



ظرفیت متن؛ ظهورمداری و پدیده‌انگاری و ویژگی‌های نظریات فقهی

حسن خلیفه ترجمه: ع. زهدی

بسیار مختصر موضوع پژوهشم را برمی‌نمایم: پژوهش حاضر، درباره متن و راه‌کار فهم آن است. این پژوهش دو نگرش را با هم می‌سنجد:

۱. نگرش به متن به مثابه یک مجموعه زبانی بسته که تنها بر اساس سازوکارهای ظهور و دلالت، فهم می‌شود و فقیه، بر حسب ظرفیتی که برای متن متصور است، از آن برای صدور فتوی استفاده می‌کند.

۲. نگرشی که از ظاهر لفظ درمی‌گذرد و به تأمل در آن می‌پردازد تأمل بر اساس آن که متن، پدیده‌ای است که در الفاظ، شرایط پیدایش و تعامل با آن، تجربه‌ای نهفته وجود دارد. آن تجربه نیز فهمی می‌آفریند که نادیده گرفتن آن، پاره‌ای از ظرفیت متن را از میان می‌برد. چنین نگرشی، متن را پدیده‌می‌انگارد و فهم آن را متفاوت با فهم متن به مثابه مجموعه‌ای از ظواهر الفاظ برمی‌شمرد. این نوشتار، با وارد شدن به دنیای متن، چه این ورود از باب ظهورمداری باشد و چه از باب پدیده‌انگاری، به صورت توصیفی-تحلیلی، ویژگی‌های نظریه فقهی مترتب بر هریک از این دو دیدگاه را برمی‌رسد و به مقایسه میان آن دو می‌پردازد.

پرده‌برگرفتن از معانی هر متن، متفاوت با روش رایج، بینش و روش‌شناسی متفاوتی را می‌طلبد و گرنه بهره‌گرفتن از یک روش، برای پرداختن به یک نوع منبع فقهی-تشریحی، ناگزیر به تولید یک گونه فقه می‌انجامد. آنچه مرا بر آن داشت تا این موضوع را برگزینم نه دعوت به تعدد فقاهت که از تعدد قرائت‌های متون دینی برخاسته بلکه روشن ساختن پدیده‌ای به نام «اختلاف فتاوی» بود؛ پدیده‌ای که با وجود یکی بودن موضوع و منبع به سبب روش‌های مختلف فقها در قرائت متن و یا استفاده آنان از چند روش در استدلال و استنباط، به وجود آمده است.

از آنجا که تغییر روش‌های قرائت متون، به تغییر در فتاوی می‌انجامد، اکنون می‌سزد: بررسی این روش‌ها، میزان انعطاف متون از آنها و فایده‌ی پایبندی متعصبانه به آنها یا تساهل در برابر انحرافات روش‌شناختی که پاره‌ای را بر آن می‌دارد در تعامل با متون مختلف، برای آفرینش فقه‌های گوناگون در موضوعات متنوع، برای هر متن روشی را به کار گیرند. با توجه به آنچه گفتیم، اندیشه و بازنگری در شیوه استدلال‌مان، امری گریزناپذیر است؛ بویژه با پیشرفت‌های فراوان علوم انسانی، زبان‌شناسی و روش‌های قرائت متن که با بحث ما پیوند عمیق دارد.

این نوشتار که دو روش پیش‌گفته را در فهم فقهای بزرگوار ما از متون می‌سنجد، تنها کوششی است برای مطرح کردن این بحث در چارچوب تطبیقی که با چند نمونه آورده می‌شود.

۱. متن به مثابه نوشتاری ظهورمند: متن به مثابه پدیده‌ای زبانی-اجتماعی، ظرفیت نهفته‌ای برای تولید معنی دارد. هر فقیهی در ورود به دنیای متن، برای استنباط، روش و شیوه‌ای خاص به کار می‌برد. البته استنباط، با دو مؤلفه دیگر نیز پیوند دارد:

الف. توانایی فقیه برای صید معانی؛

ب. قریحه او در به‌کارگیری ظرفیت نهفته متن. همه اینها برای پاسخ‌گویی

به پرسش هایی است که واقعیت، فراروی او می نهد. البته نه این که قواعدی روش شناختی وجود نداشته باشد که متن را در بافت اجتماعی به کار گیرد بلکه این قواعد به مثابه رشته معنایی نهفته در متن وجود دارد، زیرا متن مجموعه ای زبانی است و سخن گویان آن زبان پیرو آن هستند. پیروی آنان نیز برای تضمین فرآیند استمرار [زبان] در پهنه اجتماع است، اما این متن به اصوات سازنده الفاظ و کلمات آن قوام می گیرد که آن نیز بر حسب نظام های تفاهم عرفی است؛ نظام هایی که نباید متن مورد تعامل، آنها را از نظر دور داشته باشد، یا به هنگام ساخت و پیرایش این متن، شرایط آن نادیده گرفته شود.

۲. متن به مثابه یک پدیده: تفاوت آشکاری است میان آن که تعامل فقیه با متن، تنها برای شناخت ظهور لغوی آن باشد، یا این که متن را چنان پدیده ای اجتماعی بنگرد. در حالت دوم، متن پدیده ای است اجتماعی که ساختار زبانی گذشته خود را پشت سر می گذارد و به روابط این ساختار با محیط تبدلی افقی اش (عصر پیدایش متن) و محیط تبدلی عمودی اش (متن در طول زمان) پامی نهد. البته کاربست این نگرش، اقدامی هیجان انگیز است و خواننده آگاه را بسیار برمی انگیزد. فقیهی با این نگرش، هرگز بر آن نیست که حتی جزئی ساده از این ظرفیت معنایی را واگذارد، زیرا می داند که معنی در متن، از اجزای اندام وار تشکیل شده است؛ گونه ای که هر گونه خللی در یکی از اجزای معنی، آن را به چیزی مبهم تبدیل می کند و ناقص کردن آن معنی را از افاده مقصود بازمی دارد؛ همان مقصود و مرادی که برای آن، معنی پدید آمده و بنا شده است تا به دلالت مطابقی، به چیزی در خارج اشاره کند.

بعد زمانی بر نگرش سطحی به متن (توقف در سطح متن) یا نگاه عمقی به آن، تأثیر بسزا دارد. با وجود این، باید مراقب بود تا این مقوله به امری مطلق

بدل نشود، زیرا چنان نیست که تمام متون (چه بدان‌ها سطحی بنگریم چه عمیق) زمان گذشته بر آنها، در فهم خواننده اثر گذاشته باشند، اما بسیاری از متون هستند که چنین تأثیری را می‌گذارند.

اما گاه فقیه بر آن می‌شود تا متن را مجموعه‌ای بسته از نشانه‌های زبانی و مستقل از هر گونه وابستگی بیرونی^۱ به کار گیرد و برای قرائت این نشانه‌های متنوع، به قاعده ظهور زبانی درون متنی توسل جوید؛ بی آن که متن را در افق اجتماعی اش بنهد و آن را به مثابه پدیده‌ای سنت مند، قاعده مند و تبیین پذیر بینگارد که بخشی از منظومه قول، فعل و تقریر به شمار می‌رود. وی متن را نوشتاری جدا [از شرایط پدید آمدن آن] می‌بیند.

همه اینها سبب می‌شود که این تعامل نوعی خطرپذیر محسوب شود و بسیاری از ظرفیت معنایی متن را هدر دهد.

با وجود این، اگر گاه این راه حل زبانی درون متنی که متن را ظهورمند و حاشیه‌ای قلمداد می‌کند، معنایی متن را مقلوب (از این رو به آن رو) نکند، دست کم نتایجی معکوس یا انحرافی از رویکرد متن را در پی خواهد داشت.

از نظریه پردازی
تا استدلال‌های
کاربردی

اگر بخواهم بر تناقضات قرائت‌های فقهی از متون شرعی، دلایل ملموس‌تری بیاورم، باید چند نمونه را از این متون یاد کنم. آن‌گاه یادآورم که چگونه نگاه به این متون از منظر ظهور زبانی ساختارگرا به افاده معنی منجر می‌شود و چگونه نگاه به متون به مثابه پدیده‌ای سرشار از ارتباطات (درون متنی و برون متنی)، به بارور کردن معنای پیش فرض یا تبدیل آن به معنایی دیگر می‌انجامد و یا آن‌که چگونه در برابر فقیه، معنایی را می‌گذارد که به او اجازه می‌دهد تا آن را بر تمام معنایی موجود در متن، حاکم شمارد.

شاید نمونه‌هایی که از آن بهره خواهم گرفت، بتواند ویژگی‌های نظریه فقهی، یعنی مبادی و پیش فرض‌های روش شناختی آن را (چه آشکار باشد یا

نهان، خودآگاه یا ناخودآگاه) تبیین کند؛ ویژگی هایی که با آن، ذهنیت فقیه فعال می شود. فقیه آن است که فرآیند استنباط را طی می کند تا حکمی شرعی را به شکل فتوی درآورد؛ آن هم با تلاش بسیار در تولید آن از ظرفیت متن. نمونه ها:

الف. در موضوع احتکار: در خصال صدوق از حمزة بن محمد علوی، از علی بن ابراهیم، از پدرش نوفلی، از سکونی، از امام صادق (ع) و او نیز از پدرانش و ایشان از پیامبر (ص) روایت کرده اند که فرمود:

«احتکار در شش چیز است: گندم، جو، خرما، روغن مایع، روغن جامد، مویز.»^۲

این متن، به مسئله احتکار می پردازد. برحسب قواعد ظهور، جز در آنچه در متن آمده - و برخی روایات هم از روغن مایع نام نبرده اند - در چیز دیگری احتکار صدق نمی کند. همین موجب شده که فقهای معتقد به ظهور زبانی متن - و نه فراتر از آن که احتکار را یک پدیده شمرند - طبق آنچه در متن کلمه به کلمه آمده، فتوی دهند.

شیخ محمدحسن نجفی (وفات: ۱۲۶۶ ه. ق) در جواهر، استدلال ظهورمدارانه آنان را می آورد:

«عده ای از فقهای ما تصریح کرده اند که احتکار مورد بحث، تنها در گندم، جو، خرما، مویز و روغن جامد است نه چیز دیگر. بلکه این، نظر مشهور فقهاست و حتی عده ای آن را اجماعی دانسته اند.»^۳

اما صاحب جواهر، از این نگرش ظهورمدارانه گذر کرده، فقه پدیده گرا را پذیرفته و پدیده احتکار را چنین تعریف کرده است:

«نگه داشتن خوراکی به انتظار بالا رفتن قیمت آن.»^۴

آن گاه می گوید:

«تنها در شامات، احتکار بر روغن مایع صدق می کند.»^۵

زیرا در شامات، روغن غذای اصلی به شمار می رود، اما در عراق، حجاز و ایران چنین نیست. بدین جهت صاحب جواهر می گوید:

«اگر [حدیث را] چنین بفهمیم که منظور از احتکار، آن چیزی

است که به طور معمول، انسان در غذای خود بدان نیاز دارد،

در اغلب شهرهای ایران، احتکار بر جو صدق نمی کند.»^۶

زیرا در بیشتر مناطق ایران - بر حسب آنچه فقه پدیدہ گرا بررسی کرده - جو غذای اصلی نبوده است؛ پس احتکار جو، در ایران موضوعیتی ندارد، اگرچه در این متن آمده باشد البته این فتوی زمانی است که از تمسک به ظهور الفاظ دست برداریم و به پدیدہ گرایی متوسل شویم. بر این اساس، صاحب جواهر احتمال می دهد:

«اگر مردم در ایام قحطی به غذایی تازه عادت کرده اند، این

حکم در آن هم جریان دارد، اگر علت - صدور حکم - بر مبنای

نیاز مردم باشد.»^۷

یعنی زیان رساندن به مردم و بالا بردن قیمت ها با احتکار آنچه مردم بدان نیاز دارند پس به موارد یاد شده در متن، التزامی نیست؛ و این خلاف فتوای فقیهان ظاهرگراست، اما صاحب جواهر با این فتوی مخالفت می کند و می گوید که حتی خود احادیث، بر آن که معیار احتکار نیاز است، اشاره می کنند:

«و در اخبار آمده که ملاك احتكار نیاز است.»^۸

اغلب فقها به همین چند چیز بر شمرده شده در متن، تمسک کرده اند. با وجود این، صاحب جواهر، آن را از باب تمشیل می داند؛ یعنی در هر سرزمین، احتکار برابر با آن جا تفسیر می شود، زیرا بنا بر فهم پدیدہ گرا:

«[احتکار] در حبس کردن هر آن چیزی است که انسان ها بدان

نیاز دارند و از آن گریز و گزیری ندارند؛ چه خوردنی و آشامیدنی و چه پوشاک و غیره باشد. زمان یا چیز خاصی اختصاص ندارد.^۹

حال آیا به فقه ظاهرگرا رو کنیم و با مشهور هم صدا شویم، یا آن که به فقه پدیده گرا بگراییم و با صاحب جواهر هم نوا گردیم؟

ب. شکسته شدن نماز مسافر در کشاکش جواز و وجوب:

«وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة»؛^{۱۰}

و چون در زمین مسافرت کردید، گناهی نیست که نمازتان را شکسته بخوانید...

بر حسب قواعد ظهور که متن را از افق پدیداریش جدا می سازد و با آن ساخت گرایانه تعامل می کند، به سبب عبارت «نفی جناح» که بر جواز دلالت دارد نه وجوب، ظهور این آیه بر تمام یا شکسته مخیر خوانده شدن نماز مسافران است. دو فقیه برجسته و راویان بزرگ حدیث، یعنی: زرارة بن اعین و محمد بن مسلم نیز چنین برداشت کرده اند، چنان که در صحیحی ای که شیخ صدوق (وفات: ۳۸۰ هـ. ق) از آنان آورده، آمده است که آن دو از امام باقر (ع) پرسیدند:

«در باره نماز مسافر چه می گوئید؟ چگونه و چند [رکعت] است؟
فرمود:

خداوند می فرماید: «و چون در زمین مسافرت کردید، گناهی نیست که نمازتان را شکسته بخوانید». از این رو، همان طور که نماز در حضر باید تمام باشد، در سفر هم واجب است ناتمام باشد.

پرسیدیم:

خداوند فرمود: «گناهی بر شما نیست» و نگفت: «انجام

دهید»، چگونه این عبارت معنای وجوب می دهد؟

فرمود:

آیا خداوند متعال درباره صفا و مروه فرموده است: «صفا و

مروه از شعائر دین خداست. پس هرکس حج خانه کعبه یا

عمره بجا آورد، بر او گناهی نیست که بین آن دو نیز، سعی

کند.»^{۱۱} آیا نمی بینید که سعی بین صفا و مروه واجب است؟

زیرا خداوند در کتابش ذکر کرده و پیامبرش آن را بجا آورده

است.^{۱۲}

به این متن بسیار استدلال شده و بسیار هم به صورت حدیث نقل شده،

بدون آن که ظرفیت معنایی آن به بهره برسد؛ بویژه آن که موضوع متن در بابی

است که تحلیل امام باقر(ع) نیز در آن وجود ندارد، زیرا ایشان برای وجوب

تقصیر نماز، به عبارت «نفی جناح» استدلال می کند.

امام میان این بافت و بافت دیگری که در موضوع سعی صفا و مروه است و

در آن، عبارت «نفی جناح» آمده، رابطه ای بینامتنی برقرار می کند، با وجود آن

که وجوب آن را با فعل پیامبر(ص) پیوند می دهد؛ یعنی همان طور که در آن

بافت، «نفی جناح» وجوب را می رساند، در این عبارت نیز معنای وجوب

می دهد. امام باقر(ع) پدیده انگاری را با دوری تشریحی تثبیت می کند. این دور

از قرآن آغاز شده، به فعل پیامبر می رسد و آن گاه با روشی به قرآن باز می گردد

که فقهی غیر از فقه پدید آمده با بسندگی به سطح ظهور، تولید می کند.

امام باقر(ع) می خواهد که عبور از ظهور زبانی بسته را در قرائت متنی

خاص - که در این جا متنی قرآنی است - بیاموزاند. از این رو، حکم را به دو

دانش اندوزش نمی گوید، اگرچه در صورتی که می گفت، آنان می پذیرفتند،

متن به مثابه پدیده‌ای زبانی-اجتماعی، ظرفیت نهفته‌ای برای تولید معنی دارد. هر فقیهی در ورود به دنیای متن، برای استنباط روش و شیوه‌ای خاص به کار می‌برد. البته استنباط، با دو مؤلفهٔ دیگر نیز پیوند دارد:

الف. توانایی فقیه برای صید معانی؛

ب. قریحه او در به کارگیری ظرفیت نهفته متن.

زیرا امامشان بود؛ اما خواست که آنان را بر بهره‌گیری از ظرفیت متن با عبور از سطح ظهور به عمق پدیده، آموزش دهد و بر تضاد معنایی این انتقال استدلال بیاورد، زیرا توقف در سطح ظهور و جمود بر آن، فقهی متفاوت از فقهی می‌آورد که حرکت دادن متن در دو افق کتاب و سنت، آن را تولید می‌کند.

این فقه، میان منظومه قول، فعل و تقریر جدایی نمی‌افکند بلکه قرائتی بینامتنی از آیه قرآن به دست می‌دهد؛ قرآنی که به قول زرکشی (وفات: ۷۹۴ هـ. ق)، «کالکلمة الواحدة» است.^{۱۳}

امام (ع) به معنای «نفی جناح» اشاره می‌کند و آن را از تخییر به وجوب برمی‌گرداند، یعنی آن که امام باقر (ع) در درس پیشرفته‌اش به دو صحابی (زرارة بن اعین و محمد بن مسلم) از دنیای ظهورات به جهان پدیده‌ها منتقل می‌شود و بر آنان، قرائن داخلی و خارجی متصل به متن را پیش می‌نهد؛ قرائنی که در صیقل دادن تجربه تشریحی متن مؤثر است و بدون درک آنها این تجربه را نمی‌توان به دست آورد، یعنی متن به دلیل غنا و ثروتی که در خود دارد، از ظهور معنایی کم‌مایه عبور می‌کند.

ج. مسافت شرعی. علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از برخی اصحاب امام صادق (ع) از امام آورده است که گفت:

«از امام صادق (ع) درباره مقدار «میل»ی که در آن، شکستن نماز واجب است سؤال شد. امام (ع) فرمود: رسول خدا (ص) حدّ میل را از سایه «عیر» تا سایه «وعیر» - دو کوه مدینه - قرار داد که هرگاه خورشید طلوع می کرد، سایه «عیر» به سایه «وعیر» می رسید. این تعداد «میل»هایی است که رسول خدا (ص)، [حد] تقصیر را بر آن قرار داد.»^{۱۴}

اگر کسی گذر امام را از ظهور به پدیده بیاموزد، قطعاً آنچه را در این متن، لازمه قواعد کلاسیک ظهور است، کنار می نهد. این قواعد، بیشتر می گویند که حد رخصت، معادل فاصله میان دو کوه عیر و وعیر است، اما فقیه پدیده گرا از امامش - امام محمد باقر (ع) - روشی پر بار در قرائت متون می آموزد؛ زیرا آن گاه که دو صحابی امام، با تعجب از او می پرسند که چگونه از عبارت «نفی جناح» (در آیه شکسته شدن نماز) وجوب را می فهمد، او آنها را به آیه ای برمی گرداند که سعی میان صفا و مروه را ذکر می کند. عین عبارت «نفی جناح» در این آیه آمده و هیچ یک از مسلمانان «سعی» را به گونه تخییری نمی داند؛ یعنی آن که فهم متن به مثابه یک پدیده و نه با نگرشی ظهورمدار، بینشی عمیق تر و تلاشی بیشتر را از تلاش فقیه ظهورگرا می طلبد.

از این خاستگاه، فقیه پدیده گرا در خصوص این متن، رو به سوی متنی می کند که از حیث پدیده انگاری با آن قرابت دارد. آن گاه تا آن جا که می تواند تلاش فکری می کند تا در فرجام، به متن مورد بحث باز گردد. اکنون او آنچه را که به وی در بهره وری از تمام ظرفیت متن کمک می کند، در اختیار دارد؛ یعنی روابط موجود تحت نظام هایی را که با دقت و نوآوری، ظواهر [متون] شرعی را بنا می نهند. فقیه ظهورگرا، بر اساس تک تک و جزء جزء «ادله تفصیلیه» استنباط می کند، اما نوآوری حقیقی در پی خوب فراگرفتن قواعدی که وی را بر استدلال ظهورمدارانه جزءنگر توانا می سازد، پدید نمی آید بلکه

در پی قدرت یافتن بر استنباط نظام کلی و عام حاکم بر این ادله و دسته بندی آنها، در قالب یک ساختمان مهندسی شده، به دست می آید. چنین گونه استنباطی فقه را به نظم درمی آورد و با استنباطی که این ادله را بی توجه به تار و پود آن سامان می دهد، متفاوت است.

فقهی در این اندازه از نوآوری که امام باقر(ع) به دو صحابی خود آموخت، فقیه پدیده گرا را برمی انگیزد که بافت متن پیش گفته [در صفحات قبل] را با متنی که درباره نماز جمعه آوردیم، به هم پیوندد.

صدوق در علل الشرایع و عیون اخبار الرضا، به سند خود از فضل بن شاذان و او از امام رضا(ع) آورده است:

«نماز جمعه بر کسی واجب است که سر دو فرسخ باشد نه بیشتر از آن، زیرا مسافتی که نماز در آن شکسته می شود، به اندازه رفتن دو برید یا یک برید رفتن و یک برید بازگشتن است. و چون برید چهار فرسخ است، پس نماز جمعه بر کسی واجب است که در مسافتی به اندازه برید ساکن باشد، یعنی آن که وی دو فرسخ بیاید و دو فرسخ برود؛ و این چهار فرسخ می شود که البته نصف راه مسافر است.»^{۱۵}

در همین سیاق و در موضوع نماز جمعه، به اسناد محمد بن حسن از حسین بن سعید از ابن ابی عمیر از ابن اذینه از زراره نقل شده که او گفت:

«امام باقر(ع) فرمود: نماز جمعه بر کسی واجب است که اگر نماز صبح را در خانه اش خواند، به نماز جمعه برسد. و رسول خدا(ص) نماز عصر را در دیگر روزها به هنگام ظهر خواند، تا هنگامی که نماز گزاران نمازشان را با او گزاردند، شب نشده به خانه هایشان بازگردند و این تا روز قیامت، سنت است.»^{۱۶}

نماز جمعه ای که رسول خدا (ص) برگزار می کرد، در مدینه منوره بود. مدینه منوره در دو سوی کوه عَیْر (جنوب غربی مدینه) و وعیر (شمال شرقی) قرار دارد و این دو کوه همچنان هستند. مسافت میان این دو کوه، در برخی روایات یک برید (چهار فرسخ) است.^{۱۷}

وجوب نماز جمعه بر کسانی است که میان این دو کوه زندگی می کنند، زیرا وجوب نماز جمعه بر کسانی است که سر دو فرسخ یا کمتر از آن ساکن باشند؛ فاصله دو کوه «عیر» و «وعیر». پس تمام ساکنان مدینه به مسجد می آمدند حتی آنان که فاصله شان تا مسجد نبوی دو فرسنگ بود، مانند: ساکنان وادی العقیق که نزدیک ذی الحلیفه و کوه «عیر» و ساکنان اُحد که نزدیک کوه «وعیر» می زیستند.

سمهودی در وفاء الوفاء می گوید:

«عیر، به فتح عین و سکون یاء، کوهی است نزدیک ذوالحلیفه در جنوب مدینه منوره و وعیره [نام امروزی کوه وعیر] به فتح واو و در آخر آن هاء، کوهی است در غرب احد در شمال مدینه.»^{۱۸}

شرکت مردم مدینه در مسجد النبی و در روز جمعه که در پاسخ دعوت به نماز واجب، تشریف به محضر پیامبر و کسب هدایت و نور از او بود، به ما می فهماند که رسول خدا (ص) هر روز جمعه، نماز عصر را پس از خواندن نماز جمعه می گذارد تا ساکنان اطراف مدینه، مانند: اهالی وادی العقیق، عوالی، قباء، و احد بتوانند شب نشده به منزل و مکان خود بازگردند، چنان که نماز جمعه هم آن گاه بر آنان واجب بود که بتوانند بعد از گزاردن نماز صبح در خانه هایشان، برای نماز جمعه به سوی مدینه حرکت کنند.

اگر مکان نماز جمعه، مسجد النبی (تا دو فرسخی آن) و زمان آن، هنگام ظهر (از اوّل روز تا آخر) باشد، این تحرك اجتماعی-دینی تا قیامت سنت

خواهد بود. همین امر، از ارتباط فرسخ‌ها یا میل‌ها با زمان و وقت، پرده برمی‌دارد؛ ارتباطی که در تعیین حدّ ترخص، مورد نظر است.

همچنان که می‌بینیم، مسافت دو فرسخی برابر با زمانی شده که مسلمانان در روز جمعه می‌پیموندند و تجربه تشریحی نص، زیر نظر پیامبر (ص) و با «فعل» و «تقریر» او همراه است. این مسئله، رابطه سایه را با دو کوه عیر و وعیر روشن می‌سازد که مسافت با زمان در ارتباط است. اگر چنین نبود و رسول اکرم (ص) مسافت را تنها با «برید» می‌خواست مشخص کند و زمان رفت و برگشت برید را در نظر می‌گرفت، به نام بردن از این دو کوه بسنده می‌کرد و از سایه آن دو، سخن نمی‌گفت.

پس زمان، مقیاس حقیقی برای پیمایش سفر است؛ زیرا نیرویی که زمان از ما به تحلیل می‌برد و عمری که از ما می‌کاهد، فرسخ‌ها و مترها نمی‌برد و نمی‌کاهد. این نظر، هماهنگ است با روایاتی که به اندازه‌گیری مسافت سفر بر اساس یک روز طیّ طریق یا روشنی روز و دو برید و فرسخ بسنده کرده‌اند.

چنان که در حدیث صحیح از ابویصیر آمده که گفت:

«به امام صادق (ع) گفتم: در چه مسافتی انسان، نماز را ناتمام

می‌گذارد؟ فرمود: به اندازه روشنایی روز یا دو برید.»^{۱۹}

نیز روایت فضل بن شاذان که بر این روایات حکومت دارد:

«محمد بن علی بن حسین به سند خود از فضل بن شاذان از

امام رضا (ع) نقل می‌کند: وجوب تقصیر در هشت فرسخ، نه

کمتر و نه بیشتر، در حقیقت از آن روست که هشت فرسخ،

مسیر یک روز افراد عادی، قافله‌ها و باربران است. بنابراین،

با پیمودن یک روز، تقصیر واجب می‌شود. اگر در این

پیمودن یک روزه واجب نشود، با پیمودن هزار سال هم به حد

وجوب نمی‌رسد، زیرا هر روز بعد از امروز، مانند همین روز

است. حال اگر امروز واجب نباشد، در مانند آن هم واجب نیست؛ اگر مانند آن، نظیر آن است. پس، تفاوتی میان آن دو نیست. ۲۰۵

از آن جا که در متن قبلی تعلیلی وجود داشت و روایت دارای تعلیل بر روایتی که تعلیلی در آن نیست، حکومت دارد، از این روی، تقصیر در هشت فرسخ واجب می شود، زیرا هشت فرسخ، یک روز راه پیمایی است که با عصر و دوره متن سازگار می نماید بلکه معیار زمانی برای اندازه گیری سرعت، از کارهای عرفی شمرده می شود. پرسش های درباره بدرقه مسافر در ماه رمضان، دلیل بر این نکته است.

قرآن کریم نیز معیار زمانی را برای سفر پرمی شمرد.

«وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين.

فقالوا ربنا باعد بين أسفارنا وظلموا أنفسهم فجعلناهم أحاديث ومزقناهم كل ممزق إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور»؛ ۲۱

و میان آنان و شهرهای بابرکت، آبادی هایی آشکار قرار دادیم و سیر در آنها را معین کردیم [و گفتیم: شب ها و روزها با ایمنی در آنها سیر کنید. پس گفتند: پروردگارا، سفرهایمان را دور و دراز گردان، ما هم آنان را افسانه کردیم و سخت پراکنده ساختیم. در این کار، جداً برای هر شکیبای سپاس گذاری، نشانه ها [ی حکمت و عبرت] است.

فهم ظهورمدار در این موضوع دشوار می نماید، زیرا بیش از یک ظهور در تعیین مسافت شرعی به چشم می خورد؛ ظهوری بیان کننده روشنی روز است و ظهوری در دو برید و ظهوری که اوکی را بر دومی حاکم می گرداند.

تمسک به ظهور رایج نیز پدیده ای مغایر با پدیده متداول در زمان متن به

دست می دهد؛ دو پدیده ناهمخوان، زیرا کسی که در ماه رمضان وارد سرزمین های ما شود، گروهی را می بیند که تنها برای نیم ساعت حرکت، براساس اجتهاد ظهورمدار، روزه شان را می گشایند و آن که روز جمعه ای از ماه رمضان وارد مدینه منوره شود، جامعه ای را با جنب و جوش فراوان می بیند که در آن گرمای شدید، بیش از چهار ساعت به رفت و آمد مشغول اند. با وجود این، روزه اند و نمازشان را تمام می خوانند.

فقه پدیده گرا، تنها پدیده ای همسان با عصر رسول اکرم (ص) را تولید می کند که در کمتر از یک روز پیمودن راه یا رفت و برگشت، روزه ای گشوده نمی شد. بنابراین، آن که در عصر ما چهار ساعت با ماشین راحت و کولردار خود حرکت می کند، نه گشودن روزه و نه کوتاه گزاردن نماز بر او واجب نمی شود بلکه به دلیل عمل به متنی که پدیده وار خوانده می شود. و نه متن به دلیل نوشتاری ظهورمند و بریده از بافتش - بر او جایز نیست. با وجود این، حتی براساس همان روش ظهورمدار نیز می توان فهمی سازگار با فهم پدیده انگار داشت، زیرا در متن «روشنی روز» آشکارا معیار گشودن روزه و شکستن نماز برشمرده شده است.

حال چنان که گذشت، اگر صاحب جواهر مخالف با نظر ظهورمداران

تفاوت آشکاری است میان آن که تعامل فقیه با متن، تنها برای شناخت ظهور لغوی آن باشد، یا این که متن را چنان پدیده ای اجتماعی بنگرد. در حالت دوم، متن پدیده ای است اجتماعی که ساختار زبانی گذشته خود را پشت سر می گذارد و به روابط این ساختار با محیط تبادل افقی اش (عصر پیدایش متن) و محیط تبادل عمودی اش (متن در طول زمان) پامی نهد.

مشهور که احتکار را در موارد یاد شده در حدیث محدود می‌کنند، با متون درباره احتکار، به مثابه پدیده‌ای اجتماعی-اقتصادی برخورد کند، آیا فقیهی می‌تواند همانند او، با ظهورمداری مشهور مخالفت و با مسافرت، به مثابه پدیده‌ای اجتماعی تعامل ورزد؟ یعنی آن که فتوی دهد که در راه پیمودن نیم‌روزی-که تا روز قیامت، با پیمودن این نیم‌روز راه سفر محقق شود- نه روزه‌ای گشوده می‌گردد و نه نمازی شکسته می‌شود، زیرا چنان که در پاره‌ای از متون آمده روز همیشه روز است، در حالی که امروزه در کمتر از نیم ساعت سفر، حدّ ترخیص (با معیار فرسخ) تحقق می‌یابد.

بدین سان، آیا اگر هشت فرسخ را نه در نیم ساعت که در نیم دقیقه پیمایند، باز هم ظهورمدار می‌مانیم، یا آن که از فقه ظهورمدار به فقه پدیده‌انگار رومی‌آوریم و از این متون تبیین پدیده سفر را برداشت می‌کنیم؟ یعنی آن که موضوع این متون، مسافرت باشد و هشت فرسخ برعکس روشنایی روز که همچنان پابرجاست، موضوعیت خود را از دست بدهد؛ روشنایی روز همچنان موضوعیت خود را حفظ خواهد کرد و روایت پیش گفته نیز فهم ما را از پدیده سفر در عصر و دوره متن بلکه در طول زمان و حتی عصر حاضر، تأیید می‌کند. این امر می‌طلبد که در استصحاب انفصالی که فقه ظهورمدار بدان تمسک کرده، گرفتار نشویم. فقه ظهورمدار با استصحاب سرعت سیر شتر که در یک روز هشت فرسخ می‌پیمود، میان سوار شدن بر شتر با سوار شدن بر پیشرفته‌ترین و سریع‌ترین وسایل سفر، اعم از ماشین و هواپیما، تفاوت ننهاده است. فرو گذاشتن فتوایی که موضوعیت خود را از دست داده، سبب چنین گره‌ای شده، زیرا اگر پیمودن آن هشت فرسخ، مسافرت تحقق یابد پس به اصطلاح منطقی‌ها، محسوب نشدن هشت فرسخ سالبه به انتفای موضوع خواهد بود.

برآیند نهایی: فقهی تولید شده، نه فقط با پدیده موجود در دوره متن

مخالف است که حتی با ظهور آشکار قرآن کریم هم تضاد دارد؛ با وجود آن که به عرضه کردن روایات بر آن سفارش شده است. حال، آیا فتوی‌های دلالت‌کننده بر وجوب گشودن روزه و کوتاه کردن نماز در آنچه سفر به شمار نمی‌آید، به قرآن عرضه شده است؟ قرآنی که می‌گوید:

«ومن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر»؛^{۲۲}

و هر که از شما بیمار یا در سفر باشد، شماری از روزهای دیگر را روزه بگیرد.

فقه پدیده انگار درمی‌یابد که فقه ظهورمدار، ظهور متنی قرآنی را در موضوع سفر، نادیده گرفته و در نتیجه فتوایی صادر کرده که هم با ظهور متن قرآنی و هم با پدیده دوره متن مخالف و متناقض است. افزون بر اینها، با ظهورهای دیگر متون حدیثی نیز ناسازگار می‌نماید.

این نوشتار، نقد فقه پدیده انگار را بر نقد فقه ظهورمدار نشان می‌دهد؛ فقهی که با پاره‌ای از متون ظهورمند، تعامل ظهورمدارانه بسته‌ای دارد.

این نوشتار، می‌کوشد تا ابزار اجتهادی فقه پدیده انگار را، در برابر آنچه اجتهاد فقه ظهورمدار نشان می‌دهد، به منصفه ظهور بگذارد.

کدام یک افراد سرگشته را به بشارتی که خداوند برای بندگانش اراده کرده، بهتر می‌رساند:

«بشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين

هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب»؛^{۲۳}

پس بشارت ده به بندگانی که سخنان را می‌شنوند و از بهترینش پیروی می‌کنند. آنان اند که خدا هدایتشان کرده است و همانان خردمندند.

چه کسی، فقهی بر فقه موجود می‌نگارد تا نیکوتر را برگزینیم، همانی که از فقهای گرانقدرمان انتظار داریم؟

بى نوشت ها:

١. مانند ذهنيت مؤلف، شرايط اجتماعى و تاريخى پيدايش، حالات روانى و شخصيت علمى و فرهنگى مؤلف و ... / مترجم
٢. تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن حسن حرّ عاملى، ج ١٢/٣١٤، باب ٢٧ «آداب التجارة» ح ١٠.
٣. جواهر الكلام فى شرح شرايع الاسلام، محمد حسن نجفى، ج ٢٢/٤٨١، دار احياء التراث العربى، بيروت، ١٩٨١.
٤. همان/٤٨٠.
٥. همان/٤٨٢ و ٤٨٣.
٦. همان/٤٨٣.
٧. همان.
٨. همان.
٩. همان/٤٨١.
١٠. سوره نساء، آيه ١٠١.
١١. سوره بقره، آيه ١٥٨.
١٢. وسائل الشيعة، ج ٥/٥٣٨، باب ٢٢ از «صلاة المسافر»، ح ٢.
١٣. البرهان فى علوم القرآن، محمد بن بهادر زركشى، ج ١/٣٩، دارالجيل، بيروت، ١٤٠٨.
١٤. وسائل الشيعة، ج ٥/٤٩٧، باب ٢ از «صلاة المسافر»، ح ١٢.
١٥. همان، ج ٥، باب ٤/١١، از «صلاة الجمعة و آدابها»، ح ٤.
١٦. همان، ح ١.
١٧. همان، ج ٥/٤٩٨.
١٨. نقل از حاشيه من لا يحضره الفقيه.
١٩. بحرانى، يوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فى احكام العترة الطاهرة، يوسف بن احمد بحرانى، ج ١١/٩٩.
٢٠. وسائل الشيعة، ج ٥/٤٩٠ و ٤٩١، باب ١ از «صلاة المسافر»، ح ١.
٢١. سوره سبأ، آيه هاى ١٨ و ١٩.
٢٢. سوره بقره، آيه ١٨٥.
٢٣. سوره زمر، آيه ١٨.