (الف)، (ب) و (ج) در دسترس و به سهولت قابل پیروی است. در واقع اگر کسی این معیار را بپذیرد، تفکیک این سه منطقه از یکدیگر نیز ضرورت و ربط خود را از دست خواهد داد. اما برای استفاده از این معیار، فاصله‌ی میان اوقات شرعی در مکه یا مدینه را باید در نظر گرفت، زیرا این فاصله موضوعیت دارد.

معنای این سخن این است که به جای این‌که مکلفان و مقلدان در مقام عمل به دستورات دینی معیارهای دیگری را جایگزین معیارهای مذکور در قرآن و سنت کنند، فقیهان موظف‌اند با عنایت به مقتضیات زندگی روزمره و تفاوت «بافت» [۳] عرفی‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم با بافت عرفی‌ای که قرآن در آن نازل شده، و روایات در آن صادر شده، متون دینی مربوطه را ترجمه/ تفسیر فرهنگی کنند.

این نکته مورد پذیرش قاطبه‌ی فقیهان سنتی است که دین و شریعت آسمانی و قدسی ناگزیر است «زبان» مخاطبان نخستین خود را از آنان وام بگیرد و آموزه‌های نظری و عملی خود را در قالب این زبان به مخاطبان خود عرضه کند. در واقع به خاطر پذیرش این پیش‌فرض است که شناخت زبان عرفی رایج در عصر نزول رکن اساسی استنباط فقهی از قرآن و سنت است.

اما فقیهان سنتی این نکته را به رسمیت نمی‌شناسند که دین و شریعت آسمانی و قدسی، علاوه بر وام گرفتن «زبان» مخاطبان نخستین خود، ناگزیر است «فرهنگ» و «تاریخ» و «جغرافیا»، و از جمله معیارهای مورد استفاده‌ی آنان در تنظیم اوقات و گذران زندگی روزمره‌ی خود، را نیز از آنان وام بگیرد.

طلوع فجر، و طلوع و زوال و غروب آفتاب معیارهای کاملاً جدید و نامأنوسی نبود که شارع مقدس آن‌ها را از پیش خود اختراع کرده و آورده باشد، بلکه معیارهایی شناخته شده و در دسترس بود که مردم آن زمان با آن‌ها می‌زیستند و زندگی روزمره‌ی خود و خواب و بیداری و فعالیت و استراحت خود را بر اساس آن تنظیم می‌کردند. این تنها و بهترین معیار در دسترس در زمان نزول وحی و تا قرن‌ها پس از آن بود. اما اینک که این معیارها به سهولت در دسترس نیست و زندگی روزمره‌ی عموم مردم نیز بر مدار آن‌ها نمی‌گردد، و معیار دیگری در دسترس است که همگان برای تشخیص و تنظیم اوقات و گذران زندگی خود از آن سود می‌جویند، چرا شارع مقدس نظر خود را عوض نکند؟ شارع مقدس فقط مقدس نیست، بلکه حکیم و عاقل هم هست. چنین شارعی چه دلیل حکیمانه‌ای دارد که عرضیات شریعت خود را که از مخاطبان نخستین خود وام گرفته با عرضیاتی که مخاطبان کنونی او با آن زندگی می‌کنند جایگزین نکند؟ چنین شارعی چه دلیلی در دست دارد که به آن عرضیات تقدس و جاودانگی ببخشد و آن را بر کسانی تحمیل کند که در زندگی روزمره‌ی خود با آن عرضیات سروکار ندارند؟

۱۰. چرا اوقات شرعی از عرضیات شریعت است نه از ذاتیات آن؟

وام‌گرفتن امور عرفی توسط شارع قدسی موجب قدسی شدن آن امور عرفی نمی‌شود، و این قاعده در مورد اوقات عرفی نیز صادق است. همان‌گونه که زبان عربی مقدس نیست و می‌توانست جای خود را به زبان دیگری بدهد، فرهنگ و تاریخ و جغرافیای مکه و مدینه نیز قدسی نیست و می‌توانست جای خود را به فرهنگ و تاریخ و جغرافیای دیگری بدهد (شرف‌المکان بالمکین). ثبات و جاودانگی شریعت، به ثبات و جاودانگی ذاتیات آن است، نه به ثبات و جاودانگی اموری که شارع مقدس از مخاطبان نخستین خود وام گرفته است. قشری‌گری به سلفی‌گری می‌انجامد.

برای تصدیق این نکته کافی است فرض کنیم که پیامبر اکرم (ص) در همان زمان می‌زیست، اما محل سکونت او مکه و مدینه نبود، بلکه قطب شمال بود. در این فرض هم زبان قرآن عوض می‌شد و هم فرهنگی که این زبان حامل آن است و هم معیار تعیین اوقات شرعی. اما گوهر/ ذاتیات دین اسلام همچنان بر جای خود باقی می‌ماند. اگر پیامبر اکرم ساکن قطب شمال بود، نماز و روزه بر جای خود باقی می‌ماند، اما امکان نداشت خداوند طلوع فجر و طلوع و غروب آفتاب را به عنوان اوقات شرعی به ایشان و از طریق ایشان به سایر مردم معرفی کند. و اینک که این معیارها را معرفی کرده است نیز نباید آن‌ها را به عنوان ذاتیات شریعت او قلمداد کرد، علی‌الخصوص با توجه به این واقعیت ملموس تجربی که مقتضیات زندگی در جهان مدرن اکثر مسلمانان را وادار کرده است که عملاً از این معیارها دست بردارند، و بر اساس معیارهای دیگری عمل کنند. [۴]

بر این اساس می‌توان ادعا کرد که آنچه موضوعیت و مطلوبیت دارد «طول» روزه و «فاصله‌ی زمانی» میان نمازهای روزانه است، نه معیارهای مذکور در قرآن و سنت برای تشخیص این طول و فاصله‌ی زمانی. چنان‌که در بخش‌های پیشین دیدیم، برخی از فقیهان سنتی این ادعا را در مورد منطقه‌ی (ج) به رسمیت می‌شناسند، و اوقات شرعی در منطقه‌ی (ج) را بر اساس طول و فاصله‌ی زمانی میان اوقات شرعی در مکه و مدینه تعیین می‌کنند. اما اعتبار و قابلیت تطبیق این معیار بر منطقه‌ی (الف) و (ب) را نمی‌پذیرند.

معیارهای مذکور در قرآن و سنت برای تعیین اوقات شرعی سه ویژگی دارند: اول این‌که در زمان نزول قرآن و تا قرن‌ها بعد به سهولت در «دسترس» عموم مسلمانان بوده‌اند. دوم این‌که این معیارها «متعارف» بوده‌اند، و پیروی از آن‌ها مشقتی را بر مسلمانان نخستین تحمیل نمی‌کرده، و سوم این‌که زندگی روزمره‌ی آنان بر مدار همین معیارها می‌چرخیده است، و پیروی از آن‌ها زندگی روزمره‌ی مسلمانان را مختل نمی‌کرده و اوقات کار و استراحت و خواب و بیداری آنان را بهم نمی‌زده است. سبک زندگی دینی با سبک زندگی عرفی‌ای که طبیعت و جغرافیای مکان نزول وحی بر آنان تحمیل می‌کرده در هماهنگی کامل بوده است. این‌که قرآن پیوسته، و از جمله در آیات ناظر به وجوب روزه، بر این نکته تأکید می‌کند که خداوند برای شما سختی نمی‌خواهد و بر شما آسان می‌گیرد، دقیقاً بدین معناست که سازگاری و تطبیق این دو سبک زندگی بر یکدیگر حداکثری است، نه حداقلی. و مسلمانان می‌توانند با کمترین تغییر لازم در سبک زندگی روزمره‌ی خود به سهولت از دستورات دین خود پیروی کنند. سهولت دین به سهولت پیروی از دستورات آن است.

اگر به مسلمانان آن زمان گفته شده که وقت نماز صبح از طلوع فجر تا طلوع آفتاب است، با عنایت به این نکته بوده که فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی روزمره نیز در همین ساعات آغاز می‌شود، و قول و قرارهای مردم برای انجام کارهای جمعی نیز بر همین اساس تنظیم می‌گردد. و اگر گفته شده که از

طلوع فجر تا غروب آفتاب روزه بگیرید، با توجه به این نکته بوده که طول روز در آن منطقه «متعارف» و تفاوت آن با طول شب از نظر عرف قابل چشم‌پوشی است، و چنین روزه‌ای برای عموم مردم مستلزم عسر و حرج نیست. در غیر این صورت، مسلمانان اعتراض یا نافرمانی مدنی می‌کردند، یا به قول قرآن، به خود خیانت می‌کردند، و خدا هم به آنان تخفیف می‌داد. آیا خدایی که به خاطر تخلف برخی از مسلمانان و عدم خودداری آنان از آمیزش جنسی در ماه رمضان حاضر است آنان را ببخشد و آمیزش جنسی در طول شب را، که پیش‌تر از آن ممنوع/حرام بوده، حلال کند، [۵] حاضر نیست به خاطر شدت گرما از طول روزه در روزهای بلند تابستانی بکاهد، تا خیل کثیری از روزه‌داران به طور کامل از خیر روزه گرفتن نگذرند و به صف روزه‌خواران نپیوندند؟

۱۱. تفاوت سبک زندگی طلبگی با سبک زندگی مردم عادی و نقش آن در استنباط احکام شرعی

یکی از تفاوت‌های مهمی که سبک زندگی طلبگی با سبک زندگی مردم عادی دارد، و به گمان من رد پای آن را در فهم و تفسیر متون دینی می‌توان پی‌گیری کرد، این است که سبک زندگی طلبگی «قابل انعطاف» است و از نظمی «خودجوش» و «متغیر» پیروی می‌کند. اولاً حوزه‌های علمیه در ماه رمضان تعطیل است و طلاب و اساتید یا برای تبلیغ به مسافرت می‌روند و یا برای استراحت و گذراندن تعطیلات به نقاط خوش آب و هوا، مانند مشهد، دماوند، خوانسار و گلپایگان، یا شهر و دیار خود. کسانی هم که در قم می‌مانند و مایل‌اند به درس و تحقیق خود ادامه دهند ساعت کار خود را از روز به شب و پس از افطار و ساعت خواب و استراحت خود را به روز منتقل می‌کنند. [۶]

برخلاف زندگی روزمره‌ی مردم عادی، زندگی روزمره و ساعات کاری طلاب و اساتید حوزه معمولاً بر اساس اوقات شرعی تنظیم می‌شود. به عنوان مثال، ساعت آغاز و پایان درس‌ها و بحث‌ها به گونه‌ای تنظیم می‌شود که با اوقات فضیلت نمازهای روزانه اصطکاک پیدا نکند. به همین دلیل پاره‌ای از علما تغییر ساعت زمستانی به ساعت تابستانی را که به منظور صرفه‌جویی در مصرف انرژی صورت می‌گیرد، بر نمی‌تابند و به رسمیت نمی‌شناسند. [۷] در تعیین ساعت شروع درس‌ها از تعبیراتی مانند «یک ساعت پس از طلوع آفتاب»، یا «یک ساعت مانده به ظهر شرعی» یا «یک ساعت مانده به مغرب» استفاده می‌شود. طبیعی است کسانی که چنین سبک زندگی قابل انعطافی دارند به طور ناخودآگاه گمان کنند که دیگران هم می‌توانند به همین سبک زندگی کنند، یعنی مردم عادی نیز قادرند زندگی عرفی خود را بر اساس اوقات شرعی تنظیم کنند یا در ماه رمضان فعالیت روزانه‌ی خود را به شب منتقل کنند. در حالی که تعمیم این سبک زندگی به کل جامعه موجب هرج و مرج و اختلال در نظم امور خواهد شد.

به همین دلیل و دلایل مشابه آن است که گاهی فتوای فقیهان به نظر مردم عادی نامعقول و ناپذیرفتنی می‌نماید. آیا معقول است که فقیهی چنین فتوا دهد: «کسانی که نمی‌توانند برای ۱۸ ساعت روزه بگیرند، روزه بر آنان واجب نیست، اما قضای آن بر آنان واجب است». و سپس اضافه کند: «از نظر بنده چنین روزه‌ای برای عموم مردم مستلزم عسر و حرج شدید است». [۸] این چه شارع حکیمی است که به حکم اولی خود وظیفه‌ای را بر دوش گروهی قرار می‌دهد که بعد ناگزیر شود با حکم ثانویه خود آن را از دوش عموم آنان بردارد؟ «این تذهبون؟» و «مالکم کیف تحکمون؟». آیا اگر خود شما قانون‌گذار بودید حاضر بودید کسی چنین حکمی را به شما نسبت دهد که شما آن را به شارع مقدس نسبت می‌دهید؟

چرا به جای این که بگوییم: «اگر نمی‌توانید در روزهای گرم تابستان برای ۱۸ ساعت روزه بگیرید، در روزهای خنک زمستان ۹ ساعت روزه بگیرید، ولو این که این روزه هیچ ریاضتی را بر شما تحمیل نکند، و هیچ بهره‌ی معنوی و اخلاقی‌ای در بر نداشته باشد»، نگوییم که «اگر در روزهای گرم تابستان نمی‌توانید برای ۱۸ ساعت روزه بگیرید، اما می‌توانید برای ۱۲ ساعت روزه بگیرید، روزه بگیرید و از فضیلت و برکات معنوی و اخلاقی روزه در ماه رمضان خود را محروم نکنید؟»

در مورد اوقات نماز نیز مشکلی که وجود دارد این است که اوقات آن با ساعات خواب و بیداری و زندگی روزانه در جهان مدرن سازگار و هماهنگ نیست. الان نماز صبح بسیاری از مسلمانان قضا می‌شود و قضای آن را هم کسی به جا نمی‌آورد. چرا به جای این که فتوایی صادر کنیم که خیل کثیری از مکلفین عملاً از آن پیروی نمی‌کنند و نمازشان قضا می‌شود و آن را به حساب ضعف ایمان و تعهد دینی آنان بگذاریم، از همان آغاز سبک زندگی روزمره‌ی پیروان خود را در نظر بگیریم و به آنان بگوییم: «شما که ساعت ۷ صبح از خواب بر می‌خیزید و ساعت ۸ صبح سر کار می‌روید نماز صبح خود را هم در همین فاصله‌ی زمانی بخوانید»، به جای این که به آنان بگوییم: «بین ساعت ۴ و ۵ صبح از خواب برخیزید و خواب‌آلوده نماز صبح خود را بخوانید و دوباره بخوابید، و اگر برای نماز از خواب بیدار نشدید عیبی ندارد، تا آخر عمر وقت دارید که قضای آن را به جا آورید». این لقمه را دور سر گرداندن است و از شارع حکیم بعید است چنین حکمی صادر کند.

۱۲. نسبت سبک زندگی دینی و معنوی با سبک زندگی روزمره و جدانشدن فقه از اخلاق و معنویت

سبک زندگی دینی و معنوی باید حداکثر تلائم و سازگاری را با مقتضیات زندگی روزمره‌ی افراد داشته باشد تا اصطکاک این دو باعث نشود مردم از دین و معنویت فاصله بگیرند. نماز صبح برای این است که نمازگزاران را تا نماز بعدی از تباهی و پلیدی دور نگه دارد و از ترک معروف و ارتکاب منکر بازدارد و به حضور خداوند در ذهن و ضمیر و زندگی آنان تداوم بخشد. نگاه حقوقی صرف به آداب و مناسک دینی، این امور را از محتوای معنوی و اخلاقی‌شان تهی می‌کند و قشر دین را به جای لبّ آن می‌نشاند. جدانشدن فقه از عرفان و اخلاق فاجعه است. باعث تأسف بسیار است که بسیاری از فقیهان هم دشمن عرفان‌اند و هم اخلاق را به مستحبات و مکروهات فرومی‌کاهند. شمار اندکی از آنان هم که با عرفان و اخلاق سر به مهر و مأنوس‌اند بین فقه و عرفان و اخلاق دیواری نفوذناپذیر می‌کشند. اینان نیز وقتی وارد قلمرو فقه می‌شوند و به استنباط احکام شرعی می‌پردازند ملاحظات معنوی و اخلاقی را نادیده می‌گیرند و به شکل و صورت و ظاهر اعمال بیش از محتوا و باطن آن اهمیت می‌دهند. جدانشدن فقه از اخلاق است که به فقیهان رخصت می‌دهد در رساله‌ها یا وبسایت‌های خود «سفر به قصد فرار از روزه» را به مسلمانان آموزش دهند.

قشری‌گری و اخباری‌گری و ظاهرینی در تفسیر متون دینی و اصرار بر تفسیر تحت اللفظی متون دینی و جدا کردن «احکام شریعت» از «مقاصد شریعت» و عدم توجه به رشد فرآیندهای آمار مسلمانانی که روزه نمی‌گیرند و نماز نمی‌خوانند، و بی‌اطلاعی فقیهان از مقتضیات زندگی در جهان مدرن و تفاوت آن با جهان پیشامدرن موجب می‌شود که اینان همچنان بر برداشت‌های سنتی خود از متون دینی اصرار ورزند و فاصله گرفتن مردم از دین را به حساب تهاجم فرهنگی دشمنان و تلاش‌های نواندیشان مسلمان بنویسند.

در حالی که تبیین درست نشان می‌دهد که دست‌کم یکی از علل فاصله گرفتن مردم از دین این است که پیروی از دستورات دینی به سبک سنتی، زندگی روزمره‌ی آنان را مختل می‌کند. آخر چه معنا دارد به کارگر ناوایی یا راننده‌ی تاکسی یا کشاورزی که ناگزیر است برای امرار معاش خود در ماه رمضان کار کند، توصیه شود که اگر می‌توانید در ماه رمضان از مرخصی استفاده کنید، یا به مسافرت بروید، یا شغل خود را عوض کنید، تا بتوانید روزه بگیرید؟ فرض کنید این افراد به مرخصی یا مسافرت رفتند، یا شغل خود را عوض کردند. آیا شخص دیگری نباید جای خالی آنان را پر کند؟ آیا وضعیت این شخص جدید بهتر از وضعیت قبلی است؟ آیا به او هم می‌توان توصیه مشابهی کرد؟ آیا بهتر نیست که فقیهان به جای یافتن چنین کلاه‌های شرعی/حیله‌های حقوقی غیر عملی یک روز از عمر خود را در کنار آن نانوای یا راننده‌ی تاکسی یا کشاورز به سر برند، یا اگر چنین کاری را خلاف مروت می‌دانند، دست‌کم از قدرت تخیل خود استفاده کنند و خود را به جای چنین اشخاصی فرض کنند و سپس در پرتو این تجربه و ذهنیت بکوشند قرآن و روایات را تفسیر کنند؟ مرجع تقلید نانوایان باید یا خود نانوایان باشند و یا تجربه عینی یا تخیلی چنین کاری را از سر گذرانده باشد. آیا خدای مهربان و حکیم و عاقلی که نمی‌خواهد در دین خود بر مردم سخت بگیرد، فقط ملاحظه‌ی حال و روز مسلمانان صدر اسلام را می‌کرده و مهربانی و حکمت و عقلانیت او فقط شامل آنان می‌شده است؟

۱۳. شأن فقیهان کشف احکام شرعی است، نه جعل احکام شرعی

درست است که کار فقیهان «کشف» حکم شرعی است، نه «جعل» آن، اما روش کشف حکم شرعی از خردمندان عالم وام گرفته می‌شود، و روش کشف سیره‌ی عُقلاً غیر از روش کشف حکم شرعی و مقدم بر آن است. هم چنین درست است که عبادات توقیفی و تعبدی است، اما راه شناخت عبادات و روش کشف حدود و ثغور و شرایط آن‌ها تعبدی نیست. سخن بر سر این است که عبادات در عین این‌که توقیفی و تعبدی هستند، چارچوبی عقلانی و محتوایی معنوی دارند، و هر عبادتی ذاتیاتی دارد و عرضیاتی. این عرضیات نه توقیفی‌اند و نه تعبدی، و از فرهنگ و طبیعت و تاریخ و جغرافیای محل نزول وحی وام گرفته شده‌اند.

بنابراین، فقیهان در مقام کشف احکام شرعی مربوط به عبادات و شرایط و حدود و ثغور آن‌ها موظفند این نکته را در نظر بگیرند که کدامیک از این شرایط و حدود و ثغور «ذاتی» و کدامیک از آن‌ها «عرضی» و «محلی» است. نبود طلوع فجر و طلوع و غروب خورشید در منطقه‌ی (ج)، نامتعارف بودن طول روز در منطقه‌ی (ب)، و به تبع آن عسری و حرگی بودن روزه در روزهای بلند تابستانی برای عموم ساکنان این منطقه، و ناسازگاری این معیار با معیاری که عموم انسان‌ها زندگی روزمره‌ی خود را در جهان مدرن بر اساس آن سامان می‌دهند، دلایل قوی تجربی و عقلی به سود این ادعاست که این نشانه‌های طبیعی جزء عرضیات نماز و روزه‌اند، نه جزء ذاتیات این عبادات. اما برای این‌که به استناد این دلایل تجربی و عقلی بتوان از ظاهر آیات و روایات دست برداشت ما نیازمند تجدیدنظر در پارادایم رایج در اجتهاد فقهی هستیم. این پارادایم نه ظرفیت لازم برای در نظر گرفتن این ملاحظات را دارد و نه مبنایی عقلانی و روشمند برای حل چالش‌های عصر جدید و مسائل مستحدثه در اختیار می‌نهد.

دکتر کدیور در یکی از سخنرانی‌های اخیر خود چنین گفته است: «عبادات و مناسک توقیفی و تعبدی هستند. توقیفی یعنی اصل تشریح آن و تعریف حدود و ثغور آن و شرایط قبول آن متوقف بر اراده شارع

است. شارع خدا و رسول اوست. فقیه و عارف و متکلم و حکیم و عالم اخلاقی و به طور کلی عالم دینی حق جعل عبادت ندارد]۹.

این اظهارات استعداد سوء فهم دارد و سخن حقی است که ممکن است معنای باطلی از آن اراده شود. درست است که شارع خدا و رسول اوست، اما خدا و رسول او هم «حکیم» اند و هم «عاقل»، و حکمت و عقلانیت «چارچوب» تشریحات آن هاست. اگر این پیش فرض درست باشد، که هست، معنای آن تقدم حکمت و عقلانیت بر دین/ شریعت و به تبع آن تقدم عرفان و اخلاق و فلسفه بر فقه و دین شناسی/ شریعت شناسی است. این تقدم البته تقدم «معرفت شناسانه» است و بدین معناست که در استنباط فقهی، و در مقام کشف احکام شرعی، اعم از احکام عبادی و غیر عبادی، حکمت و عقلانیت نقش «ابطال گرایانه» بازی می کنند.

به تعبیر دیگر، اگر خدا و رسول او هم حکیم اند و هم عارف و هم اخلاقی و معنوی، فقیهی که می خواهد حکم شرعی با این خصوصیات را کشف کند نیز باید حکیم، عارف، اخلاقی و معنوی باشد، و از حکمت و عرفان و اخلاق و معنویت در فقه خود برای تصحیح برداشتهای و استنباطهای خود از متون دینی استفاده کند. حکمت و عرفان و اخلاق و معنویت فقط به کار «جعل» احکام شرعی نمی آیند، بلکه در مقام «کشف» این احکام نیز دستگیر و راه گشایند.

حکمت و عقلانیت به ما می گوید که عبادت های دینی مانند نماز و روزه نیز، مانند سایر اجزای دین، ذاتیاتی دارند و عرضیاتی، و چون چنین است فقیهان به پارادایمی نیاز دارند که در تشخیص ذاتیات از عرضیات به آنان کمک کند. پارادایم موجود نه تفکیک ذاتیات از عرضیات در شریعت را به رسمیت می شناسد و نه روشی برای کشف عرضیات و تفکیک آن ها از ذاتیات در اختیار فقیهان قرار می دهد.

۱۴. ضرورت تفکیک اسلام تاریخی از اسلام معنوی در باب عبادات و چگونگی آن

دکتر کدیور در باب معاملات «اسلام معنوی» را از «اسلام تاریخی» جدا می کند، اما چنین تفکیکی را در باب عبادات به رسمیت نمی شناسد، و بر این باور است که عبادات و شرایط و حدود و ثغور آن ها جزو هسته ی سخت دین داری است. [۱۰] اما به گمان ما از این نظر میان عبادات و معاملات فرقی نیست. در هر دو مورد ما با ترکیبی از احکام تأسیسی و امضایی، و دائمی و موقت، و مطلق و «بافتاری» [۱۱] روبرو هستیم. و پارادایم رایج در اجتهاد مطلقاً چنین تفکیک هایی را به رسمیت نمی شناسد، نه در باب عبادات و نه در باب معاملات.

برای حل این معضل دو راه حل وجود دارد.

۱) (راه حل نخست، که دکتر کدیور هوادار آن است، حفظ پارادایم سنتی و ادعای قطع و یقین نسبت به عرضی بودن/ تاریخی بودن عرضیات/ امور تاریخی است و ظاهراً از نظر ایشان چنین قطع و یقینی فقط در باب معاملات در دسترس است. پارادایم سنتی به فقیهان اجازه می دهد که در صورت قطع و یقین از ظاهر دلایل نقلی دست بردارند. اما به گمان ما ادعای قطع و یقین در این موارد ادعایی بدون پشتوانه است، زیرا دلایلی که به سود حقوق بشر، دمکراسی و این قبیل امور وجود دارد مفید قطع و یقین نیست.

۲) (راه حل دوم همان راه حلی است که نگارنده پیشنهاد می کند و آن عبارت است از تجدیدنظر در پارادایم سنتی و به رسمیت شناختن حجیت ظنون عقلی و تجربی/ دلایل ظنی عقلی و تجربی. روشن است که این

دلایل مختص باب معاملات نیستند، بلکه در باب عبادات نیز در دسترس و قابل استنادند. پارادایم سنتی اجتهاد هیچ تقدس و اصالتی ندارد. این پارادایم بخشی از دین نیست، بلکه راهی برای شناخت دین است. این پارادایم درحقیقت عبارت است از بازسازی و صورت‌بندی رفتار خردمندان در زندگی روزمره‌ی خود توسط فقیهان بر اساس فهم و برداشت فقیهان از رفتار خردمندان سپس تطبیق آن بر قلمرو دین و شریعت. به گمان ما فقیهان در این بازسازی و صورت‌بندی و فهم و برداشت خطا کرده‌اند و این خطا سرچشمه‌ی ناکامی و ناکارآمدی پارادایم موجود در اجتهاد در پاسخ‌گویی به پرسش‌های عملی مسلمانان در جهان جدید است. [۱۲]

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوْلَىٰ وَأَخْرَأَ

ادامه دارد

پی‌نوشت‌ها:

[۱]. در این مورد بنگرید به اخلاق دین‌شناسی.

[۲]. منظور از ساعت در این‌جا ساعت به عنوان یک معیار مستقل است، نه ساعت به عنوان معادلی برای طلوع فجر، و طلوع، زوال و غروب آفتاب.

[۳]. context].

[۴]. ممکن است کسی بگوید مسلمانان از این معیارها دست برداشته‌اند، بلکه صرفاً در مقام تشخیص و احراز این معیارها، راه جدیدی را جایگزین راه قبلی کرده‌اند. پاسخ این است که اولاً، چنان‌که دیدیم، در منطقه‌ی (ج) خود این معیارها، با صرف‌نظر از راه و روش تشخیص‌شان، در دسترس نیستند، و مسلمانان ساکن در این منطقه ناگزیرند از این معیارها دست بردارند. ثانیاً، اگر بنا بر جمود بر ظواهر است، چرا نگوئیم که راه تشخیص این معیارها، یعنی مشاهده‌ی حسی مستقیم و با چشم غیر مسلح، نیز موضوعیت دارد، همان‌گونه که برخی از فقیهان در مورد اثبات هلال ماه می‌گویند که هلال ماه نو در صورتی اثبات می‌شود که با چشم غیر مسلح دیده شود. به تعبیر دیگر، درست است که آنچه در متون دینی آمده خود طلوع فجر است، نه راه کشف آن، اما در مواردی از این دست نمی‌توان به ظهور اطلاقی سخن شارع تمسک کرد، زیرا نه شارع مقدس از این جهت در مقام بیان بوده است و نه مخاطبان تصویری از راه‌های دیگری که بعداً برای کشف طلوع فجر پیدا شده داشته‌اند. بنابراین، ظرف و سیاقی که این آیات در آن نازل شده به ما اجازه نمی‌دهد که بگوئیم مشاهده‌ی حسی موضوعیت ندارد و راه کشف طلوع فجر را می‌توان تعمیم داد تا شامل راه‌های جدید هم بشود. بر این اساس می‌توان گفت که مسلمانان با انتخاب ساعت به عنوان معیار تعیین اوقات شرعی، در حقیقت این معیار را جایگزین معیارهای مذکور در قرآن و سنت کرده‌اند، و گریزی هم از این کار ندارند، زیرا معیارهای مذکور در قرآن و سنت بیش از این و به سهولت در دسترس آنان نیست.

[۵]. [بقره/۱۸۷]. به اعتقاد بسیاری از مفسران این آیه حرمت آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان را، که پیش از نزول این آیه از مفطرات روزه بوده است، نسخ می‌کند. آیه دلیل این تجدیدنظر را هم بیان می‌کند و آن عبارت است از نادیده گرفتن این حکم از سوی برخی از مسلمانان.

[۶]. [شخصاً در برخی از درس‌هایی که در طول ماه رمضان پس از افطار در منزل برخی از مراجع برگزار می‌شد شرکت می‌کردم.

[۷]. [به خاطر دارم که در ایامی که در قم زندگی می‌کردم اگر کسی در ایام تابستان می‌خواست با دیگری قول و قراری بگذارد، باید مشخص می‌کرد که منظور او ساعت قدیم (زمستانی) است یا ساعت جدید (تابستانی)، زیرا بسیاری از افراد ساعت خود را با ساعت رسمی تنظیم نمی‌کردند. و این مخالفت با ساعت رسمی اختلالی در زندگی روزمره آنان ایجاد نمی‌کرد

[۸]. [در این مورد به عنوان نمونه بنگرید به پاسخ دکتر محسن کدیور به پرسش‌هایی در باب اوقات شرعی و کیفیت روزه در روزهای بلند در تارنمای زیر:

برخی احکام روزه

دکتر کدیور می‌نویسد: «در مناطقی غیر استوایی که در بخشی از سال طول روز بسیار طولانی می‌شود، زمانی که ماه مبارک رمضان به تابستان می‌افتد فاصله‌ی سحر تا مغرب اگر بیش از ۱۶ ساعت شود برای بسیاری روزه داران موجب حرج و مشقت می‌شود، و اگر از ۱۸ ساعت بیشتر شود می‌توان گفت برای نوع روزه داران علی‌الغالب چنین می‌شود. البته این تشخیص موضوعی من است. واضح است که بحث در سرزمینهای نزدیک قطب است که در هر ۲۴ ساعت روز و شب ولو نامساوی هست و نه خود قطب که شش ماه شب و شش ماه روز است که حکم متفاوتی دارد... مراد از سحر و مغرب افق محلی است (نه افق مکه و حجاز). در محاسبه‌ی اوقات نماز و روزه زمان مکه و حجاز هیچ موضوعیتی ندارد،... در مناطقی از نیمکره شمالی یا جنوبی که طول روز مثلاً در تابستان ۲۰ ساعت و در زمستان فرضاً ۸ ساعت است، نمی‌توان به بهانه‌ی کوتاه یا بلند بودن روز یا شب به افق مکه نماز خواند یا روزه گرفت. کسی که در منطقه‌ی خود که ساعات متفاوتی با مکه دارد (مثلاً ۱۰ ساعت تفاوت) اگر به افق مکه نماز بخواند یا روزه بگیرد نماز و روزه‌اش باطل است... رعایت طول روز مکه بین ۱۲ تا ۱۴ ساعت در مناطق دیگر کره‌ی زمین در امر روزه هیچ موضوعیتی ندارد، و فاقد هرگونه دلیل معتبر شرعی است... افطار کردن روزه قبل از مغرب به بهانه‌ی طولانی شدن روزه یا بیشتر از ۱۴ ساعت شدن (معادل حداکثر روزه در مناطق استوایی و مکه) استحساناً بلا دلیل است... از سوی دیگر روزه در مناطق نزدیک قطب در تابستان با روزهای حدود ۲۰ ساعت تکلیف مالا یطاق است و باعث حرج یا مشقت شدید اغلب مومنان می‌شود. و این با نص «یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر» (خدا راحتی شما را می‌خواهد نه زحمت شما را) (بقره ۱۸۵) سازگار نیست... جمع بین جهات مختلف ادله اقتضای آن دارد که در چنین مناطقی (طول روزهای بسیار بلند حدوداً بیش از ۱۸ ساعت و کمتر از ۲۴ ساعت) که روزه‌ی تمام یا برخی روزهای ماه رمضان برای غالب مردم باعث حرج و مشقت شدید می‌شود، تکلیف روزه‌ی ادا ساقط می‌شود، اما روزه‌ی قضا به گردن مکلف باقی است که تا قبل از ماه رمضان آینده به جا آورد، بی آنکه موظف به پرداخت کفاره باشد... در نظر داشته باشیم ساکنان اینگونه مناطق نزدیک قطب اگر چه در ماههای رمضان تابستانی چنین مشکلی دارند، اما در ماههای رمضان زمستانی

در عوض طول روزه شان کمتر از ۱۲ ساعت است. ایشان در زمان روزه های هفت هشت ساعته هم لازم نیست ۱۲ ساعت مکه را رعایت کنند و به افق محلی افطار خواهند کرد... دلیل عدم تکلیف روزه برای مناطق بالای ۱۸ ساعت (از سحر تا مغرب) قاعده‌ی ثانوی عسر و حرج و مشقت شدید است که مورد قبول قاطبه‌ی فقه‌های فریقین است. عدد ۱۸ ساعت هم طریقت دارد و موضوعیت ندارد. تشخیص موضوعی من است که روزه‌داران علی‌الغالب بیش از این ساعات به مشقت می‌افتند. اگر کسی کمتر از این ساعات به مشقت بیفتد تکلیفش به روزه ساقط و روزه‌ی قضا در زمان مناسب (تا قبل از ماه رمضان بعدی) بر ذمه‌اش خواهد بود. به عبارت دیگر تشخیص عسر و حرج و مشقت امری شخصی و به عهده‌ی خود مکلف است. ” (همان، تأکیدها افزوده‌ی نگارنده است).

به گمان نگارنده اگر جناب دکتر کدیور، و سایر فقیهان محترمی که مانند ایشان می‌اندیشند و به کارایی پارادایم سنتی باور دارند، می‌کوشیدند برای فتوای خود در مورد اوقات شرعی در قطب شمال و جنوب «مستند شرعی» پیدا کنند تا در سایه‌ی آن مستندات از صدور فتوا بر اساس «دلیل استحسانی» در این مورد خودداری کنند، و سپس با خود می‌اندیشیدند که «چه تفاوتی بین قطب شمال و جنوب با مناطق نزدیک به قطب شمال و جنوب وجود دارد که تمسک به دلایل استحسانی را در اولی مجاز و در دومی غیر مجاز می‌کند؟»، و «چه دلیلی وجود دارد که خداوند در یک روز مشخص از سال به مسلمانان ساکن مناطق استوایی و نزدیک آن و نیز به مسلمانان ساکن قطب شمال و جنوب بگوید حداکثر ۱۵/۵ ساعت روزه بگیرید، اما به مسلمانانی که در میان این دو منطقه زندگی می‌کنند بگوید ۱۸ تا ۲۳ ساعت روزه بگیرید؟»، چه بسا از صدور چنین فتواهای نامعقول و خردستیزی خودداری می‌کردند.

موضوع قاعده‌ی عسر و حرج نیز حالت‌ها و موارد استثنایی است، نه حالت و موردی که در آن تکلیفی برای اغلب مردم، یا عموم مردم یا نوع مردم مستلزم عسر و حرج است. اگر به قول ایشان، روزه‌ی بیش از ۱۶ یا ۱۸ ساعت برای عموم یا اغلب مردم مستلزم عسر و حرج باشد، که هست، معنایش این است که اطلاق ادله‌ی وجوب روزه از اول شامل چنین روزه‌ای نمی‌شود، نه این‌که شامل چنین روزه‌ای می‌شود، اما وجوب این روزه با قاعده‌ی عسر و حرج از دوش عموم مکلفان برداشته می‌شود. عسر و حرجی که در آیات روزه بدان اشاره شده به این معناست که روزه‌ای که در آیات قبل واجب شده است عسری و حرجی نیست و عموم مکلفان به سهولت می‌توانند چنین روزه‌ای را بگیرند و گرفتن این روزه برای آنان مستلزم عسر و حرج نیست. عسر و حرج مذکور در این آیات غیر از عسر و حرجی است که در قاعده‌ی عسر و حرج از آن سخن می‌رود. این قرینه «متصل» است، نه «منفصل» و مانع انعقاد اطلاق در وجوب روزه می‌شود. به تعبیر دیگر، عسر و حرج مذکور در آیات روزه «حکم ثانوی» مترتب بر «عنوان ثانوی» نیست، بلکه بیانگر سرشت حکم اولی مذکور در آیات قبلی است. از این‌جا به خوبی می‌توان نتیجه گرفت که:

- ۱) (فاصله‌ی میان طلوع فجر و غروب آفتاب در مکه و مدینه و مناطق مشابه موضوعیت دارد، نه طلوع فجر و غروب آفتاب به افق محلی، که در منطقه‌ی (ب) مستلزم عسر و حرج برای عموم مکلفین است، و
- ۲) (دلیلی در دست نیست که بر اساس آن بتوان ادعا کرد که حداکثر طول روزه‌ی واجب بر مسلمانانی که در نقاط دیگر دنیا زندگی می‌کنند بیش از طول روزه در همان روز سال در مکه یا مدینه است.

آقای دکتر کدیور گفته‌اند: «رعایت طول روز مکه بین ۱۲ تا ۱۴ ساعت در مناطق دیگر کره‌ی زمین در امر روزه هیچ موضوعیتی ندارد، و فاقد هرگونه دلیل معتبر شرعی است... افطار کردن روزه قبل از مغرب به بهانه‌ی طولانی شدن روزه یا بیشتر از ۱۴ ساعت شدن (معادل حداکثر روزه در مناطق استوایی و مکه) استحساناً بلا دلیل است.»

در پاسخ عرض می‌کنم که ابدأً چنین نیست، بلکه بر عکس قول خود ایشان در این مورد مبتنی بر تعمیمی بلا دلیل است. با ملاحظه‌ی مجموع آیات می‌توان گفت که آیات مربوطه هیچ دلالتی ندارند بر این که طول روزه‌ای که بر مسلمانان ساکن سایر نقاط کره‌ی زمین واجب است بیشتر است از طول روزه‌ای که بر مسلمانان ساکن مکه و مدینه واجب است. قاعده‌ی اشتراک مکلفین در احکام هم اقتضا می‌کند که طول روزه برای همه‌ی مسلمانان تقریباً یکسان باشد. بنابراین، برای توجیه این ادعا که «مسلمانان ساکن منطقه‌ی (ب)، در مقایسه با مسلمانان ساکن مکه و مدینه، موظف‌اند روزه‌ی بسیار طولانی‌تری بگیرند» به دلیل نیاز داریم، و در غیاب چنین دلیلی اصل برائت حاکم است. دست‌کم این است که این قرینه موجب اجمال آیات مربوطه می‌شود.

به همین ترتیب، برای توجیه این ادعا که «مسلمانان ساکن منطقه‌ی (ب)، در مقایسه با مسلمانان ساکن مکه و مدینه، مجازند در ماه رمضان در تابستان روزه نگیرند و به جای آن در زمستان روزه بگیرند، ولو این که طول روز در زمستان در این منطقه بسیار کوتاه‌تر از طول روز در مکه و مدینه باشد» به دلیل نیاز داریم، و در غیاب چنین دلیلی آیات و روایات دال بر وجوب روزه حاکم است. اگر این روزه بسیار کوتاه‌تر جایگزین مناسبی برای روزه در ماه رمضان است، چرا به آنان اجازه داده نشود همین روزه کوتاه‌تر را در همان ماه رمضان بگیرند تا از برکات معنوی و اخلاقی روزه در ماه رمضان محروم نشوند.

[۹] <http://kadivar.com/?p=11919>.

[۱۰]. همان. تفکیک اسلام معنوی از اسلام تاریخی معادل تفکیک ذاتی از عرضی است.

[۱۱] contextual].

[۱۲]. [برای توضیح بیشتر در این مورد بنگرید به اخلاق دین‌شناسی، علی‌الخصوص فصل‌های ۲، ۳ و ۴.