



سیاست‌های کلان شرع در فضای مجازی (۲)

سیاست توسعه عقل در
فقه فضای مجازی

فروردین ۱۳۹۹

شماره اثر: ۹۹/۰۱۰

سیاست‌های کلان شرعی در فضای مجازی (۲) سیاست توسعه عقل در فقه فضای مجازی

تهیه شده در: دفتر مطالعات اسلامی و ارتباطات حوزوی
پژوهشگاه فضای مجازی

تهیه کننده:

حجت الاسلام ابوالحسن حسینی (پژوهشگر دفتر مطالعات اسلامی
پژوهشگاه فضای مجازی)

ناظر علمی:

رضا حاج حسینی

تهران، میدان آرژانتین، خیابان بیهقی، نشن خیابان ۱۶ غربی،
پلاک ۲۰، کدپستی: ۱۵۱۵۶۷۴۳۱۱ شماره تماس: ۸۶۱۲۱۰۶۱
www.csri.majaz.ir

حقوق مادی و معنوی این اثر متعلق به مرکز ملی فضای مجازی است و
استفاده از مطالب آن صرفاً با ذکر مأخذ بلامانع است.

محتوای انتشار یافته در این اثر، الزاماً بیانگر دیدگاه مرکز ملی فضای مجازی نمی باشد.

فهرست

۶ سخن نخست
۸ چکیده
۹ مقدمه
۱۳ عقل در آثار فقهی و اصولی
۲۳ مفهوم‌شناسی عقل
۳۲ تبیین سیاست توسعه عقل
۳۲ مفهوم سیاست شرعی
۳۷ مفهوم توسعه عقل
۳۷ ادله سیاست توسعه عقل
۴۴ عقل و فضای مجازی
۴۴ تأثیر فضای مجازی در زندگی انسانی
۵۳ مفهوم شاخص و انواع آن
۵۶ شاخص‌های کلان عقل
۵۹ شاخص‌های توسعه و تضييع عقل با لحاظ اقتضائات فضای مجازی
۶۳ نتیجه‌گیری
۶۴ منابع و مأخذ

سخن نخست

فضای مجازی زیست‌بومی است که همزمان با توسعه فزاینده خود، اندیشه حاکم و فرهنگ ممزوج با آن را نیز منتشر می‌کند. جریان تولید اندیشه و پویایی‌های تمدنی حاصل از فضای مجازی، بر کاربرد غلبه پیدا می‌کند و می‌تواند هویت او را متحول، متکامل یا متزلزل کند.

لکن از منظری دیگر، فضای مجازی موانع فضای واقعی را در ابلاغ جهانی پیام وحی کاهش داده و بدلیل تنوع نمادهای آن، در اشکال مختلف تصویری، پویانمایی، آواتارها و موارد مشابه از قاصریت بیان کلامی و نوشتاری کاسته و فرصت کم نظیری در تبلیغ دین و پردازش کلام وحی در تکامل ادراکی انسان‌ها فراهم کرده است.

بدیهی است در مواجهه فعالانه و فرصت‌محور با چنین پدیده‌ای، آنچه که اولویت پیدا می‌کند، اندیشه حاکم بر آن است. اندیشه‌ای که علاوه بروحیانی بودن، سعادت دنیا و آخرت انسان را مد نظر داشته و جزء جزء حرکت انسان را در راستای غایتی بزرگ و روحانی برنامه‌ریزی نماید. اندیشه‌ای که به فضای مجازی تعالی بخشیده و ایده‌های ناب برای تولید فضای مجازی پیشرفته، سالم و مفید داشته باشد. این اندیشه که جز در اسلام و آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام قابل جستجو نیست، دقیقاً نقطه قوت و دست برتر حکومت اسلامی در ارائه فضای مجازی مطلوب به مسلمانان و مستضعفان جهان است.

مرکز ملی فضای مجازی با عنایت به اهمیت این مسئله، «دفتر مطالعات اسلامی و ارتباطات حوزوی» را که وابسته به پژوهشگاه فضای مجازی می‌باشد، در شهر مقدس قم راه‌اندازی کرده و در تلاش است تا از این طریق بتواند اندیشمندان و عالمان دینی را در فرآیند تصمیم‌گیری‌های کلان در حوزه فضای مجازی دخالت داده و زمینه را برای ورود نظام‌مند حوزه به عرصه‌های سیاست‌گذاری نظام فراهم آورد.

یکی از اقدامات دفتر مطالعات اسلامی از بدو شکل‌گیری تاکنون، تدوین گزارش‌های علمی در زمینه مطالعات اسلامی فضای مجازی است. این گزارش‌ها تلاش می‌کنند تا از یکسو، بستری برای آشنایی هرچه بیشتر فضلاء و اندیشمندان حوزوی با پدیده‌ها و اقتضائات عصر فضای مجازی و تأثیرات آن بر ساحت‌های مختلف حیات انسانی فراهم نموده و از سوی دیگر مسئولین و سیاست‌گذاران فضای مجازی کشور را با ابعاد دینی پدیده‌های دنیای مجازی آشنا ساخته و آنها را در مسیر سیاست‌گذاری مبتنی بر فقه و شریعت یاری رساند.

سید ابوالحسن فیروزآبادی

دبیر شورای عالی و رئیس مرکز ملی فضای مجازی

چکیده

در نظام معرفتی اسلام، عقل، برترین جایگاه را دارد؛ به‌گونه‌ای که در برخی روایات، جایگاه عقل را برتر از جایگاه دین دانسته‌اند. در آثار برخی فقیهان، حفظ عقل جزء مصالح عالیّه (برتر) شرعی به‌شمار آمده است، بدون آنکه تحلیل روشنی از این مصلحت ارائه شود. مقاله حاضر که در چارچوب فقه نظام نگاشته شده، به جای مفهوم «مصلحت حفظ عقل» از «سیاست توسعه عقل» سخن می‌گوید. براین اساس، مسئله این پژوهش، تبیین فقهی سیاست توسعه عقل با نگاه به تعینات آن در فضای مجازی است. در این مقاله ابتدا با بررسی تاریخی نگاه فقیهان به عقل در فقه و اصول فقه، تصویری از نگاه آنان به عقل ارائه شده که در برخی موارد خلاف انتظار بود. در ادامه با تحلیل مفهوم عقل و آیات و روایات مربوطه، عقل معناشناسی شده و نسبت آن با جنون و جهل به‌دست آمده است و درنهایت با نگاه به ادله نقلی و تحلیلی آن‌ها، مفهوم توسعه عقل و سیاست توسعه عقل تبیین گردیده و این سیاست به‌عنوان یک سیاست کلان شرعی تثبیت و اجمالاً برمسائل فضای مجازی تطبیق شده است.

کلیدواژگان: عقل، سیاست توسعه عقل، فقه، فضای مجازی.

مقدمه

فقه مطلوب، فقهی است که حاصل بازنگاری شریعت باشد و شریعت را به شایستگی بازنگاری کند. مضمون رسالت، شکل دادن، جهت دادن و قالب بخشیدن به همه تلاش‌های انسانی است و شریعت، تبیین مدیریت زندگی در چارچوب آن است. بنابراین، موضوع شریعت محدود به فعل مکلف نیست، بلکه شامل همه ساخت‌های ارادی، اعم از فعل فردی، ساختارهای سازمانی، ساختارهای اجتماعی و هر ساخت ارادی دیگری شود. به‌طور طبیعی وقتی موضوع فقه به همه ساخت‌های ارادی تعمیم می‌یابد، هدف فقه نیز به تبع توسعه موضوع، به تبیین نظم شرعی ساخت‌های ارادی به اندازه وسع بشری و چگونگی محقق ساختن این نظم تعمیم می‌یابد، و البته انزال شریعت بدون مقدمات تکوینی نخواهد بود. از جمله مقدمات تکوینی، زمینه‌های فطری پذیرش شریعت الهی است. از مهم‌ترین زمینه‌های فطری، آفرینش انسانی است که بالفطره احساس مسئولیت داشته باشد. مسئولیت در جایی معنا دارد که انتخاب‌گری ممکن باشد. از مهم‌ترین مظاهر ویژگی انتخاب‌گری انسانی، مطرح شدن مسئله ترجیح‌پذیری است: مسئله ترجیح میان فعل و ترک یا ترجیح یک فعل از میان چند فعل. این مسئله در قالب یک اصل اولی چنین طرح می‌شود: آیا اصل اولی، عدم ترجیح‌پذیری افعال ممکن در یک موقعیت در قیاس با یکدیگر است یا اصل بر ترجیح‌پذیری یکی بردیگری است؟ برای نمونه، هم‌اکنون که نگارنده این سطور در منزل، روی صندلی نشسته و مشغول نگارش این متن است، کارهای متنوعی می‌تواند انجام دهد: به کار نوشتن ادامه دهد، آن را قطع کند و استراحت نماید، به بازی مشغول شود، با فریاد در خانه مزاحم خانواده گردد و... آیا در مرتبه قبل از شریعت، اصل بر همسانی ارزشی این افعال است. با هر معیاری اعم از حسن و قبح، مصلحت و مفسده یا مطلوبیت عندالمولی - یا اینکه اصل این است که برخی بر برخی دیگر ترجیح دارند؟ بدهت

عقلی بر اصالت ترجیح‌پذیری حکم می‌کند؛ یعنی همواره یک طبقه‌بندی ترجیحی از افعال ممکن در یک وضع وجود دارد. این اصل مقتضای حسن و قبح عقلی و گرایش فطرت به سوی حسن است. اصل ترجیح‌پذیری می‌تواند مؤلفه‌های هویتی دیگری را برای انسان از منظر فقهی تعریف کند و به همین دلیل، این اصل را می‌توان از اصول اساسی فقهت دانست؛ اگرچه در کتاب‌های فقها و اصولیان تصریحی به آن یافت نشود. اگر چنین اصلی وجود نداشته باشد، هیچ عقلانیتی برای توجه اولیه به فقه و حتی دین تصویر نمی‌شود؛ یعنی اگر اصل اولی عدم ترجیح افعال ممکن بر یکدیگر بود، دلیلی برای فرد وجود نداشت که توجه کند آیا قبول دین لازم است یا نه. بنابراین، اصل اولی در مرتبه قبل از شریعت، نه اصل برائت است، نه اصل احتیاط، بلکه ترجیح‌پذیری است.

اصل ترجیح‌پذیری، فقه را از علمی که تنها شامل مقررات است، به علم مدیریت همه زندگی تبدیل می‌کند، ولی طرح این اصل پیامدهای بسیار مهمی دارد. بنابر این اصل، دانش فقه، دانشی است که تصمیم‌گیری شرعی در همه حالت‌های زندگی در آن تبیین می‌شود، اما اگر فقه، نظریه تصمیم شرعی است، احکام تکلیفی و وضعی برای آن کفایت نمی‌کند.

فقه برای تبیین نظم شرعی ساخت‌های ارادی تأسیس شده است. این نظم تنها رعایت قواعدی برای نظم‌خشی نیست، بلکه نظامی جهت‌دار را طراحی می‌کند. از مهم‌ترین گزاره‌هایی که با این تحلیل لازم می‌آید، سیاست‌های شرعی است. توسعه فقه به حوزه نیازهای جدید و تقویت آن در برابر جریان‌های مدرن نیز سیاست‌گذاری شرعی را لازم می‌آورد.

سیاست‌های شرعی از منابع معرفت شریعت به دست می‌آید. سیاست شرعی، هم معیار موفقیت را تعریف و مشکلات مربوط به تأمین امکانات و گذر از موانع را به طور مؤثر حل می‌کند، و هم ملاکی برای تأسیس نهادهای متناسب و هماهنگ با شریعت است و مفاهیم کلامی همچون توحید و اسماء حسنی، نبوت

و قرآن‌شناسی، امامت، مهدویت و انتظار، قیامت و منازل قیامت را به مفاهیمی فعال در زندگی انسانی بدل می‌سازد.

با توجه به مباحث یادشده، دفتر مطالعات اسلامی پژوهشگاه فضای مجازی بر آن شده است که این سیاست‌ها را البته با لحاظ اقتضائات فضای مجازی پردازش کند. با این حال، این سیاست‌های شرعی محدود به این حوزه نیستند و می‌توان آن‌ها را سیاست‌های عامی برای کل فقه به شمار آورد. بنابراین، ارائه این سیاست‌ها می‌تواند در پژوهش‌های فقهی آینده تأثیر اساسی داشته باشد و حتی می‌تواند معیاری پرقوت برای قضاوت در پژوهش‌های فقهی گذشته شمرده شود. اما تأثیر این سیاست‌ها تنها به حوزه نظری محدود نمی‌شود، بلکه کاربردهای عملی آن‌ها جلوه بیشتری دارد و کاربرد این سیاست‌ها در سیاست‌گذاری شرعی و مدیریت فقهی بسیار مهم‌تر است.

از جمله این سیاست‌ها، سیاست اسلام درباره عقل است. در نظام معرفتی اسلام، عقل برترین جایگاه را دارد؛ به گونه‌ای که در برخی روایات، جایگاه عقل برتر از جایگاه دین معرفی شده، گرچه این نگاه به فقه سرریز نشده است. از سوی دیگر در آثار برخی فقیهان، حفظ عقل جزء مصالح عالیّه (برتر) شرعی به شمار آمده است؛ بدون آنکه تحلیل روشنی از این مصلحت ارائه شود. این مقاله به دنبال کشف جایگاه عقل در نظام شریعت است، اما با تأکید بر مسائلی که در فضای مجازی جریان دارد. تأکید بر فضای مجازی با توجه به جایگاه آن در حیات انسانی امروز و نیز تأثیرات مثبت و منفی فضای مجازی بر قوای شناختی انسان اهمیت بسیاری دارد. این پژوهش می‌خواهد با تحلیل این مصلحت در قالب یک سیاست کلان شرعی، مسیری نو در پژوهش‌های عام فقهی پدید آورد و شاخه نوپای فقه فضای مجازی را نیز بر پایه‌ای محکم استوار کند. این گونه پژوهش‌ها می‌توانند در آینده پژوهش‌های فقهی و نیز در ارزیابی و نقادی پژوهش‌های فقهی گذشته مؤثر واقع

شوند. هدف این پژوهش، به جز تبیین این سیاست، نشان دادن نحوه کاربست آن در فقه، با مطالعه موردی نسبت عقل با فضای مجازی است.

از نظر سوابق پژوهشی روشن است که در خود موضوع، یعنی تبیین سیاست توسعه عقل در فقه فضای مجازی، انتظار یافتن پیشینه‌ای نمی‌رود؛ زیرا نه مفهوم «سیاست کلان شرعی» مفهوم شناخته شده‌ای است و نه فقه فضای مجازی پیشینه‌ای درخور دارد. با اینکه مفهوم «مصلحت حفظ عقل» سابقه‌ای طولانی دارد، اما اثر فقهی قوی‌تری در فقه شیعه که تبیینی ولو مختصر از این قاعده به دست دهد، یافت نشد. اساساً در آثار فقهی شیعه، از مصالح عالی‌تر بیش از یک یادکرد، تبیین خاصی دیده نمی‌شود. در باب تأثیر فضای مجازی بر قوای شناختی مقالات جالبی به زبان انگلیسی وجود دارد که در مقاله از آن‌ها بهره خواهیم برد.

در این مقاله، ابتدا به تاریخچه‌ای از نگاه فقیهان به عقل اشاره می‌کنیم و سپس مفهوم عقل و سپس موضوع سیاست، یعنی توسعه عقل و نیز تأثیر فضای مجازی را بر عقل بررسی خواهیم کرد. پس از آن به تبیین سیاست توسعه عقل می‌پردازیم و شاخصه‌های توسعه یا تضییع عقل را در مواجهه با فضای مجازی مورد بحث قرار خواهیم داد.

عقل در آثار فقهی و اصولی

عقل از مفاهیمی است که در فقه و علوم پیرامونی آن بسیار به کار می‌رود. برای نمونه، در بحث حجج و ادله، حجیت عقل در کنار کتاب و سنت بررسی می‌شود یا اینکه عقل شرط اصلی تکلیف است و یا اینکه عقل شرط حق تصرف در اموال، شرط صحت معاملات و شرط مناصب شرعی مانند منصب قضا و ولایت به شمار می‌آید. بنابراین، انتظار می‌رود در آثار فقهی و اصولی تعریف و تبیین مناسبی از عقل صورت گرفته باشد، اما چنین نیست.

گرچه مشهور است که اصولیان عقل را یکی از حجت‌های اساسی در فقه شمرده‌اند، اما در آثار اصولی پیشگامان، نکته صریحی در این باره یافت نشد. شیخ طوسی عقل را مجموعه‌ای از علوم می‌داند که هرگاه برای انسان حاصل شود، انسان عاقل می‌شود.^۱ با این تعریف، اساساً عقل امری پسینی از شناخت واجبات خواهد بود و نمی‌توان آن را از منابع معرفتی دانست. اما خود وی در فصلی با عنوان «در ذکر آنچه با عقل و سمع دانسته می‌شود» برخی مسائل را عقلی شمرده است و عقلیات را به آنچه جز با عقل معلوم نمی‌شود و آنچه هم با عقل و هم با نقل معلوم می‌شود، تقسیم می‌کند. ابن ادریس حلی، اباحه عقلیه را به عنوان اصل اولی می‌پذیرد و نیز

۱- شیخ طوسی، العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۳.

گاهی به خطابات مقاصدی برای استنباط حکم استناد می‌کند.^۱ در این دوره، برخی احکام به عقل مستند شده‌اند.^۲

در جریان فقه‌گرایی دوره میانه، علامه حلی مسئله تحسین و تقبیح عقلی را در اصول فقه طرح می‌کند^۳ و قواعد بسیاری، مانند اباحه اصلی، جواز تخصیص عام سمعی با خاص عقلی و همچنین استصحاب را با دلیل عقلی می‌پذیرد. گرچه در جریان فقه‌گرایی میانه، بسیاری از فقیهان تعبیر «علم به احکام شرعی» را در تعریف فقه چنین معنا می‌کنند که با قید «شرعی» احکام عقلی خارج می‌شود،^۴ ولی شهید اول در اوایل جریان فقه‌گرایی میانه می‌نویسد: «مراد از "الشرعیة" آن چیزی است که از شرع استفاده می‌شود؛ یا با کمک نقل از حکم اصل، و یا با واداشتن به آن، که در این صورت، آنچه با دلیل عقلی به دست می‌آید، در آن داخل می‌شود».^۵ به هر حال، استفاده از دلیل عقلی در فقه رو به گسترش بود و در کتاب‌های متأخر این جریان، برای حجیت عقل باب خاصی باز و قواعد عقلی مختلفی که در فقه کاربرد دارند، بررسی شد.^۶

از سوی دیگر، برخلاف مشهور، اخباریان با هرگونه دلیل عقلی مخالف نبودند. گرچه این دیدگاه در لایه‌های میانی اخباری مشهور است، در قله‌های اخباریان مسئله صورت دیگری دارد. در اینجا برای نمونه به سه تن از بزرگان اخباریان اشاره می‌کنیم: فیض کاشانی، شیخ یوسف بحرانی (۱۱۰۷-۱۱۳۱ق) و شیخ حسین کرکی (۱۰۱۲-۱۰۷۶ق). فیض کاشانی بابتی را با عنوان «درباره ادله عقل» باز و در آن هفت اصل را بیان می‌دارد که در برخی تردید می‌کند و برخی را می‌پذیرد. مواردی که وی

۱- ابن‌ادریس حلی، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۱، ص ۸۷.

۲- شیخ طوسی، الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، ص ۱۴۷؛ همو، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۲، ص ۵۹ و ج ۶، ص ۲۸۵ و ج ۷، ص ۲۷۹؛ ابن‌ادریس حلی، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۲۲.

۳- علامه حلی، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ۹۲؛ همو، نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ۱، ص ۱۱۸.

۴- همو، تهذیب الوصول إلى علم الأصول، ص ۴۷؛ سیوری حلی، نضد القواعد الفقهیة علی مذهب الإمامیة، ص ۵؛ ابن‌شهید ثانی، معالم الدین و ملاذ المجتهدین (قسم الفقه)، ج ۱، ص ۹۰.

۵- شهید اول، ذکری الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۱، ص ۴۰.

۶- برای نمونه نک: فاضل نراقی، انیس المجتهدین فی علم الأصول، ج ۱، ص ۳۸۶-۴۳۳.

می‌پذیرد عبارت‌اند از: (۱) خلّو ذمه از شواغل که صورت دیگری از بیان براءت اصلیه است؛ (۲) حجیت قیاس منصوص‌العله؛ (۳) جایی که حجیت علّتی از فحوی معلوم باشد و در فرع از اصل قوی‌تر باشد؛ (۴) عدم وجوب احتیاط.

شیخ یوسف بحرانی، مشهور به صاحب حدائق در خصوص دلیل عقلی بر آن است که در صحت عمل به دلیل عقلی مطلق و بدیهی تردیدی نیست و در تعارض عقل با دلیل نقلی، در صورت وجود مؤید نقلی، دلیل عقلی مرجح است، و اگر مراد از دلیل عقلی معنای خاص آن، یعنی فطری خالی از شوائب اوهام باشد، از حجج الهی است؛ گرچه کمیاب است و بر دلیل نقلی ترجیح دارد.^۱ مواردی از قواعد عقلی که وی آن‌ها را می‌پذیرد و در فقه به‌کار می‌برد، عبارت‌اند از: قاعده «منع تکلیف جاهل غافل ذاهل (متوجه به چیز دیگر)»،^۲ قاعده «قیح تکلیف ما لایطاق»^۳ و بلکه قاعده «لا یکلف نفساً إلا وسعها» با این تصریح که وسع دون طاقت است،^۴ و قاعده «اصالت عدم جواز شفعه، مگر آنچه جواز آن با دلیل صریح صحیح ثابت شود».^۵ نقد وی بر عقل‌گرایی کسانی چون سید مرتضی و ابن‌ادریس، بیشتر بر این محور استوار است که احکام شرعی توفیقی‌اند و تنقیح مناظ براساس ظنون عقلی در این موارد جایز نیست.^۶

شیخ حسین کرکی از علمای اخباری دوره میانه، در بحث حسن و قبح، پس از آنکه ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح را می‌پذیرد، تصریح می‌کند: «حلیت و حرمت نیز عقلی‌اند، اما ذاتی نیستند، بلکه به سبب جهات و اعتبارات‌اند».^۷ به نظر او، در عمل به اخبار، گروهی از اصحاب پیشوایان معصوم علیهم‌السلام که وی ایشان

۱- بحرانی، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱، ص ۱۳۲.

۲- همان، ص ۸۳.

۳- همان، ج ۳، ص ۴۱.

۴- همان، ص ۴۲۱. با توجه به اینکه در میان اصولیان متأخر، تنها مرحوم مراغی این قاعده را دارای دلیل عقلی می‌داند، این نکته اهمیت دارد.

۵- همان، ج ۲، ص ۳۰۵.

۶- همان، ج ۶، ص ۲۹۵ و ج ۷، ص ۱۱۰ و ۳۹۷ و ج ۱۰، ص ۳۰۸ و ج ۲۲، ص ۸۹-۹۰ و ج ۲۳، ص ۵۲۴-۵۲۵.

۷- کرکی عاملی، هدایة الابوار الی طریق الائمة الأطهار، ص ۲۵۰.

را «مجتهدان» می‌نامد و روش آنان را حق می‌داند، کسانی‌اند که براساس قواعد برگرفته از امامان معصوم علیهم‌السلام ملاکاتی برای ترجیح اخبار دارند. وی بر آن است که متأخران اصحاب نیز چنین می‌کنند، اما براساس قواعد خودساخته، فضا را بر خود ضیق کرده‌اند.^۱ اشکال وی بر عقل‌گرایی اصولیان در حد عدم جواز عمل به ادله عقلی ظنی است.^۲

با توجه به این شواهد، به نظر نمی‌رسد جریان علمی اخباریان ضد عقل باشد؛ گرچه ممکن است جریان اجتماعی آنان چنین رویکردی داشته باشد که نیازمند تحقیقی جدی است.

اما جریان اصولی متأخر، از عصر شیخ انصاری تا به امروز، گاه حتی به قدر اخباریان یاد شده نیز عقل‌گرا نیست. در برخی از کتاب‌های اصولی معاصر، بحث از حجیت عقل به کلی حذف شده و در بقیه نیز تنها در بحث «حجیت قطع حاصل از غیر کتاب و سنت» به اخباریان پاسخ داده شده که چنین قطعی حجت است. علت این امر آن است که عمده کتاب‌های اصولی در جریان فقه‌گرایی معاصر با تبویب کفایة الاصول نگاشته می‌شوند و مرحوم آخوند در کتاب خود، عنوانی برای بحث از حجیت عقل قرار نداده، بلکه تنها دیدگاه اخباریان را در مسئله یاد شده نقد کرده است و همین نکته موجب ابهام در مسئله شده است.^۳

مرسوم در کتاب‌های اصولی این است که وقتی از حجیت عقل سخن به میان می‌آید، برای تبیین هویت عقل به آرای متکلمان و فیلسوفان مراجعه می‌کنند و جریان بحث نیز به شیوه متکلمان پیش می‌رود.^۴ توجیه این نکته آن است که مسئله پیشین، مسئله‌ای فقهی است و مراد از عقل در آن، عقل در برابر جنون و سفاهت است، اما این مسئله، مسئله‌ای اصولی است و در آن، حیث معرفت‌شناختی

۱- همان، ص ۱۶۲-۱۶۹.

۲- همان، ص ۱۴۳.

۳- سبحانی، رسائل اصولیة، ص ۱۱.

۴- دربندی، خزائن الأحكام، ج ۲، ص ۱۰-۱۰؛ مظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۷۱-۲۹۲؛ حکیم، الأصول العامة فی الفقه المقارن، ص ۲۶۳-۲۸۷. سبحانی، رسائل اصولیة، ص ۱۸-۲۴؛ مکارم شیرازی، انوار الأصول، ج ۲، ص ۴۵۱-۴۷۰.

عقل مدنظر است؛ بنابراین، در اینجا معنایی فلسفی از عقل انتخاب می‌شود. جریان فقه‌گرای متأخر قبول دارد که عقل در حکم به حسن و قبح یک امر می‌تواند مستقل باشد.^۱ در مقام امثال نیز عقل، هم حاکم به وجوب امثال و هم کیفیت امثال است،^۲ اما حاکم بودن عقل در شریعت الهی مورد انکار فقیهان این جریان است.^۳ البته ایشان کاشفیت عقل را از احکام الهی قبول می‌کنند؛ زیرا قاعده ملازمه را می‌پذیرند.^۴ حجیت عقل تقریباً معادل با قاعده ملازمه میان عقل و شرع است، اما درباره این قاعده اختلاف نظر بسیاری وجود دارد.^۵ به هر حال در میان فقیهان، این نکته‌ای مشهور است که عقل توانایی فهم مصالح و مفاسد را ندارد.^۶

جایگاه مهم دوم که در آن مفهوم عقل برای فقیه مهم می‌شود، مسئله شرایط تکلیف است. برخلاف کتب اصولی که برای تبیین هویت عقل به آرای متکلمان و فیلسوفان مراجعه می‌کنند، در این مسئله، تعریف عقل به عرف واگذار می‌شود. توجیه این نکته آن است که این مسئله، مسئله‌ای فقهی است و مراد از عقل در آن، عقل در برابر جنون و سفاهت است، اما مسئله حجیت عقل، مسئله‌ای اصولی است و در آن، حیث معرفت‌شناختی عقل مدنظر است؛ بنابراین، در آنجا معنایی فلسفی و کلامی از عقل انتخاب می‌شود. تکلیف مفهومی اساسی در فقه است و رکن اساسی در مکلف شدن انسان، عقل او و پس از آن بلوغ با شرایط سه‌گانه است.

۱- حلی، أصول الفقه، ج ۶، ص ۳۱۴ و ۳۲۲ و ج ۸، ص ۳۱۵؛ ایروانی، الأصول فی علم الأصول، ج ۱، ص ۴۶؛ آملی، تقریرات الأصول، ج ۲، ص ۲۵۶؛ تبریزی، أوفق الوسائل فی شرح الرسائل، ص ۴۷۲؛ حسینی شاهرودی، نتایج الأفكار فی الأصول، ج ۴، ص ۱۰۸.

۲- صافی گلپایگانی، بیان الأصول، ج ۲، ص ۲۶۵؛ آملی، تقریرات الأصول، ص ۳۱۸؛ امام خمینی، تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۲۱۸؛ فانی اصفهانی، آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول، ج ۲، ص ۷۹؛ صدر، الاجتهاد و التقليد، ص ۸۱؛ نائینی، أجدد تقریرات، ج ۲، ص ۲۴۳؛ حلی، أصول الفقه، ج ۶، ص ۱۶۶.

۳- آملی، الاجتهاد و التقليد، ص ۱۸؛ حکیم، الأصول العامة فی الفقه المقارن، ص ۲۶۶ و ۲۶۷؛ حلی، أصول الفقه، ج ۱، ص ۴۸۵.

۴- آملی، الاجتهاد و التقليد، ص ۱۸؛ صدر، دروس فی علم الأصول، ج ۴، ص ۵۱ (شرح شارح).

۵- از کسانی که این قاعده را می‌پذیرند، می‌توان به ابن فقیهان اشاره کرد: مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۲، ص ۴۵۹-۴۶۰؛ سبحانی، الرسائل الأربع قواعد اصولية و فقهية، ص ۷۴-۷۷. از مخالفان ملازمه می‌توان به فقیهان زیر اشاره کرد: خمینی، تقریرات فی الأصول، ج ۶، ص ۷۵؛ طباطبایی قمی، آراؤنا فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۳۹ و ۳۲۰-۳۲۴.

۶- شیخ انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۲۱؛ تبریزی، الأصول المهدبة (خلاصة الأصول)، ص ۶۹.

بنابراین، نخستین ویژگی که در انسان‌شناسی فقهی باید بدان توجه داشت، عقل و مفاهیم حاشیه‌ای آن، یعنی تمییز، بلوغ، سفاقت و جنون است. فقیهان نیز مانند همه جریان‌های فکری اسلامی، عقل را ممیزانسان از حیوان می‌دانند.^۱ این مدعا در میان همه اندیشمندان مسلمان، اعم از فقیهان و غیر آن‌ها، مرتکز و قریب به بدیهی شمرده می‌شود. البته روشن است که آنان شأنیت عقل را فصل ممیزانسان و حیوان می‌دانند، نه فعلیت آن را و به همین دلیل، سفیه و مجنون را از انسان بودن خارج نمی‌دانند. به هر حال، فقیهان عقل را جزء شرایط عام تکلیف بر شمرده‌اند.^۲

در متون فقهی از مفهوم عاقل تعریف خاصی یافت نشد. علت این نکته را باید در مبانی معناشناختی فقیهان جست‌وجو کرد. برای فهم عمیق تر مفهوم عقل در این مسئله، لازم است مفاهیم حاشیه‌ای عقل بررسی شود. یکی از مفاهیم حاشیه‌ای عقل، مفهوم تمییز است. عقل مردم در یک رتبه نیست؛^۳ عقل به تدریج کامل می‌شود و تمییز مرحله اولیه عقل است.^۴ کودک در ابتدا غیر ممیز است. فقیهان در تعریف ممیز اقوال گوناگونی دارند، اما در بند رفع اختلاف تعریف‌ها نبوده‌اند و به نظر می‌رسد این اختلاف‌ها نزد آن‌ها ظاهری باشد. این نکته طبیعی است؛ زیرا فقیه به فهم عرفی از ممیز بسنده می‌کند و تعریف وی تنها اشاره به میزان عرف است. به همین دلیل، برخی فقیهان به حسب بابی که بحث تمییز در آن پیش آمده، ممیز را تعریف می‌کنند و به همین دلیل در فقه تعریف‌های متنوعی از ممیز

۱- موسوی زنجانی، التنبیذ لأحكام التقليد، ص ۵۱؛ امام خمینی، الطلب والإرادة، ص ۷۹؛ صافی گلپایگانی، بیان الأصول، ج ۲، ص ۵۱؛ فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة، الحدود، ص ۲۴؛ فقیه، مبانی الفقیه، و هو یشمعل علی الأصول العملية، ص ۲۱۹.

۲- برای نمونه، نک: غروی نابینی، کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۲۷۰؛ کاشف الغطاء، الفردوس الأعلى، ص ۲۳۳؛ خوانساری، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۲، ص ۸۶؛ مدنی کاشانی، براهین الحج للفقهاء والحجج، ج ۱، ص ۴۳ و ۲۲۵؛ سیفی مازندرانی، دلیل تحریر الوسیلة: المضاربة، ص ۳۱؛ مرعشی نجفی، القصاص علی ضوء القرآن والسنة، ج ۲، ص ۲۴۴؛ علوی، القول الرشید فی الاجتهاد والتقلید، ج ۱، ص ۲۷ و ۳۷؛ مشکینی، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، ص ۲۸۰؛ نجفی عراقی، المعالم الزلفی فی شرح العروة الوثقی، ص ۸۷؛ ترجمینی عاملی، الزبدة الفقهیة فی شرح الروضة البهیة، ج ۹، ص ۲۶۱؛ خوانساری، تکمیل مشارق الشموس فی شرح الدروس، ص ۳۶۵.

۳- مازندرانی خواجه‌بوی، جامع الشتات، ص ۱۸۷.

۴- محقق داماد، کتاب الصلاة، ج ۲، ص ۱۸.

دیده می‌شود. برای نمونه، برخی از تعاریف متأخر از ممیز چنین است: توانایی شناخت زیان‌آورتر از زیان‌آور و سودآورتر از سودآور در جایی که موضوع برای غالب مردم پوشیده نباشد؛^۱ شناخت نماز و روزه و فرق گذاشتن میان عبادت خدا و غیر آن؛^۲ توانایی اجمالی فرق نهادن میان زیان‌آور از سودآور و شناخت فروش از اجاره و معامله سودآور از زیان‌آور؛^۳ تمییز میان خوب و بد؛^۴ و ادراک زشت بودن کشف عورت.^۵ در میان پیشگامان جریان فقه‌گرایان تعریف‌ها را می‌توان دید: ده سالگی و بالاتر؛^۶ توانایی شناخت افعال نماز؛ توانایی شناخت شرط از فعل و واجب از غیر واجب، و توانایی قصد فعل عبادت؛^۷ آگاهی به اینکه عبادت از سوی خدا تکلیف شده است.^۸ گاهی هم فقیهان، غیرممیز را تعریف می‌کنند: غیرممیز کسی است که مقاصد عقلا را از کلام در نمی‌یابد؛^۹ یا کسی است که از نظر عرف آگاهی او بر عورت زشت شمرده نمی‌شود.^{۱۰} در جریان فقه‌گرای میانه این جریان نیز چنین تعریفی دیده می‌شود: کسی که نمی‌تواند آنچه را دیده، حکایت کند.^{۱۱}

کودک، چه ممیز یا غیرممیز، عاقل نیست؛ اگرچه عرف به او مجنون یا سفیه اطلاق نمی‌کند. به همین دلیل، صباوت را رافع تکلیف و مسئولیت کیفری شمرده‌اند؛ هر چند در برخی موارد، تنبیه و تعزیر او را لازم دانسته‌اند. به تعبیر دیگر، بلوغ شرط اساسی مسئولیت کیفری است؛ چنان‌که هم فقیهان این جریان و هم پیشگامان

۱- صاحب‌جواهر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۹، ص ۵۵.

۲- مغنیه، فقه الإمام الصادق علیه السلام، ج ۱، ص ۱۸۰؛ اشتهاردی، مدارک العروة، ج ۲۱، ص ۷۶.

۳- مغنیه، فقه الإمام الصادق علیه السلام، ج ۲، ص ۶۲۲.

۴- اراکی، المسائل الواضحة، ج ۱، ص ۲۰۰ و ج ۲، ص ۱۳۰؛ حسینی خامنه‌ای، أجوبة الاستفتاءات، ج ۲، ص ۱۵۴؛ حسینی شیرازی، إیصال الطالب إلى المكاسب، ج ۶، ص ۲۲۸؛ شبیری زنجانی، المسائل الشرعية، ص ۱۹؛ محقق داماد، کتاب الصلاة، ج ۲، ص ۱۸-۱۹.

۵- محمد سند، سند العروة الوثقی، کتاب الحج، ج ۱، ص ۳۹.

۶- ابن جنید، مجموعة فتاوی ابن جنید، ص ۲۶۹.

۷- شهید ثانی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۱، ص ۵۷۰؛ نیز: وجدانی فخر، الجواهر الفخریة فی شرح الروضة البهیة، ج ۲، ص ۱۸۴.

۸- حسینی عاملی، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۵، ص ۲۵.

۹- جزیری و دیگران، الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت علیهم السلام، ج ۳، ص ۱۳۵.

۱۰- طباطبایی حکیم، مصباح المنهاج، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۲۱.

۱۱- شهید ثانی، م‌سالك الألفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۷، ص ۴۹.

آن‌ها بدان تصریح کرده‌اند.^۱ بنابراین، بلوغ نیز از مفاهیم حاشیه‌ای عقل است که توجه به آن، درک بهتری از مفهوم عقل به دست می‌دهد. فقیهان معیار بلوغ را با سن معین (بنابر مشهور، پانزده سال برای پسران و نه سال برای دختران) یا با بلوغ طبیعی (با معیار احتلام برای پسران و حیض برای دختران یا روییدن موی درشت برعانه) تعریف می‌کنند.^۲ ظاهراً مسئله بلوغ از منظر فقیهان این جریان، به مثابه مسئله‌ای تبعیدی بوده است و نحوه تحلیل روایات و عدم تمسک به بنائات عقلا. حتی در حد یک احتمال. این احتمال را تقویت می‌کند.^۳ این نگاه به مسئله بلوغ در میان پیشگامان نیز جریان دارد.^۴ البته مرحوم بحرانی، فقیه مشهور اخباریان، در حل تعارض اخبار در باب سن تکلیف، این احتمال را می‌دهد که شاید منشأ اختلاف روایات، اختلاف در سن فهم و درک و توان بدنی باشد،^۵ اما این نگرش یک جمع تبریعی خوانده می‌شود که شاهدهی از نصوص ندارد.^۶ پس اینکه سید احمد خوانساری بلوغ را مسئله‌ای طبیعی می‌داند که تنها در موارد شک در حصول آن به علامات سه‌گانه توجه می‌شود، نگاهی استثنایی است.^۷

دو مفهوم حاشیه‌ای دیگر عقل، مفهوم سفاقت و جنون است. چنان‌که آمد، عقل در انسان بالغ به یک درجه نیست و شدت و ضعف می‌پذیرد. خفت عقل در حدی که فرد مجنون به شمار نیاید، ولی توان تشخیص یا تصمیم او به اندازه

۱- شیخ طوسی، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۷، ص ۱۵؛ علامه حلی، إرشاد الأذهان إلی أحكام الإیمان، ج ۲، ص ۱۸۰؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۲، ص ۱۸۶؛ مجلسی اول، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج ۱۰، ص ۱۸۲؛ صاحب جواهر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، ص ۴۸۰؛ خوانساری، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۷، ص ۹۷.

۲- برای نمونه نک: امام خمینی و دیگران، توضیح المسائل مراجع، ج ۲، ص ۳۷۵، مسئله ۲۳۵۲.

۳- برای نمونه نک: صاحب جواهر، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۹، ص ۵۵؛ شیخ انصاری، کتاب الصوم (تراث الشیخ الأعظم)، ج ۱۲، ص ۲۰۷-۲۱۵؛ حسینی روحانی، فقه الصادق علیه السلام، ج ۲۰، ص ۹۹-۱۱۱؛ طباطبایی قمی، مبانی منهج الصالحین، ج ۹، ص ۲۲۰-۲۲۳.

۴- فاضل آبی، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج ۲، ص ۶۷-۶۹؛ مقدس اردبیلی، زبدة البیان فی أحكام القرآن، ص ۴۸۰ و ۵۵۰؛ همو، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ص ۱۵۳-۱۵۵؛ جواد بن سعید فاضل جواد، مسالک الأفهام إلی آیات الأحکام، ج ۳، ص ۱۲۹-۱۳۰.

۵- بحرانی، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۳، ص ۱۸۴.

۶- سیفی مازندرانی، دلیل تحریر الوسیلة: احکام الأسرة، ص ۸۰.

۷- خوانساری، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ص ۳۶۲-۳۶۷.

عرف عاقلان نباشد، «سفاهت» نام دارد. مقابل سفاهت، یعنی سلامت و کمال عقل را «رشد» می‌نامند. به نظر می‌رسد در موارد فراوانی که فقیهان واژه «کمال عقل» را به کار می‌برند، مرادشان خروج از حدّ سفاهت است. همچنین، هرگونه فساد یا زوال عقل هرگونه که باشد. «جنون» نامیده می‌شود. همچنین، سفاهت و جنون سطوح و انواع گوناگون دارند. تمییز نیز مراحل اولیه عقل است. کودکی را که هنوز بالغ نشده، اما اجمالاً توانایی تشخیص خوب را از بد داراست، «ممیز» گویند. البته فرض بر آن است که سفیه نیز ممیز است؛ زیرا بالغی که توانایی این حد از تمییز را نداشته باشد، مجنون خواهد بود. فقیهان با توجه به این مسئله، در افراد بالغ سه دسته را از هم تفکیک کرده‌اند: عاقل، سفیه و مجنون. همچنین، سفاهت و جنون سطوح و انواع گوناگونی دارند. با اینکه افراد عاقل در یک سطح از عقل برخوردار نیستند، فقیهان درجه بندی خاصی از درجات عاقلان ندارند. برای مثال، در بررسی شرط عقل برای ولی فقیه یا قاضی، تنها به حدّ خروج از جنون یا سفاهت کفایت می‌کنند.^۱

بنابراین جماع فقها، جنون هر قسمی که باشد رافع تکلیف است و درجه بندی و تفکیک انواع جنون که در برخی نظام‌های حقوقی جریان دارد، در فقه دیده نمی‌شود. گرچه برخی فقیهان این جریان و نیز پیشگامان آن با بحثی روان‌شناختی، بیهوشی، اغما و مانند آن‌ها را از تعریف جنون خارج دانسته‌اند،^۲ اما این امور نیز از نظر ورود تکلیف و نیز مسئولیت کیفری و مالی حکم جنون را دارند. سفاهت نیز اقسام گوناگونی دارد و فقیهان، چه فقیهان متأخر جریان فقه‌گرا یا پیشگامان آنان، تنها سفاهت در اموری مالی را دارای برخی احکام وضعی دانسته‌اند و البته آن را رافع تکلیف و مسئولیت کیفری ندانسته‌اند. به همین دلیل، تعریف فقیهان از

۱- مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۲، ص ۵؛ طباطبایی مجاهد، مفاتیح الأصول، ص ۶۱؛ نجفی، مصطفی الدین القیم، ص ۳۱؛ اراکی، نظریة الحكم فی الإسلام، ص ۲۷۳-۲۷۴.

۲- محقق نراقی، عوائد الأیام، ص ۵۱۳-۵۱۸؛ محسنی قندهاری، الفقه و مسائل طیبة، ج ۲، ص ۶۳-۶۶.

سفاهت تنها ناظر به حوزه مالی است.^۱ طبق تعریف، سفیه بالغ و عاقل است، اما به دلیل خفت عقل نمی‌تواند اموال خود را حفظ و در جای مناسب و عقلایی صرف کند، بلکه آن را هدر می‌دهد و در معاملات هم متوجه سود و ضرر خود نمی‌شود.^۲

۱- فاضل آبی، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج ۱، ص ۵۵۳؛ محقق حلی، المختصر النافع فی فقه الإمامیه، ج ۱، ص ۱۴۱؛ سیوری حلی، التنقیح الرابع لمختصر الشرائع، ج ۲، ص ۱۸۱؛ جمال الدین حلی، المهدب البارع فی شرح المختصر النافع، ج ۲، ص ۵۱۵؛ محقق نراقی، عوائد الأيام، ص ۵۲۴؛ اصفهانی، وسیلة النجاة مع حواشی الإمام الخمینی، ص ۴۸۵؛ مغنیه، فقه الإمام الصادق علیه السلام، ج ۵، ص ۹۴؛ خوانساری، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۳، ص ۳۶۸؛ امام خمینی، تحریر الوسیلة، ص ۱۵؛ سبزواری، مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام، ج ۲۱، ص ۱۳۷.

۲- برای مطالعه‌ی بیشتر درباره دیدگاه فقیهان راجع به سفاهت نک: طباطبایی مجاهد، کتاب المناهل، ص ۹۵؛ محقق نراقی، عوائد الأيام، ص ۵۱۳-۵۱۸؛ محسنی قندهاری، الفقه و مسائل طبیة، ج ۲، ص ۶۳-۶۶.

مفهوم‌شناسی عقل

مفهوم «عقل» که در فارسی سره با واژه «خرد» از آن یاد می‌کنند، از خانواده معنایی ادراک بوده، به مهم‌ترین قوه ادراکی باطنی اطلاق می‌شود و در ادبیات قرآن کریم با واژگان «لُب»، «نُهی»، «حجی»، «حکمة»، «حلم» و «بصیرة» قرابت معنایی دارد. از مفاهیم دیگر مرتبط با این مفهوم می‌توان به مفاهیم «فطنة» (هوش)، «نکراء» (زیرکی)، «ذکاء» (تیزهوشی) و «نبوغ»، و از مفاهیم مقابل عقل می‌توان به «حماقت»، «سفاهت»، «بلاهت» و «جنون» اشاره کرد. در ادبیات و حیانی، مقابل اصلی عقل «جهل» است.

عقل قوه راهنما در ادراکات و گرایش‌هاست. نبود عقل ممکن است ناشی از بیماری باشد. این ناتوانی ممکن است در ادراکات باشد؛ مانند ناتوانی در تمییز توهم از واقعیت یا خوب از بد یا راست از دروغ یا درست از نادرست یا اشیاء از یکدیگر، و همچنین ناتوانی در تفکیک یک موقعیت مکانی یا زمانی از موقعیت دیگر، اختلالات تفکر، بی‌ارتباطی یا بی‌تناسبی فکر و کلام، عقب‌ماندگی ذهنی، فراموشی شدید، پرش شدید افکار و مانند آن‌ها که در عرف عمومی و ادبیات فقهی حقوقی به آن‌ها «جنون» می‌گویند. بیماری ممکن است اختلالاتی در گرایش‌های فرد پدید آورد؛ همچون افسردگی، خیال‌بافی، سرخوشی و انزوا، که اگر این امور چنان شدت یابد که بیمار را کاملاً تسخیر نماید، به جنون می‌انجامد. گرچه در روان‌پزشکی این اختلالات به حسب اختلاف منشأ و موضوع نام‌های گوناگون

دارد، اما در فقه و حقوق با نام کلی جنون شناخته می‌شود. البته به هر حدی از این اختلال‌های ادراکی یا اختلال‌های گرایشی جنون نمی‌گویند، بلکه اگر ناتوانی یادشده به قدری شخص را از فعل خود یا عواقب فعل خود ناآگاه کند که هرگونه مسئولیت را از او سلب نماید، شخص مجنون شمرده می‌شود. اگرچه بیهوشی، اغما و مانند آن‌ها از تعریف جنون خارج است، از نظر اشتراک در معیار «نبودن عقل»، ورود تکلیف و نیز مسئولیت کیفری و مالی حکم جنون را دارد. اختلال‌های نسبی بلاهت (ساده‌لوحی) یا سفاخت (کودنی) است.

در روایات، عقل اطلاقی خاص دارد که غیر از اطلاق عرفی آن است. عقل در اطلاق عرفی مقابل جنون است، اما در برخی از روایات عقل، مخلوقی محبوب نزد خداوند است که مقابل آن جهل است. اهل کفر و نفاق به معنای عرفی مجنون نیستند و به تکلیف شرعی و قانونی مکلف‌اند، اما از عقل مقابل جهل بی‌بهره‌اند؛ چنان‌که در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که در پاسخ از پرسش چیستی عقل فرمود: «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اُكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ؛ عقل آن است که با آن خدای بخشنده بندگی شود و بهشت به دست آید». راوی پرسید: «پس آنچه در معاویه بود چیست؟» امام پاسخ داد: «آن زیرکی و شیطنت است که شبیه به عقل است، اما عقل نیست».^۱ در روایت مستفیض اقبال و ادبار عقل آمده است:

لَمَّا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ اسْتَنْظَمَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبَلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبِرَ
ثُمَّ قَالَ لَهُ وَعَزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا
أَكْمَلُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ أَمَا إِنِّي إِتَاكَ أَمْرٌ وَإِيَّاكَ أَنْهَى وَإِيَّاكَ أَثِيبُ وَ
إِيَّاكَ أَعَاقِبُ؛^۲ آن‌گاه که الله عقل را آفرید، او را به سخن درآورد. به
او فرمود: رو کن؛ رو کرد. سپس به او فرمود: پشت کن؛ پشت کرد.
پس فرمود: به عزت و جلالم سوگند! آفریده‌ای که دوست داشتنی‌تر

۱- ثقة الاسلام کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱.

۲- این روایت با الفاظ مختلف و با اسناد متعدد از چند معصوم نقل شده است؛ برای نمونه نک: برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۲-۱۹۴؛ ثقة الاسلام کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۶، ۲۱، ۲۸.

از تو برابرم باشد، نیافریده‌ام و تو را جز در کسی که دوستش دارم، کامل نمی‌کنم. آگاه باش که تنها به تو امر و نهی می‌کنم و تنها به تو ثواب می‌دهم و تنها تو را عقاب خواهم کرد.

هویت هستی‌شناختی این عقل هرچه باشد، به این بحث ارتباط خاصی ندارد. ممکن است این روایات استعاره تمثیلی باشد یا از حقایق ماورایی خبر دهد، اما لازم است تصویری از تقابل عقل با جهل به دست آید؛ تصویری که بتواند فهم مناسبی از این روایات به دست دهد.

کارویژه عقل، ادراک حقایق و ارزش‌ها و نظام بخشی به ادراکات و گرایش‌ها و منع اختلال در آن‌هاست. هرکس با روایات مربوطه آشنا باشد، به سادگی می‌تواند این نکته را تبیین و حیانی کند. این کارویژه در چند سطح انجام می‌شود: ادراکات و گرایش‌های طبیعی، ادراکات و گرایش‌های اجتماعی و ادراکات و گرایش‌های فطری. اما مراد از این سه سطح از ادراکات چیست؟

ابتدا به تبیین ادراکات و گرایش‌های طبیعی می‌پردازیم. معمولاً انسان دارای پنج حس یا به تعبیر دقیق‌تر، دارای پنج گیرنده حسی شناخته می‌شود: بینایی، شنوایی، لامسه، بویایی و چشایی، اما حواس انسان بیش از این‌هاست. حس لامسه ترکیبی از گیرنده‌های لمس و تماس، گیرنده‌های گرما و سرما، گیرنده‌های ارتعاش، گیرنده‌های قلقلک و خارش و گیرنده‌های فشار است. البته انسان حواس دیگری نیز دارد؛ مانند درک واج‌های صوتی که غیر از درک صوت است، گرچه هر دو از یک گیرنده بهره می‌برند. حس گرماسنج بدن که غیر از حس گرما و سرمای محیط است. حس حرکتی که شامل گیرنده‌هایی برای احساس وضعیت اندام و جایگاه آن‌هاست. حس وزن، حس تعادل، حس درد، حس گرسنگی، حس تشنگی و حواس دیگر. ادراک حسی اطلاعات نیز مسئله جداگانه مهمی است. اطلاعات، یا به صورت سندی کتبی است و یا به صورت گفتاری بیان می‌شود و در هر صورت، ساخت زبانی دارد. ادراک حسی ساخت‌های زبانی با ادراک حسی

اشیاء متفاوت است. جدا از اینکه منشأ این نحوه درک چیست، تفاوت درک ساخت‌های زبانی را با اشیاء نشان می‌دهد. این موضوع مربوط به معرفت‌شناسی زبان می‌شود و خاص اطلاعات نیست، اما اجمالاً نقش بی‌بدیل حس در ادراک اطلاعات قابل چشم‌پوشی نمی‌باشد. غالباً ادراک حسی در تأثرگیرنده‌های حسی خلاصه می‌شود، اما چنین نیست، بلکه ادراک حسی بسیار پیچیده است و حس تنها ابزاری برای توسعه و تعمیق ادراک است، نه اصل ایجاد ادراک.

مشاهده با صرف تأثرگیرنده‌های عصبی از امور خارجی تحقق نمی‌یابد. هریک از حواس از اندام خارجی و اعصاب گیرنده تا پردازشگرهای مغزی امتداد دارد. دریافت‌های هریک از گیرنده‌های حسی، در طی مسیر تا ایجاد تصویری حسی در قلب، در بخش پردازش، آرایش و پیرایش می‌شود و تا زمانی که چنین پردازشی صورت نگیرد، هرگز ادراک حسی حاصل نخواهد شد. ادراک اطلاعات به حوزه معناشناسی مربوط می‌شود که نقش پردازش در آن بسیار پررنگ‌تر است. بخشی از پردازش داده‌های حسی به صورت طبیعی انجام می‌شود. وقتی به یک میزان جهات مختلف نگاه کنیم، گیرنده‌های حسی اطلاعات متفاوتی درک می‌کنند، اما مغز به صورت خودکار می‌تواند این اطلاعات را پردازش کند و تشخیص دهد که همه اطلاعات، مربوط به یک میزان است. درحقیقت با صرف پردازش در مرتبه طبیعی، نمی‌توان درک هویت مُدرک را تبیین کرد. اینکه من پدیده‌ای را ببینم و تشخیص دهم مثلاً این پدیده امنیتی است، گرچه وابسته به ادراک حسی است، اما این پایه برای تبیین آن کافی نیست. گرچه اموری مانند سه‌بعدی دیدن یا تفکیک رنگ‌ها نیاز به آموزش دارد، اما فرایند تفکیک آن‌ها تا حد زیادی وابسته به وضع طبیعی انسان است.

تا جایی که به وضع طبیعی انسان مربوط است، اختلال در ادراکات حسی ممکن است ناشی از بیماری باشد، و بیماری می‌تواند هم در خود گیرنده‌های حسی

باشد و هم در پردازشگرهای مغزی. بیماری گیرنده‌ها از منظر فقهی و حقوقی از سنخ سفاقت یا جنون به شمار نمی‌آید، اما بیماری‌هایی که به اختلال در پردازش‌های مغزی می‌انجامد، می‌تواند سفاقت یا جنون شمرده شود. اما پردازش یافته‌های حسی، چه در ادراک حسی پدیده‌ها یا در ادراک حسی اطلاعات، تنها یک فرایند طبیعی نیست. الله تعالی در قرآن کریم می‌فرماید:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ
بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ^۱
و آیا در زمین گردش نکرده‌اند تا برای آن‌ها دل‌هایی باشد که با آن
خردورزی کنند یا گوش‌هایی که با آن بشنوند؟! چرا که چشم‌ها
کور نیست، ولی دل‌هایی که در سینه‌هاست، کور است.

در این آیه اشاره می‌کند که مشکل چنین افرادی، مشکل در فرایند طبیعی ادراک نیست، بلکه درد دل‌های آنان است. این بیان را چگونه می‌توان تحلیل کرد؟ انسان شناساگر منظری انتخاب می‌کند و از آن منظر به پدیده‌ها می‌نگرد و این منظرهاست که موجب معنادار شدن پدیده‌ها می‌شود. هک کردن یک سایت از منظر یک نوجوان پرشور ممکن است تنها عملی مهیج به شمار آید، اما از منظر پلیس فتا یک جرم عادی و همان صحنه برای یک مأمور اطلاعات و امنیت ممکن است مسئله امنیت ملی باشد. تعریف هویت پدیده، تعیین حدود آن پدیده و تفکیک آن از پدیده‌های دیگر، تعیین پدیده‌های مربوط از نامربوط، و تمییز گزارش پذیرفتنی از ناپذیرفتنی درباره آن پدیده، همه وابسته به منظری است که انسان شناساگر از آن منظر به پدیده می‌نگرد و به حل مسائل آن می‌پردازد. پردازش موضوع و مسئله، تکوین و گسترش امنیت یا تهدید، تحول و دگرگونی در نسبت میان پدیده‌های مختلف حیات انسانی و بافت آن‌ها، مثلاً نسبت امنیت و تهدید و بافت امنیت، تحت تأثیر انتخاب منظر است. از این منظر است که برخی امور مهم، اصلی و مربوط

دیده می‌شود و برخی دیگری اهمیت، فرعی و نامربوط. این نکته از بنیادها آغاز می‌شود. برای نمونه، دو فرد را در نظر بگیرید: فردی که مسئله‌اش تمییز حق از باطل و تصمیم‌گیری بر مدار حق است و فردی که مسئله‌اش لذت و الم و تصمیم‌گیری بر مدار لذت است. این دو فرد دو جهان کاملاً متفاوت پیش روی خود می‌بینند. جهان این دو فرد و نظام ارزشی آن‌ها فاصله بسیاری از هم دارد. حق مدار به قرآن کریم به عنوان حقیقتی اساسی می‌نگرد، اما برای لذت مدار قرآن کریم به قدری به زندگی نامربوط است که ممکن است اصلاً آن را نبیند و صدای منادیان نبوت و دعوت به حق را جز سروصدایی مزاحم نشود:

وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً
صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ؛^۱ مثل کافران، مثل حیوانی است
که کسی در گوش او آواز کند، و او جز بانگی و آوازی نشنود. اینان
کران‌اند، لالان‌اند، کوران‌اند؛ چراکه خرد نمی‌ورزند.
أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ
أَضَلُّ سَبِيلًا؛^۲ یا گمان داری که بیشتر آنان می‌شنوند یا خرد می‌ورزند؟
آنان جز همانند چارپایان نیستند، بلکه از آنان راه‌گم کرده‌ترند.

این مثل کافران در برابر دعوت انبیا و حق‌مداران است که چون حیوانی، از آن آواز معنایی درک نمی‌کنند و جز سروصدایی نمی‌شنود. کافران نیز در برابر حق کر و لال و کورند؛ زیرا عقل خود را به کار نمی‌بندند و بنابراین، آنچه از حق می‌شنوند یا می‌بینند، جز داده‌هایی پردازش نشده نیست و هیچ آگاهی‌ای برای آنان پدیدار نمی‌سازد. در واقع، آگاهی از یک پدیده زمانی ممکن است، که بتوان با طبقه‌بندی واقعیت‌های معنادار در سطوح مختلف در اطراف هر پدیده، آن پدیده را پردازش کرد. این اطلاعات گزارش از خود پدیده‌ها نیست، بلکه گزارش از «پدیده‌ها از منظر

۱ بقره: ۱۷۱.

۲ فرقان: ۴۴.

خاص» است. بدون چنین منظری، حتی عادی ترین اطلاعات نیز ممکن نخواهد بود.^۱ منظر موجب می شود چند پدیده به ظاهر نامربوط در مکان ها و زمان های مختلف به هم مرتبط گردد و پدیده ای شناسایی شود. این نکته همان کوری دل است که آیه به آن اشاره دارد. به همین دلیل است که اهل جهنم می گویند:

وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ^۲؛ و گفتند اگر ما می شنیدیم یا خرد می ورزیدیم، در میان اصحاب آتش سوزان نبودیم.

بنابراین، فطرت و جامعه در ساختن منظر انسان به جهان کاملاً دخیل است و به همین دلیل، از سویی نظریه های فلسفی و کلامی، و نیز جهان بینی و انسان شناسی در شکل دادن به منظر افراد مؤثرند و از سوی دیگر، مبادی روانی، خواست و ساختار اجتماعی، وضعیت سیاسی-اقتصادی، نگاه حرفه ای و امور بسیار دیگر به نظام مسائل فردی و اجتماعی جهت می دهد و در نگاه افراد به یک پدیده و نیز تحلیل و تبیین آن تأثیر دارد و نیز موجب تفاوت منظر به پدیده ها می گردد. قرآن کریم به کمبود عقل ناشی از اختلال های اجتماعی نیز توجه دارد:

إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ^۳؛ همانا کسانی که تورا از پشت اتاق ها صدا می زنند، بیشترشان عقل ندارند.

نبود عقل در این گروه ناشی از این است که اختلال در فرهنگ جامعه موجب شده این افراد نتوانند آداب حضور در محضر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را درک کنند.

بنابراین، اختلال در ادراکات و گرایش های اجتماعی و نیز فطری، می تواند موجب اختلال در درک پدیده ها شود، اما این اختلال از سنخ سفاهت یا جنون نیست، بلکه از سنخ جهل است و به همین دلیل، در روایات متعدد، مقابل عقل جهل قرار داده شده است. عاملی که مانع مراتبی از عقل می شود، ممکن است

۱- برداشت آزاد از: فی، پارادایم شناسی علوم انسانی، ص ۱۲۴-۱۲۵.

۲ ملک: ۱۰.

۳ حجرات: ۴.

مربوط به حوزه پزشکی باشد، اما غالباً این عامل، یک عامل اجتماعی یا فردی وابسته به اراده است. برای درک بهتر مسئله، فرض کنید در یک خیابان، رانندگان به خیابان و وضعیت آن نگاه می‌کنند تا درباره چگونگی حرکت در میان موانع گوناگون تصمیم بگیرند و در فرض تصمیم‌گیری عقلایی، می‌کوشند بهترین تصمیم را درپیش گیرند. اما راننده بر چه اساسی تصمیم می‌گیرد و با چه کیفیتی رانندگی می‌کند؟ به روشنی می‌توان دریافت که نخستین عامل مؤثر، سلامت چشم و گوش و نیز سلامت دست و پا است. اختلال در این امور، موجب اختلال در رانندگی می‌شود و تصمیم در برابر این اختلال‌ها به حوزه پزشکی بازمی‌گردد و غالباً قابل حل است، اما چیزهای دیگری نیز در دیدن راننده مؤثر است. مثلاً راننده‌ای که توجه کامل به رانندگی اش دارد، به تابلوی مغازه‌ها هیچ توجهی ندارد. او در خیابان به چیزهای مختلفی از قبیل عرض خیابان، سلامت فرش خیابان، تابلوهای رانندگی، تقاطع‌ها، رانندگی دیگر رانندگان و مانند آن‌ها توجه دارد، اما راننده‌ای که در پی خرید چیزی است، به تابلوی مغازه‌ها و ویتترین آن‌ها توجه دارد و امور یادشده تا حدی از دید او مغفول می‌ماند. افزون بر این، اصولی چون تعریف راننده از رانندگی خوب و اتومبیل خوب، تعریف او از مهارت در رانندگی، داوری او از رانندگی خود و دیگران، و نیز مهارت خود او در مهارت اتومبیل و اصطلاحاً دست فرمان راننده، در شکل دادن به چگونگی دیدن او دخالت دارد. اختلال درک راننده از این امور، از سنخ جهل است و ربطی به حوزه پزشکی ندارد.

در زندگی عمومی انسان‌ها، این انتخاب‌ها براساس اندیشه صورت می‌گیرد. در اینجا مراد از اندیشه، تنها مفهوم منطقی آن نیست، بلکه معنای عامی است که شامل هرگونه تصویر ذهنی از جهان و شیوه تجزیه و تحلیل آن است. توجه به این نکته مهم است که اندیشه، امری پسینی است و برای سامان اندیشه، باید قیام برای خدا مقدم بر خود اندیشه قرار گیرد؛ چنان‌که حق تعالی می‌فرماید:

قُلْ إِنَّمَا أَعْطَاكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ نَفْسِكُمْ وَأَنْ تَتَفَكَّرُوا؛ بگو
به شما فقط یک پند می‌دهم: اینکه دوتا دوتا و یکی یکی برای الله
به پا خیزید، سپس بیندیشید.

ابتنای اندیشه برقیام برای الله در روایات معصومان علیهم السلام با تعبیر «عَقَلَ عَنِ اللَّهِ»^۱ آمده است که ترجمه آن عبارت غریب «از الله خرد ورزید» است. نگارنده با وجود جست‌وجوی فراوان، تعدیه «عَقَلَ» را با «عَنِ» تنها در ادبیات روایات یافت و ظاهراً اهل بیت علیهم السلام به دلیل کمبود واژگان متناسب با مراد، این ترکیب را ساخته‌اند. در سنت زندگی قرآنی، همه حیات انسانی در ارتباط وجودی انسان با خدا و ارتباط معرفتی او با وحی معنا می‌یابد و این همان معنای ابتنای اندیشه برقیام برای الله است. از سوی دیگر در آیات قرآنی بیان شده است:

أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ؛^۲ همانا الله همان حق آشکار است.
الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ؛^۳ حق از پروردگار توست.
پس مبدا از کسانی باشی که گرایش به تردید دارند.

بنابراین، حق بالذات برای خداست و او از مقام ربوبیت مبدأ هر حق است. پس «قیام برای الله، سپس تفکر» یا به تعبیر روایات «خرد ورزیدن از الله» ملازم با اندیشه برای تمییز حق از باطل و انتخاب حق است. اگر فرد از منظر انتخاب حق از باطل بیندیشد، تا اندیشه‌اش می‌تواند، به نتیجه درستی می‌رسد، اما اگر از منظر انتخاب لذت از الم بیندیشد، حق و باطل را از هم تمییز نخواهد داد. سکولار، حتی اگر وجود خدا را بپذیرد، این حقیقت را در گفتمانی خارج از چارچوب ربوبیت می‌بیند و جایگاهی متفاوت بر او می‌یابد. به همین دلیل، معرفت او به خدا با معرفت دین مدار متفاوت است.

۱ سبأ: ۴۶.

۲- حمیری، قرب الإسناد، ص ۳۷۵؛ ثقة الاسلام کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۷-۱۸ و ج ۲، ص ۵۹ و ۶۱.

۳ نور: ۲۵.

۴ بقره: ۱۴۷.

تبیین سیاست توسعه عقل

با اینکه فقیهان در میان مقاصد شارع از حفظ عقل سخن گفته‌اند، تبیینی از آن در کتاب‌های فقهی یافت نشد. تنها اشاره‌ای که از آن به دست آمد، این است که تحریم شرب خمر از فروعات حفظ عقل به‌شمار آمده است. البته در کتاب‌های شروع احادیث، ذیل احادیث عقل و جهل نکاتی ذکر شده است، اما رویکرد آن شروع نیز فقهی نبوده، ناظر به تبیین قاعده حفظ عقل نیست. بنابراین، ناگزیر باید بدون پیشینه به این مبحث وارد شویم. از سوی دیگر، عنوان این مقاله «قاعده حفظ عقل» نیست، بلکه «سیاست توسعه عقل» است که از دو نظر عنوان جدیدی است: اول اینکه مفهوم «سیاست» در فقه، مفهوم شناخته شده‌ای نیست و دیگر اینکه مفهوم «توسعه عقل» هم مفهوم جدیدی است.

مفهوم سیاست شرعی

در باب مفهوم سیاست، نگارنده پیش‌تر مقاله‌ای مفصل نگاشته که امید است به زودی به چاپ رسد و به همین دلیل، در اینجا به معرفی مختصر این معنا بسنده می‌کند. غایت شریعت ارائه نظامی شرعی است، اما نظم شرعی تنها برای رفتار مکلف نیست، بلکه برای ساختارهای اجتماعی یا سازمانی نیز ضرورت دارد. براساس این دیدگاه که فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور با بازنگاری شریعت است، موضوع و ساختار فقه باید تعمیم یابد. به هر حال، همراهی

که صدور آن از انسان، منشأ ارادی داشته باشد، می‌تواند متعلق امر و نهی تکلیفی قرار گیرد. شاید بتوان واژه «ساخت‌های ارادی» را عنوان جامع مناسب برای این امور دانست. براین مبنا، موضوع فقه ساخت‌های ارادی است از آن حیث که عبد باید در برابر رب خود تعبد داشته باشد و به تعبیر دیگر، از آن حیث که این ساخت‌ها شأنیت تعبد رب را دارند. از نظر ساختار فقه نیز باید توجه داشت که نظم شرعی تنها با بیان احکام فرعی که صورت مقررات دارند، حاصل نمی‌شود. این تغییر بسیار اساسی بوده، نیازمند توجیه کافی است. می‌توان از خطباتی مانند «اعْبُدُوا اللَّهَ رَبَّيْ وَرَبَّكُمْ» دریافت که نسبت شارع و مکلف، نسبت رب و عبد است. در چنین نسبتی، عبد برای افعالش معنایی و رای اطاعت می‌یابد. مثلاً چون رب را رحیم و رؤف به خود می‌بیند، اطاعت از او را می‌پذیرد یا چون درمی‌یابد که رب می‌خواهد او را به کمالی برساند، این اطاعت را ضروری می‌یابد. به هر حال، اطاعت نمی‌کند تا مطیع شمرده شود. در چنین وضعیتی فعل صادر از مکلف، اهمیتی از درجه دوم دارد. اراده عبد بی‌واسطه از معنای یادشده متأثر است. اراده در این منظر، نه به عنوان فعلی جوارحی، بلکه به عنوان صور تعین و تطور نفس مدنظر است. می‌توان با تحلیل نحوه حیات انسانی متوجه شد که نظم ساخت‌های ارادی درهم تنیده است و نمی‌توان نظم شرعی یکی را مستقل از ساخت‌های ارادی دیگری تعریف کرد. این نظم تنها با رعایت احکام فرعی حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند قواعدی است که جهت‌گیری‌های کلی زندگی شرعی را نشان دهد. این نکته مبنای مهمی برای طرح موضوع سیاست‌های شرعی در کنار احکام شرعی است. مفهوم «ساخت ارادی» در مقایسه با مفهوم «فعل مکلف» توسعه‌ای در موضوع فقه است، اما مفهوم «ساخت ارادی» تمرکز موضوع را بر اراده برده که در رتبه پیش از فعل قرار دارد و این، جهت دومی در تعمیم موضوع فقه به شمار می‌آید. با این بیان می‌توان گفت فقه دانش مدیریت شرعی تصمیم است و احکام شرعی، یکی از عوامل تعیین حدود این‌گونه تصمیم‌گیری است، نه همه آن.

شاید گفته شود این ساختارها محصول فعل بشری است و باز با عنوان فعل می‌توان حکم این ساختارها را بررسی کرد، اما همین ساختارهای اجتماعی و سازمانی هستند که به یک حرکت فیزیکی انسان معنایی می‌دهند و یک عنوان برای آن اعتبار می‌کنند. مثلاً یک حرکت فیزیکی، دادن کاغذی به دیگری است. ساختارهای سازمانی و اجتماعی برای این کاغذ هویتی تعریف می‌کنند. مثلاً ساختاری سازمانی به نام بانک مرکزی آن کاغذ را پول می‌نامد. آن‌گاه ساختارهای تقنینی یا فرهنگی با توجه به هویتی که برای موقعیت‌های گوناگون دو نفر اعتبار کرده‌اند، برای رفتار فیزیکی یادشده، هویت‌های مختلفی مانند پرداخت قیمت جنس خریداری شده، قرض دادن، پرداخت بدهی، رشوه، باج و مانند آن‌ها اعتبار می‌کنند. در واقع، افعال و ساختارهای سازمانی و اجتماعی در تعاملی پیچیده، در تکوین یکدیگر نقش دارند و هر سه محصول قصد بشر هستند و بنابراین، قصد آن‌ها مسئولیت‌آور است.

براین پایه، نظام‌مندی شریعت تابع سنخ نظام مطلوب برای حیات انسانی است. نظام‌مندی شریعت مستلزم آن است که فقه، به عنوان بازنگاری شریعت، نظام‌مند باشد. این معنا از نظام‌مندی فقه، متناسب با مفهوم نظام‌زندگی است. دانش فقه همچون همه ساختارهایی که بشر پدید آورده، از سازه‌هایی ایجاد شده است؛ مانند احکام تکلیفی، احکام وضعی، تعریف مخترعات شرعی، اصول اولی و اصول عملی، اما جامعیت شریعت ما را ملزم می‌کند ساخت‌های جدیدی به فقه بیفزاییم. سیاست‌ها از جمله مهم‌ترین این ساخت‌هاست. سیاست‌ها، از ابزارهای نرم اساسی برای نظام‌زندگی است و شریعت بدون آن، شریعتی ناقص است که نمی‌توان به آن راضی شد.

ویژگی اصلی سیاست، نظارت بر قواعد و احکام عملی در کل فقه یا دست‌کم در یک باب از فقه است؛ به‌گونه‌ای که مقررات را در جهت رسیدن به اهداف تعریف شده نظام‌مند کند. در اصطلاح فقهی به این نظارت «حکومت» می‌گویند.

نوع حکومت سیاست بر قواعد و احکام می‌تواند تضيیعی یا توسعه‌ای، بیانی یا عرفی، تنزیلی یا واقعی و مانند آن باشد. همچنین، سنخ حکومت سیاست بر قواعد و احکام ممکن است از سنخ حکومت واقعی یا ظاهری و نیز عقلی یا عقلایی یا عرفی و یا شرعی باشد.

در واقع، سیاست‌ها آموزه‌هایی از شریعت‌اند که شأن آن‌ها حکومت بر قواعد اصولی یا فقهی و نیز فروع فقهی است. با این معیار می‌توان سیاست‌ها را از احکام و قواعد دیگر بازشناخت. مثلاً عبارت «الطواف صلاة» بر عبارت «لا تتم الصلاة إلا بالطهارة» حاکم است، ولی شأن آن حکومت بر احکام یا قواعد کل فقه یا بخشی از آن نیست. اما «لا ضرر و لا ضرار»، در برخی از فروض «لا»، شأنیت حکومت بر همه احکام و قواعد را دارد و به همین دلیل می‌توان آن را سیاست به شمار آورد. نکته مهم آن است که این سیاست‌ها، مستند به ادله و مدارک دیگر نیست و دلیل مستقلی به شمار نمی‌آید. از این نظر، حدود و ثغور آن‌ها وابسته به حدودی است که از ادله و مدارک آن‌ها برمی‌آید.

سیاست‌های شرعی باید از ادله‌ای استنباط شود که اسناد این سیاست‌ها را به شریعت موجه سازد. بر این اساس، ادله نقلی مدارک مناسبی برای کشف و استخراج سیاست‌های شرعی به شمار می‌آید؛ هر چند در مواردی این سیاست‌ها ممکن است از دلیل عقلی یا بنای عقلا استنباط گردد. اوصاف عام شریعت، منبع مناسبی برای استنباط سیاست‌های شرعی است. در آیات و روایات اوصاف عامی از شریعت دیده می‌شود. مثلاً بنا بر روایتی معتبر، رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «لَمْ يُسَلِّنِي اللَّهُ تَعَالَى بِالرَّهْبَانِيَّةِ وَ لَكِنْ بَعَثَنِي بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ».^۱ این بیان توصیف عامی از شریعت است که می‌توان آن را به عنوان قاعده حاکم در مرحله استنباط احکام شرعی و نیز در مرتبه اجرای آن‌ها در نظر گرفت. در حوزه فقه فضای مجازی این سیاست اهمیت اساسی دارد؛ زیرا صورت رهبانیت می‌تواند

۱- ثقة الاسلام کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۴۹۴؛ شیخ طوسی، الاقتصاد الیهادی إلى طریق الرشاد، ص ۵۲۸.

با گذر زمان تغییر کند. در زمانه ما فضای مجازی یکی از مهم‌ترین صور حضور در جامعه بشری است و چشم‌پوشی نظام‌مند از آن، رهبانیت و خروج از جامعه شمرده می‌شود. بنابراین، هر تحلیل فقهی از فضای مجازی و مسائل آن، باید بر فرض حضور در این فضا باشد.

روشن است که توصیفات عام شریعت بر احکام فرعی حکومت دارد. این نکته بدین معناست که اگر این وصف بر نظام معرفتی حاصل در مرتبه استنباط یا بر نظام عملی حاصل در مرتبه امتثال صدق نکند، مشکلی وجود دارد. بنابراین، این نحوه از اوصاف نیز می‌تواند دلیل مناسبی برای سیاست‌های شرعی باشد.

تحلیل اوصاف شارع بما هوشارع نیز از منابع مناسبی برای کشف و استنباط سیاست‌های شرعی است. اصولیان وصف اساسی شارع را «مولویت» گرفته‌اند و این وصف را بر کل قواعد اصولی حاکم کرده‌اند؛ بدین صورت که این وصف در تحلیل قواعد اصولی به عنوان یک اصل راهنما در برابر چشم اصولیان بوده است. نگارنده بر این دیدگاه اشکالی اساسی دارد و وصف اساسی شارع را «ربوبیت» می‌گیرد و به تبع آن در اوصاف شارع حکمت، رحمت، هدایت و مانند آن‌ها را لحاظ می‌کند و قواعد تحلیل خطابات شرعی را بر چنین تحلیلی از صفات شارع استوار می‌سازد. در کنار این تحلیل، اوصاف دیگری نیز از شارع هست که در تعلیل احکام شرعی ذکر شده است؛ مانند: «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ»^۱. عبارت «أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» بیانگر این نکته است که قوانین شریعت به سود مؤمنان است و دست آنان را در برابر کفار نمی‌بندد. این نکته باید به مثابه اصلی راهنما در فهم و اجرای شریعت مدنظر باشد و از این نظر یک سیاست شرعی است.

مفهوم توسعه عقل

مفهوم «توسعه عقل» تابعی از ادله سیاست توسعه عقل است. با تحلیل مفهوم توسعه عقل می‌توان دریافت که این معنا شامل مراتب زیرمی‌شود: (۱) خواهان عقل بودن؛ (۲) دستیابی به عقل؛ (۳) حفظ عقل؛ (۴) تکمیل عقل؛ (۵) اظهار و نمایش عقل. مطلوبیت فطری این مراتب امری روشن است و با توجه به فطری بودن، تلازم این مراتب را با شریعت مداری می‌توان دریافت. افزون بر این، تعبیرهایی چون «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»، نگرانی از فساد عقل، بیان شرایط کمال عقل و بیان نشانه‌های عاقل در روایات، بر مطلوبیت این مراتب دلالت آشکار دارد. در آیات و روایاتی که در ادامه خواهد آمد، ادله‌ای بر این معنا از توسعه عقل بیان خواهد شد و البته آیات و روایات مربوطه، بسیار بیشتر از ادله یادشده در این نوشتار است.

ادله سیاست توسعه عقل

در آیات قرآن کریم، خردورزی و توسعه آن از اهداف نزول وحی به شمار آمده است:

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ^۱؛ و این چنین الله آیاتش را

برای شما تبیین کرد؛ باشد که شما خرد بورزید.

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ^۲؛ همانا ما قرآن را روشن (عربی)

قرار دادیم؛ باشد که شما خرد بورزید.

کاربرد «لَعَلَّ» در امر نیک، به ویژه وقتی ضمیر خطاب به آن اضافه شود، تنها به معنای احتمال وقوع نیست، بلکه امید به وقوع نیز در آن نهفته است. به همین دلیل، بسیاری از مترجمان معتبر، «لَعَلَّ» را در چنین جاهایی به «باشد که» ترجمه می‌کنند. بنابراین، این‌گونه آیات با دلالت التزامی بر نسبت وثیق میان عقل و شریعت دلالت

۱ بقره: ۲۴۲.

۲ زخرف: ۳.

دارد که از اوصاف عام شریعت است. این معنا در روایات نیز به صورت‌های گوناگون آمده است. برای نمونه، در خطبه اول نهج البلاغه می‌خوانیم:

وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ
وَيَحْتَجِبُوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُثِرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَيُرُوهُمْ آيَاتِ
الْمَقْدَرَةِ؛^۱ پس پیامبرانی پیامبرانی پیایی فرستاد تا ميثاق فطرت را از آنان
بطلبند و نعمت فراموش شده را به یادشان آرند و با سخن بلیغ بر
آنان احتجاج نمایند و عقل‌های زیرخاک مانده را بیرون کشند و
آیات قدرت خدا را نشانشان دهند.

در این روایت، باز نسبت عقل و شریعت، به صورت اهداف بعثت و نزول وحی آمده است، اما در روایات دیگر، این نسبت میان ذات دین و ذات عقل قرار داده شده است. چنین جایگاهی که در روایات برای عقل در دین قرار داده شده، به روشنی بیانگر مطلوبیت توسعه آن در شریعت الهی است. در اینجا به چند روایت اشاره می‌کنیم، اما کثرت روایات در این معنا به حدی است که می‌توان برای آن ادعای تواتر معنوی کرد.

از رسول خدا ﷺ روایت شده است: «إِنَّمَا يُدْرِكُ الْخَيْرُ كُلَّهُ بِالْعَقْلِ وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ؛^۲ همه خیر فقط با عقل درک می‌شود و کسی که عقل ندارد، دین ندارد» و امام صادق عليه السلام فرموده است: «مَنْ كَانَ عَاقِلًا كَانَ لَهُ دِينٌ وَمَنْ كَانَ لَهُ دِينٌ دَخَلَ الْجَنَّةَ؛^۳ کسی که عاقل است، دین دارد و کسی که دین دارد، داخل بهشت می‌شود». در روایت دیگری از امام صادق عليه السلام عقل چنین تعریف شده است: «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَاكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانَ؛^۴ آنچه با آن رحمان بندگی می‌شود و بهشت با آن به دست می‌آید». همچنین در روایتی طولانی در وصف عقل از امام موسی

۱- نهج البلاغه، خطبه اول.

۲- ابن شعبه حرانی، تحف العقول عن آل الرسول، ص ۵۴.

۳- ثقة الاسلام کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱؛ شیخ صدوق، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۱۴.

۴- ثقة الاسلام کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱.

کاظم علیه السلام خطاب به هشام بن حکم نکات مهمی آمده است که برخی فراهی‌های آن را در اینجا نقل می‌کنیم:

يَا هِشَامُ مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ إِلَىٰ عِبَادِهِ إِلَّا لِيُعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ فَأَحْسَنُهُمْ اسْتِجَابَةً أَحْسَنُهُمْ مَعْرِفَةً وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ أَحْسَنُهُمْ عَقْلًا وَأَكْمَلُهُمْ عَقْلًا أَزْفَعُهُمْ دَرَجَةً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَحُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيْمَةُ عليهم السلام وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ.

ای هشام! الله انبیا و رسولانش را به سوی بندگانش نفرستاد، مگر برای اینکه آنان از الله خرد بورزند [این تعبیر بیش تر معنا شد]. پس بهترین آنان در پاسخ‌گویی (به دعوت انبیا و رسولان)، بهترین آنان در معرفت، و داناترین آنان به امر الله، بهترین آنان در عقل است، و کامل‌ترین آنان در عقل، بالاترین درجه را در دنیا و آخرت دارد. ای هشام! الله دو حجت بر بندگان دارد: حجت ظاهری و حجت باطنی. حجت ظاهری رسولان، انبیا و ائمه‌اند و حجت باطنی عقل است.

يَا هِشَامُ مَنْ سَلَطَ ثَلَاثًا عَلَى ثَلَاثٍ فَكَأَنَّمَا أَعَانَ عَلَىٰ هَدْمِ عَقْلِهِ مَنْ أَظْلَمَ نُورَ تَفَكُّرِهِ بِطُولِ أَمَلِهِ وَمَحَا طَرَائِفَ حِكْمَتِهِ بِفُضُولِ كَلَامِهِ وَأُظْفَأَ نُورَ عِبْرَتِهِ بِشَهَوَاتِ نَفْسِهِ فَكَأَنَّمَا أَعَانَ هَوَاهُ عَلَىٰ هَدْمِ عَقْلِهِ وَمَنْ هَدَمَ عَقْلَهُ أَفْسَدَ عَلَيْهِ دِينَهُ وَدُنْيَاهُ.

ای هشام! کسی که سه چیز را بر سه چیز مسلط کند، چنان است که بر نابودی عقل خویش کمک کرده است. کسی که نور تفکرش را با طول آرزوهایش تاریک سازد و لطایف حکمتش را با پرحرفی‌هایش محو نماید و روشنی عبرتش را با شهوات خود

خاموش کند، چنان است که بر نابودی عقل خویش کمک کرده، و کسی که عقلش نابود شود، دینش و دنیایش فاسد می‌شود.

إِنَّهُ لَمْ يَخْفِ اللَّهُ مَنْ لَمْ يَعْقِلْ عَنِ اللَّهِ وَ مَنْ لَمْ يَعْقِلْ عَنِ اللَّهِ لَمْ يَعْقِدْ قَلْبُهُ عَلَى مَعْرِفَةٍ ثَابِتَةٍ يُبْصِرُهَا وَيَجِدُ حَقِيقَتَهَا فِي قَلْبِهِ وَلَا يَكُونُ أَحَدٌ كَذَلِكَ إِلَّا مَنْ كَانَ قَوْلُهُ لِفِعْلِهِ مُصَدِّقًا وَسِرُّهُ لِعَلَانِيَتِهِ مُوَافِقًا لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ اسْمُهُ لَمْ يَدُلَّ عَلَى الْبَاطِنِ الْخَفِيِّ مِنَ الْعَقْلِ إِلَّا بِظَاهِرٍ مِنْهُ وَ نَاطِقٍ عَنْهُ.

همانا کسی که از الله نمی‌ترسد، از او خرد نمی‌ورزد و کسی که از الله خرد نوزد، دلش بر معرفت ثابتی که آن را ببیند و حقیقتش را در قلبش بیابد، گره نمی‌خورد و کسی چنین نمی‌شود، مگر اینکه سخنش تصدیق فعلش، و پنهانش تصدیق آشکارش باشد؛ زیرا الله که نامش مبارک است، بر باطن نهان عقل جز با ظاهر آن و سخن‌گوی آن، راهنمایی نمی‌کند.

يَا هِشَامُ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ مَا عَيْدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ وَ مَا تَمَّ عَقْلٌ أَمْرِي حَتَّى يَكُونَ فِيهِ خِصَالُ شَتَّى الْكُفْرِ وَ الشَّرِّ مِنْهُ مَا مُؤْمَانٍ وَ الرُّشْدُ وَ الْخَيْرُ مِنْهُ مَا مُؤْلَانٍ وَ فَضْلُ مَالِهِ مَبْدُولٌ وَ فَضْلُ قَوْلِهِ مَكْفُوفٌ وَ نَصِيئُهُ مِنَ الدُّنْيَا الْقَوْتُ لَا يَشْبَعُ مِنَ الْعِلْمِ دَهْرُهُ الذَّلُّ أَحَبُّ إِلَيْهِ مَعَ اللَّهِ مِنَ الْعِزِّ مَعَ غَيْرِهِ وَ التَّوَاضُّعُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الشَّرَفِ يَسْتَكْثِرُ قَلِيلَ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِهِ وَ يَسْتَقِلُّ كَثِيرَ الْمَعْرُوفِ مِنْ نَفْسِهِ وَ يَرَى النَّاسَ كُلَّهُمْ خَيْرًا مِنْهُ وَ أَنَّهُ شَرُّهُمْ فِي نَفْسِهِ وَ هُوَ تَمَامُ الْأَمْرِ.

ای هشام! امیرمؤمنان علی عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌فرمود: الله با چیزی برتر از عقل بندگی نشده و عقل کسی تا در او چند خصلت نباشد، کامل نمی‌شود: امنیت از کفر و شر در او، انتظار رشد و خیر از او، زیادی مالش بخشیده، حرف زیادی از او درکشیده، بهره‌اش از دنیا خورد

و خوراک، در روزگارش از دانش سیری ناپذیر، با خدا بودن برای او گرچه با خواری، دوست داشتنی تر است تا با دیگری باشد، گرچه با عزت، تواضع برای او دوست داشتنی تر از شرف باشد، خوبی کم دیگران را زیاد و خوبی زیاد خود را کم ببند، همه مردم را بهتر از خود و خود را بدترین آنان بدانند و آن (خصلت آخری) همه چیز است.

يَا هِشَامُ إِنَّ الْعَاقِلَ لَا يَكْذِبُ وَإِنْ كَانَ فِيهِ هَوَاهُ يَا هِشَامُ لَا دِينَ لِمَنْ لَا مَرْوَةَ لَهُ وَلَا مَرْوَةَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ وَإِنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ قَدْرًا الَّذِي لَا يَرَى الدُّنْيَا لِنَفْسِهِ حَظًّا!^۱

ای هشام! همانا عاقل دروغ نمی گوید؛ گرچه هوس او به آن دروغ باشد. ای هشام! کسی که مرّوت ندارد، دین ندارد و کسی که عقل ندارد، مرّوت ندارد و والا قدرترین مردم کسی است که دنیا به خاطرش نمی آید.

حجیت عقل در روایات دیگری نیز بیان شده است؛ از جمله امام صادق علیه السلام می فرماید: «حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ وَالْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَبَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ»^۲؛ حجت خدا بر بندگان پیامبر است و حجتی که در میان خدا و بندگان است، عقل است». ایشان در روایت دیگری می فرماید:

إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَمَبْدَأَهَا وَقَوَّتُهَا وَعِمَارَتَهَا النَّبِيُّ لَا يُنْتَفَعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِهِ الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لِحَلْقِهِ وَنُورًا لَهُمْ فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَأَنْتَهُمْ مَخْلُوفُونَ وَأَنْتَهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَأَنْتَهُمُ الْمُدَبَّرُونَ وَأَنْتَهُ الْبَاقِي وَهُمْ الْفَانُونَ وَاسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ وَشَمْسِهِ وَقَمَرِهِ وَلَيْلِهِ وَنَهَارِهِ وَبَانَ لَهُ وَلَهُمْ خَالِقًا وَمُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَلَا يُزُولُ وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ وَأَنَّ الظُّلْمَةَ

۱- همان، ص ۱۳-۲۰.

۲- همان، ص ۲۵.

فِي الْجَهْلِ وَأَنَّ التُّورَ فِي الْعِلْمِ فَهَذَا مَا دَلَّهِمْ عَلَيْهِ الْعَقْلُ. قِيلَ لَهُ: فَهَلْ يَكْتَفِي الْعِبَادُ بِالْعَقْلِ دُونَ غَيْرِهِ؟ قَالَ: إِنَّ الْعَاقِلَ لِدَلَالَةِ عَقْلِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قِيَامَهُ وَزِينَتَهُ وَهِدَايَتَهُ عِلْمٌ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ هُوَ رَبُّهُ وَعِلْمٌ أَنَّ لِحَالِقِهِ مَحَبَّةً وَأَنَّ لَهُ كَرَاهِيَةً وَأَنَّ لَهُ طَاعَةً وَأَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً فَلَمْ يَحِدْ عَقْلُهُ يَدُلُّهُ عَلَى ذَلِكَ وَعِلْمٌ أَنَّهُ لَا يُوصَلُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْعِلْمِ وَطَلِبِهِ وَأَنَّه لَا يَنْتَفِعُ بِعَقْلِهِ إِنْ لَمْ يُصَبْ ذَلِكَ بِعِلْمِهِ فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ طَلْبُ الْعِلْمِ وَالْأَدَبِ الَّذِي لَا قِيَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ^۱.

آغاز امور و مبدأ آن‌ها و نیرومندی و آبادانی آن‌ها که هر سودی به آن وابسته است، عقل است؛ که الله آن را زینت و نوری برای آفریدگان قرار داد. پس بندگان با عقل، آفریدگارش را می‌شناسند و درمی‌یابند که خود آفریدگان‌اند، و اینکه او مدبر است و آنان تدبیر شده، و اینکه او باقی است و آنان فانی، و با عقل هایشان بر آنچه از آفریدگان می‌بینند، از آسمان و زمین و خورشید و ماه و شب و روزش، استدلال می‌کنند، و نیز بر اینکه هم خودشان و هم همه این‌ها، آفریننده و مدبری دارند که همواره بوده و خواهد بود، و با آن خوب را از بد می‌شناسند و درمی‌یابند که تاریکی در جهل و نور در علم است. این‌ها چیزهایی است که عقل به آن‌ها راهنمایی می‌کند. سؤال شد: پس آیا بندگان می‌توانند تنها به عقل اکتفا کنند؟ فرمود: همانا عاقل با راهنمایی عقلش که الله آن را پایه و زینت و هدایت او قرار داده، می‌داند که همانا الله همان حق است و اینکه او پروردگارش است و می‌داند که برای آفریدگارش خوشایندی و بدایندی است و اینکه برای خودش اطاعت و معصیتی است، اما عقلش نمی‌تواند به آن راهنمایی کند و می‌داند جز با علم و طلب علم نمی‌تواند به

آن دست یابد و اینکه اگر با علم به آن دست نیابد، عقل در این باره سودی نمی‌رساند. پس بر عاقل واجب می‌شود علم و ادبی را که بدون آن پایداری ممکن نیست، بجوید.

و باز در روایت دیگری می‌فرماید:

دِعَامَةُ الْإِنْسَانِ الْعَقْلُ وَالْعَقْلُ مِنْهُ الْفِطْنَةُ وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْمُ
وَالْبِعْقَلُ بِكُمْلٍ وَهُوَ دَلِيلُهُ وَمُبْصِرُهُ وَمِفْتَاحُ أَمْرِهِ فَإِذَا كَانَ تَأْيِيدُ
عَقْلِهِ مِنَ النُّورِ كَانَ عَالِمًا حَافِظًا ذَاكِرًا فِطْنًا فَهَمًّا فَعَلِمَ بِذَلِكَ كَيْفَ
وَلِمَ وَحَيْثُ وَعَرَفَ مَنْ نَصَحَهُ وَمَنْ غَشَّهَ فَإِذَا عَرَفَ ذَلِكَ عَرَفَ
مَجْرَاهُ وَمَوْصُولَهُ وَمَقْصُولَهُ وَأَخْلَصَ الْوَحْدَانِيَّةَ لِلَّهِ وَالْإِفْرَارَ بِالطَّاعَةِ
فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ كَانَ مُسْتَدْرِكًا لِمَا فَاتَ وَوَارِدًا عَلَى مَا هَوَاتِ يَعْزِفُ
مَا هُوَ فِيهِ وَلَا يَبِي شَيْءٍ هُوَ هَاهُنَا وَمِنْ أَيْنَ يَأْتِيهِ وَإِلَى مَا هُوَ صَائِرٌ وَ
ذَلِكَ كُلُّهُ مِنْ تَأْيِيدِ الْعَقْلِ!

عقل، رکن انسان است و هوش، فهم، حافظه و دانایی از عقل سرچشمه می‌گیرد. انسان با عقل کامل می‌شود و عقل راهنما و بینش‌بخش او و کلید کار اوست. پس اگر عقل انسان با نور تأیید شود، او دانا، حافظ، یادآور، باهوش و فهمیده می‌شود. پس با عقل مؤید به نور، می‌تواند چگونه و چرا و از کجا را بداند و خیرخواه و بدخواه خود را بشناسد. پس چون آن‌ها را شناخت، مسیر و پیوستگی و ناپیوستگی‌هایش را دریابد و دریگانگی خدا و اعتراف به فرمان او مخلص شود و اگر چنین کند، از دست‌رفته را جبران کرده، برآینده اشرف یابد و بداند در چه وضعی است و برای چه در اینجا است و از کجا آمده و به کجا می‌رود؟ این‌ها همه از تأیید عقل است.

عقل و فضای مجازی

تأثیر فضای مجازی در زندگی انسانی

در مرتبه عقل اجتماعی و فطری، عقل در برخی از سنت‌ها رشد می‌یابد و با رشد آن انسان به والایی می‌رسد و در برخی از سنت‌ها در برخی جهات یا حتی به صورت کلی به محاق می‌رود که قرآن کریم از آن سنت‌ها به جاهلیت یاد می‌کند:

أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ؛ آیا به قانون جاهلیت گرایش دارند، ولی برای گروهی که یقین دارند،

کدام قانون‌گذار بهتر از خداست؟

سازوکار عمل سنت‌ها چیست؟ برای توضیح این نکته مقدمه‌ای در توصیف حیات انسانی لازم است. در اینجا مراد از «حیات انسانی» اصطلاحی زیست‌شناسی نبوده، مراد از آن، تنها زیست طبیعی انسان نیست. این ترکیب اصطلاحی انسان‌شناسانه است و به حیات یک انسان به عنوان انسان، برای خود و برای دیگری اشاره دارد؛ آن هم با تکیه بر ویژگی‌هایی از یک انسان که ملاک «کسی» بودن «او» است. حیات انسانی سرشار از باورها، عقاید، ملکات نفسانی، احساسات، حالات، دانستن‌ها، شناختن‌ها، فهمیدن‌ها، گرایش‌ها، روابط، موقعیت‌ها، نقش‌ها، جبهه‌بندی‌ها، اراده‌ها و حرکت‌هاست. حیات انسانی در یک زمینه است؛ زمینه‌ای که یک سوی

آن طبیعت، سوی دوم آن جامعه انسانی و سوی سوم آن ماورای طبیعت است. انسان در این زمینه، خود را میان تضادها می‌یابد؛ تضادهایی که ناچار به انتخاب از میان آن‌ها و حرکت در میان آن‌هاست و کمال و نقص حیات انسانی نیز وابسته به این انتخاب‌هاست:

و نَفْسٍ وَّ مَا سَوَّاهَا فَالْتَمَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا؛^۱ و سوگند به خود
(نفس، جان) و آنچه بسامانش کرد. پس به او پلیدی اش و
پرهیزگاری اش را الهام کرد.

اکنون می‌توان از سازوکار تأثیر سنت‌ها بر عقل سخن گفت. از کارویژه‌های سنت‌ها در حیات انسانی می‌توان به امور زیر اشاره کرد:

(۱) معنا دادن به مجموعه مؤلفه‌های حیات انسانی در چارچوب‌هایی با عناوین سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، معرفتی و مانند آن‌ها.

تحلیل پدیده‌های پیچیده و مرکب نیز وابسته به موضع مکتبی است. پدیده‌های پیچیده و مرکب را نمی‌توان با یک مفهوم یا یک تعریف ساده شناخت. شناخت تفصیلی این پدیده‌ها با مجموعه‌ای از مفاهیم مرتبط با هم ممکن است که از آن پدیده پیچیده و مرکب، تصویر و الگویی در ذهن می‌سازد. این الگو در طرح مسئله (طرح مشکل در قالب پرسش) نقش بسیار زیادی دارد که آن را توضیح می‌دهیم. تبیین معنا در دو مرتبه انجام می‌شود. در مرتبه اول تنها اجمالی از موضوع روشن می‌شود، اما در مرتبه دوم موضوع از منظر مکتبی تبیین می‌گردد. برای نمونه، مفهوم آزادی مفهومی بدیهی است، اما اختلاف نظر در تعریف آن بسیار زیاد است؛ البته این اختلافات ناشی از ابهام در موضوع نیست، بلکه از اختلاف مبانی معرفتی و ارزشی سرچشمه می‌گیرد و اساساً این نوع تعریف‌ها برای روشن کردن موضوع نیست. برای نمونه، تعریف‌های دیگر از آزادی به «مشارکت در انکشاف صور واقعی امور» و تعریف

هگل از آن به «ضرورت دگرگون شده»^۱ بیشتر ابهام دارد تا خود مفهوم آزادی. کارویژه تبیین معانی، تنها روشن کردن موضوع نیست. در این نوع تعریف‌ها، نظریه پرداز مواضع معرفتی و ایدئولوژیک خود را به صراحت در تعریف پیشنهادی اش لحاظ می‌کند. بنابراین، این تعریف‌ها موضع نظریه پرداز را درباره موضوع روشن می‌کند، نه خود موضوع را. مسئله سقط جنین نیز یکی از مشکلاتی همیشگی جامعه بشری است. بسیاری آن را فعلی ناپسند برشمرده و حتی مجازات قانونی برای آن در نظر گرفته‌اند؛ چنان‌که در آرای فقهی اسلامی دیده می‌شود. در فقه، جنین (بعد از ولوج روح) به نفس محترمه انسانی تعریف می‌شود. بنابراین، فقیهان سقط جنین را گونه‌ای قتل نفس برمی‌شمارند و روشن است که هیچ مکتبی نمی‌تواند قتل نفس بی‌گناه را تجویز نماید، اما برخی گروه‌های فمینیستی این کار را ناپسند نمی‌بینند. ایشان جنین متولد نشده را انسان نمی‌دانند، بلکه جزء بافت بدن مادر به‌شمار می‌آورند که البته بافتی اضافی است و برآن‌اند که زنان مالک جسم خویش هستند و اگر جنین موجود در رحم خود را مانع آسایش و رفاه خویش ببینند، به‌سادگی می‌توانند آن را از میان بردارند.^۲ از تعریف جنین روشن است که پاسخ‌های دوطرف به مشکل سقط جنین چه خواهد بود. چنین نظام‌های مفهومی را می‌توان «عقل جامعه» نامید که جهان را برای افراد آن جامعه منکشف می‌سازد؛ چنان‌که آیت‌الله خامنه‌ای بیان می‌کند: «فرهنگ به مفهوم عقلیت یک جامعه است»^۳.

۲) تعریف جایگاه تک‌تک آن مؤلفه‌ها در حیات انسانی در نظام اجتماعی. برای نمونه، آیا مؤلفه اقتصاد در زندگی انسانی هدف است یا خود وسیله‌ای است در راستای هدفی دیگر؟

۱- نانسی، مقدمات سیاست، ص ۱۱۸.

۲- نودری فروسیبه، «سقط جنین در حقوق اسلامی و فمینیسم»، مجله کتاب زنان، ص ۴۸.

۳- امام خامنه‌ای، دیدار اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی در تاریخ ۱۵ دی ماه ۱۳۷۷.

۳) تعریف نحوه زندگی درست با تعریف «درستی» در هریک از مؤلفه‌های هویتی حیات انسانی در قالب سنت‌های اخلاقی، اصول مدیریت، آداب و رسوم اجتماعی و قوانین رسمی.

۴) شکل دادن به ذائقه‌های هنری و زیباشناختی.

سنت‌ها نظامی از عقاید، ارزش‌ها، قوانین، مقررات و... را برای موقعیت‌ها و نقش‌های اجتماعی تعریف می‌کنند و برای بسیاری از اشیاء، زمان‌ها و مکان‌ها نیز هویت اجتماعی تعریف می‌نمایند. در درون این نظام، نظام معنای عمل تعریف می‌شود و از هر موقعیت اجتماعی نقش‌های مورد انتظار در قالب رفتارهای فیزیکی تعریف شده انتظار می‌رود که تخلف از آن را نابهنجاری می‌انگارند. مردم یک جامعه در جریان جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری با این نظام آشنا می‌شوند و جهان پیرامون خود را با همان نظام مفهومی می‌فهمند. از این نظر است که از فرهنگ با عنوان قدرت نرم یاد می‌شود که جنس آن، نه از سنخ وادار کردن، بلکه از جنس اقتناع است.^۱ روشن است که بر این مبنا، سنت‌ها جهت‌دهنده ذهنیت‌های انسان و یک عامل عمده و تعیین‌کننده رفتارهای فردی و اجتماعی‌اند. برای نمونه، مفهوم محوری «ولایت» در نظام مفاهیم سیاسی فقهی، و مفهوم محوری «قدرت» در نظام مفاهیم سیاست مدرن، سیاست را در حیات انسانی معنا می‌کنند. جهان سیاست اگر با محوریت مفهوم ولایت دیده شود، چهره‌ای دارد و اگر با محوریت مفهوم قدرت دیده شود، چهره‌ای دیگر. محوری که غایت آن تقریب به حقیقت باشد، عقلانیت دارد و محوری دیگر جاهلانه است.

علاوه بر سنت‌ها، شیوه‌های زندگی نیز در توسعه و تضییق عقل تأثیر بسیاری دارد و به سادگی می‌توان تأثیر شیوه زندگی در سرزمین‌های مختلف را بر رشد عقل و تمدن دید. حتی برخی شیوه‌های زندگی می‌تواند در عقل طبیعی ایجاد اختلال کند و به آسانی می‌توان این اختلال را در شیوه‌هایی از زندگی که با مصرف مسکرات،

۱- پوراحمدی، جنگ نرم و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، ص ۲۹۷.

روانگردان‌ها و مواد مخدر همراه است، مشاهده کرد. در روایات معصومان علیهم‌السلام توصیه‌های بهداشتی و تغذیه‌ای فراوانی برای حفظ این سطح از عقل و رشد آن داده شده و شیوه‌هایی از زندگی پیشنهاد گردیده که در آن عقل طبیعی حفظ شود. فضای مجازی در ارتباط با حیات انسانی از چند نظر مؤثر واقع شده است. از سویی شیوه زندگی را تغییر داده و شیوه‌هایی از زندگی را پدید آورده است که برای گذشتگان نه‌چندان دور جز به عنوان سحر و جادو قابل تعریف نبود. شدت تغییری که فضای مجازی در زندگی انسان امروز ایجاد کرده، به حدی است که در حد تغییر سنت‌ها می‌توان از آن یاد کرد. فضای مجازی در کنار ابزارهای دیگر، از سویی موجب پیدایش سنت‌های جدید در زندگی انسانی شده و از سوی دیگر، سنت‌های سرزمین‌های دوردست را به هم معرفی کرده و البته موجبات تسلط برخی از سنت‌ها بر برخی دیگر را فراهم آورده است.

عواملی در فضای مجازی موجب تغییر شیوه زندگی شده است؛ برخی از آن‌ها بدین قرار است:

۱) امکان ارتباطات میان فردی صوتی. تصویری با حذف فواصل زمانی. مکانی: این ارتباطات با ابزارهایی چون شبکه‌های اجتماعی یا پست‌های الکترونیکی شکل‌های مختلفی یافته است.

۲) تغییر اساسی در زبان با ایجاد واقعیت‌های عجیب جدید: تغییرات زبانی ناشی از فضای مجازی، شکل‌های مختلفی دارد؛ مانند توسعه حوزه مصداقی واژگان، وضع معانی جدید از فضای مجازی برای واژگان گذشته یا حتی وضع واژگان جدید و در نهایت، ایجاد ترکیب‌های جدیدی که برای گذشتگان هیچ معنایی افاده نمی‌کند. ترکیب ساده‌ای مانند «این بازی را نصب کن» نه تنها برای پیشینیانی چون سعدی و فردوسی، بلکه برای متأخرانی چون دهخدا، معین و شهریار نیز چیزی جز قطاری از کلمات نامربوط نیست. این جدا از معنای کدهای برنامه‌نویسی است که اساساً با زبان‌های معمول کاملاً متفاوت است.

۳) ایجاد میدان‌هایی جدید برای افعال معمول انسانی: برای نمونه، افعالی چون بازی کردن یا نوشتن یا انتشار یک متن مکتوب و مانند آن‌ها در این میدان جدید صورت‌هایی یافته است که اساساً در زندگی پیش از فضای مجازی قابل درک نبود. فرض کنید یک انسان صد سال پیش چنین حرکاتی را می‌دید: حرکات نویسنده‌ای که مقاله‌اش را در لپ‌تاپ تایپ می‌کند، حرکات نوجوانی که در حال یک بازی مهیج رایانه‌ای است یا به‌ویژه حرکات فردی در خیابان که با بلوتوثی در گوشش با کسی با صدای بلند صحبت می‌کند. طبیعی است که از نظر فرد صد سال پیش، این انسان‌ها جز دیوانگانی بیش نیستند و اگر به آن فرد بتوان فهماند که پشت این حرکات معنایی نهفته است، زندگی امروزی را چیزی جز سحر نخواهد دید.

۴) پیدایش اشیایی جدید در زندگی انسانی: اشیاء مجازی نه فیزیکی‌اند و نه ماوراء طبیعی و حتی در فضای مجازی با «اشیایی» مواجه‌ایم که نمی‌دانیم آیا می‌توانیم به آن‌ها «شیء» اطلاق کنیم یا نه. از باب مثال ساده، آیا نشانگر موشواره شیء است یا نه؟ ابزارهایی که به متن بیشتر شبیه‌اند تا به ابزار، اما ابزارند. همچون متن با نوشتن ایجاد می‌شوند و قابل نسخه‌برداری و تکثیرند، اما کاربر آن‌ها را نمی‌خواند، بلکه آن‌ها را به‌کار می‌برد.

۵) تحول فوق‌العاده در مقولات اساسی زندگی اجتماعی: مقولاتی چون سیاست، اقتصاد، فرهنگ، امنیت، تفریح، دانش، بهداشت و حتی مقولاتی چون ارتباطات میان‌فردی، خانوادگی، جرم، جنگ و تهدید با پیدایش فضای مجازی تغییرات اساسی یافت. برای ارتباطات میان‌فردی، فضایی به نام «پی‌وی» (فضای خصوصی) تعریف شد. صله رحم در گروه‌های فامیلی در بستریام‌رسان‌ها صورت جدیدی یافت که اساساً پیش‌تر قابل تصور نبود. نوشتن با حروف انگلیسی در میان همه ملت‌ها مرسوم شد. حمله اتمی استاکس‌نت در بستر فضای مجازی ممکن شد. فضای مجازی مسائل پورنورا به شدت گسترش داد و عمومی کرد. سرعت

رشد شایعات، گردش اطلاعات، فضای معاملات و بازارهای جدید و مانند آن‌ها در فضای مجازی ایجاد شد.

۶) پیدایش مشاغل جدید: فضای مجازی و اشیاء مرتبط با آن، موجب پیدایش مشاغل متنوع و بسیاری در جهان شد؛ مانند برنامه‌نویسی، اینفلوئنسری (تأثیرگذاری) در شبکه‌های اجتماعی، خدمات مختلف فضای مجازی و مانند آن‌ها.

۷) تحول در وضع عمومی بهداشتی و پزشکی: فضای مجازی موجب پیدایش بیماری‌هایی مانند اعتیاد به اینترنت شده و در هوش عاطفی، هوش هیجانی، هوش معنوی و دیگر ابعاد هوش تأثیر منفی گذاشته است یا در گسترش بیماری‌های ناشی از عدم تحرک، چشم، ستون فقرات و مثانه نقش روشنی دارد.

۸) و تحول در امور دیگر.

با توجه به چنین تحولاتی در شیوه زندگی، جوامع مختلف خود را ناچار از تدوین سنت‌های جدید برای زندگی دیدند و البته به صورت ارتكازی و شاید تا حد زیادی ناخودآگاه، سنت‌هایی نیز در جوامع مختلف شکل گرفت. بشرا امروز، یا سازنده فضای مجازی است یا به آن پرتاب شده است و ناچار در فضای آن می‌زید. بشر سازنده فضای مجازی، تا حد زیادی در ساخت این سنت‌ها نقش دارد یا دست‌کم پیش‌بینی‌های لازم را درباره آن‌ها کرده است. اما جوامع شرقی، از جمله جوامع مسلمان، در ساختن فضای مجازی نقشی نداشته‌اند و بلکه اساساً محتوای غالب فضای مجازی و نحوه حضور آن در زندگی عمومی مردم چنان نیست که مسلمانان چندان رضایتی از آن داشته باشند. با این حال، سلطه فضای مجازی چنان است که همه جهان را، خواه ناخواه به درون خود کشیده و آنان را ناچار کرده به زندگی پیوسته به فضای مجازی یا دست‌کم به برخی از عناصر آن تن دهند. به ندرت کسانی نیز یافت می‌شوند که خود را از فضای مجازی دور نگه داشته‌اند، اما به ناچار رهبانیت در پیش گرفته‌اند که سنتی مطرود در اسلام

است: «لَا رَهْبَانِيَّةَ وَلَا سِيَّاحَةَ»^۱ نه رهبانیت و نه دوری از شهرها». به همین دلیل، تأثیر فضای مجازی در جوامع شرقی، اغلب ناخودآگاه یا بدون پیش‌بینی‌های لازم بوده و نیز با سنت‌های پذیرفته‌شده پیشین تعارض دارد و این نکات موجب چالش‌های بسیاری در این جوامع شده است.

از مجموع مباحث یادشده می‌توان اهمیت سیاست شرعی توسعه عقل را در فقه فضای مجازی درک کرد. اما مباحث یادشده تا حد زیادی نظری است و ناظر به وضع واقعی فضای مجازی نیست. از این رو، لازم است به صورت کوتاه به وضع موجود فضای مجازی و تعامل آن با عقل اشاره کنیم.

حکمرانی غربیان و سردمداران جاهلیت مدرن بر فضای مجازی از جهات مختلف مشهود است. از نظر فنی کلید اصلی اینترنت در اختیار آمریکاست. آیکان که در آمریکا مستقر است، از مهم‌ترین نهادها در فرایند حاکمیت اینترنت است و مسئولیت تخصیص آدرس‌های اینترنتی به همه وب‌سایت‌ها، سرورها و سیستم‌های کامپیوتری موجود در جهان و مدیریت سیستم تعیین دامنه‌ها (DNS) را برعهده دارد.^۲ گرچه خبرهایی مبنی بر جهانی‌سازی آیکان شنیده می‌شود،^۳ اما این امور از نفوذ آمریکانمی‌کاهد. بسیاری از سایت‌های مهم و جهانی تحت سیطره آمریکا و قوانین این کشور اداره می‌شود؛ مانند گوگل، اینستاگرام، جی‌میل، توئیتر و غیره. سلطه آمریکا و تا حدی اروپا بر جریان رسانه‌ای و خبرسانی جهانی نیز در فضای مجازی کاملاً جلوه‌گری می‌کند. جریان سلطه جاهلی افزون‌بروش‌هایی چون انحصار اطلاعات، انفجار اطلاعات، تنظیم اطلاعات، ارائه اطلاعات دروغ و مانند آن، تلاش می‌کند الگوهای مفهومی، نظام اندیشه و نیز ذائقه‌های زیباشناختی را تغییر دهد. در این میان، سه سیاست کلان برای توسعه جاهلیت خود در پیش

۱- برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۸۷.

۲- <https://www.isna.ir/news/92121409765> / کلید-اینترنت-جهان-در-دستان-هفت-نفر-است

۳- <https://webrazm.com/blog/چيست-آيکان-چيست>

گرفته است که پیامد آن‌ها می‌تواند اثر منفی شدید در عقل باشد و چنان‌که از روایات نقل شده روشن است، با زوال عقل، دین هم زایل می‌شود:

(۱) ایجاد انحراف در گرایش‌های فطری، مانند معنویت‌گرایی، اخلاق‌گرایی، کمال‌جویی، زیباگرایی، علم‌گرایی، نیاز به تکریم شخصیت و مانند آن‌ها؛
 (۲) انحراف در گرایش‌های طبیعی لذت‌جویی، نیاز به زندگی اجتماعی، رقابت‌جویی، حس کنجکاوی، مرگ‌گریزی و میل به جاودانگی، محبت‌پذیری و جلب توجه، تنوع‌طلبی و مانند آن‌ها؛

(۳) تحریک گرایش‌های نفسانی مانند قدرت‌طلبی، لذت‌محوری، حرص و طمع، برتری‌طلبی، خشونت‌طلبی، راحت‌طلبی و مانند آن‌ها.^۱

گرچه در این بین، جریان‌های دینی کوشیده‌اند از همین فضا برای توسعه عقل در برابر جهل مدرن بهره بگیرند و انصافاً تلاش بسیار و جهادی در این باره داشته‌اند، اما به هر حال حکمرانی غرب بر فضای مجازی همواره این افراد را تهدید کرده است. سیاست توسعه عقل ایجاب می‌کند جریان دین‌مدار در اولین مرحله در فضای مجازی یک حوزه حکمرانی ایجاد کند و به تعبیر دیگر، اینترنتی داشته باشیم که بستن یا باز کردن آن دست خود این جریان باشد و پس از آن، ابزارهای فرهنگی و سیاست‌های مربوط به اداره این فضای حکمرانی و نیز سیاست‌های مربوط به تعامل آن با فضاهای مجازی رقیب با لحاظ سیاست توسعه عقل انجام شود. تحلیل مفصل در این باره نیازمند مباحث مفصلی است که از گنجایش این مقاله خارج است.

۱- برای مطالعه مفصل‌تر در این باره نک: کهوند، شبکه عنکبوتی؛ روش‌های جذب، نفوذ و تأثیرگذاری در فضای مجازی، ص ۱۵۵-۱۸۸.

مفهوم شاخص و انواع آن

استفاده از «شاخص»، کاری روزمره و همگانی است و در واقع بدون استفاده از شاخص‌ها، بسیاری از امور روزمره قابل انجام نخواهد بود. یکی از عوامل مؤثر در قیمت یک مغازه، پرمشتری بودن آن است و خیابان شلوغ و اصلی، یک شاخص پرمشتری بودن مغازه است. به همین دلیل، مغازه واقع در خیابان شلوغ و اصلی گران‌تر است. شاخص‌ها نشانگرند و می‌توانند امور مهمی را نشان دهند؛ مانند فاصله با مطلوب در گذشته، حال یا آینده، خوشایند یا ناخوشایند یا جهت‌گیری و سرعت تحول از گذشته تا آینده. شاخص خوب، شاخصی واقع‌بینانه است که فاصله تا مطلوب را با تقریب مناسب به درستی نشان دهد. واژه‌های «اماره» و «شاهد» در ادبیات فقهی با مفهوم شاخص قریب‌المعنایند.

تفاوت میان شاخص و «سنجه» مهم است. سنجه وسیله‌ای است که اندازه ارزش یا عملکرد مشاهده‌پذیری را براساس واحد تعریف شده نشان می‌دهد، اما شاخص امری است که نشان می‌دهد ارزش یا عملکرد مربوطه را با چه واحدی اندازه بگیریم. برای نمونه، وقتی می‌خواهیم میزی را بخریم، دو شاخص برای خرید داریم؛ مثلاً چهارنفره و ناهارخوری. با این دو شاخص روشن می‌شود که ابعاد این میز با میز مطالعه متفاوت است و متر سنجه تعیین‌کننده ابعاد میز است.

تصمیم‌گیری در حوزه‌هایی چون سیاست‌گذاری بدون شاخص‌های مناسب ممکن نیست. در این حوزه‌ها با واقعیت‌هایی مواجه‌ایم که بی‌واسطه مشاهده‌پذیر نیستند و با واسطه شاخص‌ها درباره آن‌ها می‌توان اطلاعات کسب کرد و نظارت و قضاوت دقیقی از عملکردهای فرهنگی داشت. در این حوزه‌ها استفاده از روش‌های پیچیده و به‌کار بستن روش دقیق برای حدس واقعیت‌ها و آینده، از نیازهای مهم است. حوزه‌های انسانی با اموری کیفی سروکار دارند و درک شدت و ضعف آن‌ها نیازمند شاخص است. مفهوم‌هایی مانند «عقل» و «توسعه عقل» از مفاهیمی

هستند که سنجش آن‌ها از طریق پرسش‌های هدف‌دار از ملازمات عقل و توسعه آن ممکن است. شاخص معنایی و رای سنج‌ها و اعداد دارد.

غالباً استفاده از شاخص‌ها به صورت عرفی بوده، کمتر درباره آن‌ها تفکر می‌شود و به همین دلیل، خطای بسیاری در استفاده از آن‌ها دیده می‌شود. بیشتر اوقات رویدادهای پرسروصدا از رویدادهای مهم و واقعیت‌ها فاصله دارند و بلکه رویدادهای مهم گاه در فضای بسته پنهان‌اند. عرف عمومی بیشتر متأثر از تبلیغات پرسروصداست و نمی‌تواند به سادگی متوجه فضاهای بسته پنهان شود. بنابراین، رهبران و عالمان یک جامعه نمی‌توانند در اجرای سیاست‌ها به فهم عرفی از شاخص‌ها قناعت کنند و باید شاخص‌هایی دقیق و علمی داشته باشند. شاخص مناسب باید قابل اعتماد، سنجش‌پذیر و تصمیم‌ساز باشد.

دقت علمی در شاخص‌ها مستلزم تقسیم‌بندی در آن‌هاست. در اینجا به چند تقسیم درباره شاخص‌ها اشاره می‌کنیم: شاخص‌های مفید و پوچ، شاخص‌های پیشینی و پسینی، و شاخص‌های زمانی و مقطعی.

نخستین تقسیم شاخص‌ها، تقسیم به مفید و پوچ است. شاخص پوچ شاخصی است که با وجود پرسروصدا و برجسته بودن درباره موضوع مورد مطالعه، نمی‌تواند اطلاعات مناسبی به دست دهد و گاه حتی گمراه‌کننده است. شاخص مفید شاخصی است که در عین سادگی، اطلاعات مناسبی از موضوع مورد مطالعه می‌دهد. نمونه‌ای از شاخص گمراه‌کننده را امام صادق علیه السلام چنین تذکر می‌دهد: اسحاق بن عمار گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «فدایت شوم! همسایه‌ای دارم بسیار نمازگزار، بسیار روزه‌دار، بسیار حج‌گزار و بی‌آزار». امام فرمود: «عقلش چگونه است؟» گفتم: «فدایت کردم! عقلی ندارد». فرمود: «به این سبب [عملی] از او بالا نمی‌رود».^۱

امام صادق علیه السلام از رسول الله صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمود: «اگر مردی بسیار نمازگزار و بسیار روزه‌دار دیدید، به او مباحات نکنید تا ببینید عقلش چگونه است»^۱.

یعنی چون ملاک ثواب عقل است، صورت عبادات نمی‌توانند شاخص مناسبی برای آن باشند.

دومین تقسیم شاخص، تقسیم به جاری و مقطعی است. شاخص مقطعی، شاخصی است که با یک بار اندازه‌گیری اطلاعات لازم از آن به دست آید، اما شاخص جاری، شاخصی است که با اندازه‌گیری در زمان‌های مختلف و مقایسه نتایج می‌توان درباره آن داوری کرد.

یکی دیگر از تقسیمات شاخص‌ها، تقسیم به شاخص پیشرو و پیرو است. در تعیین شاخص‌های پیرو، نگاه به خروجی‌هاست، اما شاخص پیشرو پیش‌بینی‌کننده است. برای مثال، ایمان به خدا شاخصی پیشینی برای عقل است؛ یعنی می‌توانیم با گسترش ایمان به خدا، انتظار گسترش عقلانیت داشته باشیم، اما ایمان به خدا شاخصی پسینی برای عقل نیست؛ یعنی از اینکه کسی یا جامعه‌ای به خدا ایمان دارد، نمی‌توان نتیجه گرفت که عقلانیت در آن جریان دارد.

شاخص‌های پیشینی معمولاً ثابت‌اند، اما پیچیدگی خاص خود را دارند و بنابراین، شناخت آن‌ها دشوارتر است. این شاخص‌ها افزون بر اینکه پیش‌بینی‌کننده‌اند، آینده‌نگار هم هستند؛ یعنی می‌توان با این شاخص‌ها در آینده اثر گذاشت، ولی نه به این معنا که تضمین موفقیت باشند، اما ملاک سرمایه‌گذاری و جهت‌گیری‌های عملیاتی در جهان آینده شمرده می‌شوند. یافتن آن‌ها فرمول خاصی ندارد، بلکه نیازمند خلاقیت و ابتکار است، اما خلاقیتی در چارچوب‌های مکتبی. بنابراین، اختلاف نظر درباره آن‌ها همواره ممکن است و کسانی که چنین شاخص‌هایی ارائه می‌دهند، همواره باید گوش شنوایی برای شنیدن سخن مخالف داشته باشند.

نکته دیگری که در تعیین شاخص‌ها باید مدنظر داشت، این است که هرچه شاخص‌ها به سیاست‌های کلان نزدیک‌تر می‌شوند، کلان‌ترند و هرچه از سیاست‌های کلان به سمت برنامه‌های اجرایی نزدیک می‌شوند، خردتر و دقیق‌تر می‌گردند. می‌توان شاخص‌های کلان را به شاخص‌های خرد تحلیل کرد، اما هریک از این شاخص‌ها کارکرد ویژه خود را دارند. شاخص‌های کلان ناظر به سیاست‌ها و اهداف کلان‌اند و می‌توانند با اهداف شفاف همسویی یا از آن انحراف کنند، اما شاخص‌های خرد بیشتر به برنامه‌های اجرایی ناظرند و همسویی با برنامه یا انحراف از آن را نشان می‌دهند.

شاخص‌های کلان عقل

برای درک شاخص‌های عقل، باید به ملازمات آن در آیات و روایات توجه کنیم. در این کلمات و حیانی، مهم‌ترین ملازمات عقل ادراک حقایق و جهت‌گیری گرایش‌ها در مسیر حقایق است. این معنا از عقل، گرچه اغلب با حق‌گرایی همراه است، اما گاه چنین نیست، بلکه برخی پس از ادراک حق، از آن رو برمی‌گردانند: **أَفَتَعْظَمُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**^۱؛ آیا طمع دارید که به خاطر (دعوت) شما ایمان بیاورند؟ در حالی که دسته‌ای از آنان سخنان خدا را می‌شنوند، سپس بعد از خردورزی در آن، دگرگونش می‌کنند، و حال آنکه آنان می‌دانند.

این نکته از روایات نیز قابل درک است. پیش‌تر در روایات اقبال و ادبار عقل نقل شد که خداوند به عقل خطاب می‌کند: **«إِيَّاكَ أَثِيْبٌ وَإِيَّاكَ أَعَابِبٌ**؛ تنها به تو ثواب می‌دهم و تنها تو را عقاب می‌کنم». این‌که عقل عقاب می‌شود، بدین معناست

که صرف داشتن عقل ملازم با حق‌گرایی نیست، اما قطعاً حق‌گرایی ملازم با عقل است؛ چنان‌که حق تعالی می‌فرماید:

يَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ^۱؛ برای کسانی که خرد نمی‌ورزند، پلیدی قرار داد.

در قرآن کریم، خردورزی با درک آیات الهی تلازم دارد.^۲ از ملازمات دیگر، درک ماهیت زندگی و تمییز خداگرایی از دنیاگرایی است.^۳ از مهم‌ترین ملازمات بی‌عقلی کفر و نفاق است.^۴

در روایات این ملازمات را می‌توان با تفصیل بیشتری دید. برای نمونه، به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

مَنْ كَانَ عَاقِلًا كَانَ لَهُ دِينٌ؛^۵ عاقل دین‌دار است.
 إِنَّ الْعَقْلَ مَعَ الْعِلْمِ فَقَالَ: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»؛^۶
 عقل همراه با علم است؛ چنان‌که الله تعالی فرمود: «این مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم، درحالی‌که جز عالمان کسی در آن‌ها خردورزی نمی‌کند».

«وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ»^۸ قَالَ الْفَهْمُ وَالْعَقْلُ؛^۹ «و به تحقیق به حکمت دادیم»؛ یعنی فهم و عقل.

إِنَّ لُقْمَانَ قَالَ لِابْنِهِ تَوَاضَعْ لِلْحَقِّ تَكُنْ أَعْقَلَ النَّاسِ؛^{۱۰} لقمان به فرزندش گفت: در برابر حق فروتن باش تا عاقل‌ترین مردم باشی.

۱ یونس: ۱۰۰.

۲ نک: بقره: ۲۴۲؛ روم: ۲۸؛ جائیه: ۵؛ حدید: ۱۷؛ زخرف: ۳.

۳ نک: انعام: ۳۲؛ یونس: ۴۲؛ یوسف: ۱۰۹؛ قصص: ۶۰.

۴ بقره: ۱۷۱؛ حج: ۴۶؛ فرقان: ۴۴؛ عنکبوت: ۴۳؛ حجرات: ۴؛ ملک: ۱۰.

۵- ثقة الاسلام کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱.

۶ عنکبوت: ۴۳.

۷- ثقة الاسلام کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۱.

۸ لقمان: ۱۲.

۹- ثقة الاسلام کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۱.

۱۰- همان.

إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَلِيلًا وَدَلِيلُ الْعَقْلِ التَّفَكُّرُ وَدَلِيلُ التَّفَكُّرِ الصَّمْتُ؛^۱ هر چیزی علامتی دارد و علامت عقل تفکر است و علامت تفکر سکوت. أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ أَحْسَنُهُمْ عَقْلًا؛^۲ داناترین آنان به امر الله بهترین آن‌ها در عقل است. الصَّبْرُ عَلَى الْوَحْدَةِ عِلْمٌ قُوَّةُ الْعَقْلِ؛^۳ صبر بر تنهایی علامت قوت عقل است. الْعِلْمُ بِاللِّعْلَمِ وَاللِّعْلَمُ بِالْعَقْلِ يُعْتَقَدُ؛^۴ علم با تعلم به دست می‌آید و تعلم با عقل گره می‌خورد.

الْعَقْلُ مِنْهُ الْفِطْنَةُ وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْمُ؛^۵ باهوشی و فهم و حفظ و علم از عقل است.

مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - : إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ مِنْ نُورٍ مَخْزُونٍ مَكْنُونٍ فِي سَابِقِ عِلْمِهِ الَّذِي لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهِ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَلَا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ فَجَعَلَ الْعِلْمَ نَفْسَهُ وَالْفَهْمَ رُوحَهُ وَالرُّهْدَ رَأْسَهُ وَالْحَيَاءَ عَيْنَيْهِ وَالْحِكْمَةَ لِسَانَهُ وَالرِّفْقَةَ هَمَّهُ وَالرَّحْمَةَ قَلْبَهُ ثُمَّ حَشَاهُ وَقَوَاهُ بِعَشْرَةِ أَشْيَاءَ بِالْيَقِينِ وَالْإِيمَانِ وَالصِّدْقِ وَالسَّكِينَةِ وَالْإِخْلَاصِ وَالرِّفْقِ وَالْعَطِيَّةِ وَالْقَنُوعِ وَالتَّسْلِيمِ وَالشُّكْرِ؛^۶ امام موسی کاظم علیه السلام از پدران خود علیه السلام از رسول الله صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمود: الله عز و جل، عقل را از نور گنج پنهان در علم پیشین خود آفرید که نه پیامبران مرسل و نه فرشتگان مقرب از آن آگاه بودند. پس علم را خود او، فهم را روح او، زهد را سرو او، حیا را دو چشمان او، حکمت را زبان او، دل‌سوزی را همت او، و مهربانی را قلب او قرار

۱- همان.

۲- همان.

۳- همان، ص ۱۷.

۴- همان.

۵- همان، ص ۲۵.

۶- شیخ صدوق، الخصال، ج ۲، ص ۴۲۷؛ نیز نک: شیخ طوسی، الامالی، ص ۵۴۲.

داد. سپس درون او را پراز ده چیز نمود و با آن‌ها نیرومندش ساخت: یقین، ایمان، راستی، آرامش، اخلاص، نرم‌خویی، ارمغان دادن، قناعت، تسلیم و سپاسگزاری. در کنار این احادیث باید به حدیث جنود عقل و جهل نیز اشاره کرد که به دلیل طولانی بودن در اینجا ذکر نشد.^۱ از این روایات می‌توان شاخص‌های عقل را به دست آورد.

شاخص‌های توسعه و تضييع عقل با لحاظ اقتضائات فضای مجازی

شاخص‌های توسعه عقل در فضای مجازی با لحاظ چند نکته قابل بررسی است: (۱) سازوکار عمل سنت‌ها؛ (۲) گستره تغییر زندگی انسانی ناشی از فضای مجازی؛ (۳) سیاست‌های توسعه جهل؛ (۴) شاخص‌های کلان عقل. از سوی دیگر باید توجه داشته باشیم که موضوع بحث ما شاخص‌های پیشینی است یا پسینی. شاخص‌های پسینی توسعه عقل مشخص می‌کند که تاکنون این سیاست درست پیش رفته است یا نه؛ به تعبیر دیگر، می‌خواهیم اثربخشی این فعالیت‌ها را نشان دهیم. برای تعیین شاخص‌های پسینی توسعه عقل به چند عامل باید توجه داشت:

(۱) پیامدهای ناشی از فعالیت‌های مؤمنان در فضای مجازی؛

(۲) خلاقیت و نوآوری مؤمنان در فضای مجازی؛

(۳) بالندگی (بادگیری، رشد، تعالی و قابلیت بقای) مؤمنان در فضای مجازی؛

(۴) سازگاری مؤمنان با محیط مجازی و انعطاف‌پذیری و هماهنگی با محیط؛

(۵) انسجام و اجماع مؤمنان در چارچوب سیاست‌های کلان فقهی؛

(۶) ثبات و پایداری در چارچوب هویت ایمانی.

با توجه به معیارهای شش‌گانه‌ی بالا، برای نمونه، سه شاخص معرفی می‌شود: (۱) توانایی گذر از موقعیت‌های پرتنش و تبدیل تهدید به فرصت؛ (۲) توانایی بهره‌گیری از فضای مجازی؛ (۳) توانایی ایجاد موج.

در توانایی گذر از موقعیت‌های پرتنش می‌توان به صورت مطالعه موردی یکی دو موقعیت پرتنش خاص را در نظر گرفت و کنش‌ها و واکنش‌های مؤمنان را در این موقعیت‌ها بررسی کرد. در چند ماه اخیر موقعیت‌های پرتنش آمار بالایی داشته‌اند: اغتشاشات عراق، گرانی ناگهانی بنزین، اغتشاشات آبان ۱۳۹۸، ترور سردار شهید سلیمانی، سقوط هواپیمای اوکراینی، سیل در چند منطقه کشور، انتخابات مجلس، راهپیمایی پیروزی انقلاب اسلامی بیست و دوم بهمن، شیوع بیماری کرونا، حمله هندوها و بودایی‌ها به مسلمانان هند، درگیری مستقیم ترکیه در سوریه و شدت گرفتن درگیری‌های یمن. همه این موقعیت‌ها در فضای مجازی موقعیت‌های پرتنشی بودند. می‌توان بررسی کرد که جهت‌گیری کلی پیام‌های مؤمنان، همراه با سرعت کنش و واکنش، ادبیات و هماهنگی آنان در رعایت سیاست‌های کلی توسعه عقل و تقابل با جهل، در این موقعیت‌ها با توجه به شاخص‌های کلان عقل، سمت و سوی عقلانیت داشته یا نداشته است.

توانایی بهره‌گیری از فضای مجازی در چند سطح مطرح می‌شود. یک سطح، بهره‌گیری کاربران از فضاهای موجود است؛ فضاهایی مانند شبکه‌های اجتماعی، گروه‌های مجازی، شبکه‌های تعاملی رسانه‌ای، شبکه-رسانه‌های مجازی، بنگاه‌های سخن‌پراکنی، مانند مراکز نشر متن، محصولات چندرسانه‌ای، خبر، وبلاگ، سایت، خبرگزاری و کانال، المان‌های ارتباطی-معنایی در فضای مجازی مانند هشتگ، ایموجی، استیکر و ادبیات خاص فضای مجازی. آیا در استفاده از این فضاها و تسخیر آن‌ها، مؤمنان توانسته‌اند اقدام‌های مناسب صورت دهند و دشمن را مجبور

۱- شاید پرتنش خواندن راهپیمایی یا انتخابات سنگین و ناپذیرفتنی به شمار آید، اما با لحاظ اهمیت بین‌المللی این راهپیمایی و سرمایه‌ای که دشمن برای کمک کردن آن هزینه کرد، می‌توان پرتنش بودن آن را در عرصه فضای مجازی و رسانه‌ای درک نمود.

به واکنش‌های انفعالی کنند؟ سطح دوم ایجاد فضاهاى جدید است؛ به گونه‌ای که فرصت‌های جدیدی برای کاربران مؤمن پدید آورد. سطح سوم سطح حاکمیتی است. ایجاد فضاهاى جدید یک توانایی بنیادی تر در بهره‌گیری از فضای مجازی است. سطح سوم، سطح ایجاد زیرساخت‌های لازم برای فعالیت‌های مؤمنانه است که می‌تواند توانایی بهره‌گیری از فضای مجازی را برای این گروه‌ها در سطح بسیار بالایی حفظ کند.

توانایی ایجاد موج در فضای مجازی به وسیله مؤمنان، یکی دیگر از شاخص‌های پسینی توسعه عقل در فضای مجازی است. ایجاد موج با تسلط بر سازوکارهای عمل سنت‌ها ممکن است و این موج‌سازی با روش‌های مختلف امکان دارد. موج‌سازی در ادبیات و نظام مفاهیم دینی در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، معرفتی و مانند آن‌ها، یکی از کارهای اساسی در توسعه عقل است. موج‌سازی در تعریف نحوه زندگی درست با تعریف «درستی» در قالب سنت‌های اسلامی نیز می‌تواند یکی از شاخص‌های مهم برای سنجش توسعه یا تضييع عقل باشد. موج‌سازی برای اصلاح ذائقه‌های هنری و زیباشناختی از اختلال‌های ادراک هنری ناشی از مدرنیته نیز می‌تواند از شاخص‌های دیگر برای سنجش توسعه یا تضييع عقل شمرده شود.

شاخص‌های پیشینی دو کارویژه مهم دارند: (۱) تعیین جهت: اینکه مؤمن بداند فعالیت‌هایش در جهت توسعه عقل خواهد بود، نه تضييع آن؛ (۲) آینده‌نگری و آینده‌نگاری: پیش‌بینی آینده حرکت مؤمنان و تمهید تحقق آینده مطلوب و رفع موانع از آن.

برای دستیابی به شاخص‌های پیشینی توسعه عقل باید به حقیقت عقل و مفهوم سیاست توسعه عقل توجه کرد. پیش‌تر آمد که عقل قوه ادراک حقایق و ارزش‌ها، و نظام‌بخش به ادراکات و گرایش‌ها در جهت حق و منع اختلال در آن‌هاست. توسعه عقل نیز شامل مراتب ذیل می‌شود: (۱) خواهان عقل بودن؛ (۲)

دستیابی به عقل؛ ۳) حفظ عقل؛ ۴) تکمیل عقل؛ ۵) اظهار و نمایش عقل. با این دو مبنا می‌توان سیاست کلان توسعه عقل را به سیاست‌های خردتر تحلیل کرد و با بهره‌گیری از آن‌ها به شاخص‌های پیشینی توسعه عقل دست یافت. در اینجا به اشاره به چند سیاست ذیل سیاست کلان توسعه عقل بسنده می‌کنیم:

- ۱) استقامت در گرایش‌های فطری، مانند معنویت‌گرایی، اخلاق‌گرایی، کمال‌جویی، زیباگرایی، علم‌گرایی، نیاز به تکریم شخصیت و مانند آن‌ها؛
- ۲) محدود کردن گرایش‌های طبیعی، مانند لذت‌جویی، نیاز به زندگی اجتماعی، رقابت‌جویی، حس کنجکاوی، مرگ‌گریزی و میل به جاودانگی، محبت‌پذیری و جلب توجه و تنوع‌طلبی در چارچوب گرایش‌های فطری؛
- ۳) غلبه بر گرایش‌های نفسانی، مانند قدرت‌طلبی، لذت‌محوری، حرص و طمع، برتری‌طلبی، خشونت‌طلبی، راحت‌طلبی و مانند آن‌ها.

نتیجه‌گیری

در آثار فقهی و اصولی از عقل فراوان سخن رفته است. از دیدگاه بسیاری از فقیهان، عقل یکی از حجت‌های شرعی شناخته می‌شود و در فقه شرط اساسی تکلیف و نیز برخی احکام وضعی، مانند قضاوت، ولایت، تصرف در اموال و مانند آن‌هاست. همچنین حفظ عقل را از مقاصد شریعت دانسته‌اند، اما نگاه بسیط و ساده‌انگارانه به عقل، چارچوب نظری و ارتكازي حاکم بر مباحث آنان بوده است. با نگاه به آیات و روایات می‌توان دریافت که عقل قوه راهنما در ادراکات و گرایش‌هاست و در برابر دو مقابل به کار می‌رود: جنون و جهل. عقل مقابل جنون شرط تعلق تکلیف، ولی عقل مقابل جهل شرط صحت دین و استقرار در صراط مستقیم است. عقل مقابل جنون به طور طبیعی حاصل می‌شود و اگر مانعی در برابر حصول آن باشد، رفع مانع برعهده علم طب است، اما عقل مقابل جهل، عامل اساسی در دستیابی به حقیقت بوده، حصول آن وابسته به تربیت صحیح، محیط سالم و اختیار حق و طرد باطل است. سیاست توسعه عقل، سیاستی هماهنگ با فطرت انسانی و در جهت کمال انسانیت است که پیشرفت آن با شاخص‌هایی قابل پیش‌بینی و سنجش است. با توجه به مواجهه چندبعدی فضای مجازی با عقل، این سیاست در فقه فضای مجازی اهمیت فراوانی پیدا می‌کند. هدف این پژوهش نشان دادن همین نکته بود که باید در پژوهش‌های فقهی فضای مجازی، توسعه عقل و منع فساد آن به عنوان اصلی راهنما مورد توجه باشد. البته این اصل در حوزه‌های دیگر فقه مانند فقه فرهنگ، فقه هنر و فقه رسانه نیز ظهور بسیاری دارد.

این مقاله به صورت تفصیلی به نتایج این سیاست در فقه فضای مجازی اشاره نکرده و تنها به چند نکته اجمالی بسنده کرده است. همچنین، لازم است شاخص‌های توسعه یا فساد عقل با تفصیل بیشتری روشن شود. این مهم نیازمند تخصص‌های دیگری غیر از تخصص عمومی فقه، نظیر مدیریت و سیاست‌گذاری با رویکرد اسلامی است.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح.

- آملی، میرزا هاشم، الاجتهاد والتقليد، تقریر ضیاء الدین نجفی، قم، نوید اسلام، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- ، تقریرات الأصول، تقریر ضیاء الدین نجفی، تهران، مؤسسه انتشارات فراهانی، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- ابن ادريس حلی، ابو جعفر محمد بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، تحقیق و تصحیح لجنة التحقیق، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- ابن جنید، مجموعة فتاوی ابن جنید، تحقیق شیخ علی پناه اشتهازدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۳۶۳/۱۴۰۴ق.
- ابن شهید ثانی، جمال الدین حسن بن زین الدین عاملی، معالم الدین و ملاذ المجتهدین (قسم الفقه)، تحقیق سید منذر حکیم، قم، مؤسسه الفقه للطباعة والنشر، چاپ اول، ۱۳۷۷/۱۴۱۸ق.
- اراکي، محسن، نظرية الحكم في الإسلام، قم، مجمع اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
- اراکي، محمد علی، المسائل الواضحة، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- اشتهازدی، علی پناه، مدارک العروة، تهران، دار الأسوة للطباعة والنشر، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- اصفهانى، سید ابوالحسن، وسیلة النجاة مع حواشی الإمام الخمينی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- امام خامنه‌ای، أجوبة الاستفتاءات، بیروت، الدار الإسلامية، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
- ، «دیدار اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی» در تاریخ ۱۵ دی ماه ۱۳۷۷.
- امام خمینی، تحریر الوسيلة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۹/۱۴۲۱ق.
- ، تهذیب الأصول، تقریر جعفر سبحانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
- ، الطلب والإرادة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- و دیگران، توضیح المسائل مراجع، گردآوری سید محمد حسین بنی هاشمی خمینی و دیگران، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ هشتم، ۱۴۲۴ق.

ایروانی، علی، **الأصول في علم الأصول**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

بحرانی، شیخ یوسف بن احمد بن ابراهیم، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.

برقی، ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد، **المحاسن**، قم، دار الکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق. پورا احمدی، حسین، **قدرت نرم و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران**، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۹.

تبریزی، غلامحسین، **الأصول الممهذبة (خلاصة الأصول)**، مشهد، طوس، چاپ دوم، بی تا. تبریزی، موسی بن جعفر بن احمد، **أوثق الوسائل في شرح الرسائل**، بی جا، انتشارات کُتبی نجفی، چاپ اول، ۱۳۶۹.

ترحینی عاملی، سید محمدحسین، **الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية**، قم، دار الفقه للطباعة والنشر، چاپ چهارم، ۱۴۲۷ق.

ثقة الاسلام کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۳۶۵. جزیری، عبدالرحمن و سید محمد غروی و یاسر مازح، **الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت**، بیروت، دار الثقلمین، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.

جمال الدین حلّی، احمد بن محمد، **المهذب البارع في شرح المختصر النافع**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.

جواد بن سعید فاضل جواد، **مسالك الأفهام الى آيات الأحكام**، بی جا، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت، بی تا.

حسنی، ابوالحسن، **حکمت عقلانی و حیانی طبیعیات**، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، چاپ اول، ۱۳۹۶.

حسینی روحانی، سید صادق، **فقه الصادق**، قم، انتشارات هاتف، ۱۴۲۹ق.

حسینی شاهرودی، سید محمود، **نتایج الأفكار في الأصول**، تقریر محمد جعفر جزیری، قم، آل مرتضی، چاپ اول، ۱۳۸۵.

حسینی شیرازی، سید محمد، **ایصال الطالب إلى المكاسب**، تهران، منشورات اعلمی، ۱۳۸۵. حسینی عاملی، سید محمد جواد، **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.

- حکیم، محمدتقی، *الأصول العامة فى الفقه المقارن، المجمع العالمى لأهل البيت*، چاپ دوم، ۱۴۱۸ق.
- حلی، حسین، *أصول الفقه*، قم، مكتبة الفقه و الاصول المختصة، چاپ اول، ۱۴۳۲ق.
- حمیری، عبدالله بن جعفر، *قرب الإسناد*، قم، مؤسسة آل البيت، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- خمینی، سید مصطفی، *تحریرات فى الأصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- خوانساری، رضی‌الدین بن آقا حسین بن محمد، *تکمیل مشارق الشموس فى شرح الدروس*، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۳۱۱ق.
- خوانساری، سید احمد، *جامع المدارک فى شرح مختصر النافع*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
- دریندی، آقا بن عابد، *خزائن الأحكام*، چاپ سنگی.
- سبحانی، جعفر، *الرسائل الأربع قواعد اصولية و فقهية*، تقریر عده‌ای از فضلا، قم، مؤسسه امام صادق، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- ، *رسائل اصولية*، قم، مؤسسه امام صادق، چاپ اول، ۱۳۸۳/۱۴۲۵ق.
- سبزواری، سید عبدالاعلی، *مهذب الأحكام فى بیان الحلال و الحرام*، قم، مؤسسه المنار / دفتر حضرت آیت‌الله سبزواری، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ق.
- سیفی‌مازندرانی، علی‌اکبر، *دلیل تحریر الوسيلة؛ احکام الأسرة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
- ، *دلیل تحریر الوسيلة؛ المضاربة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
- سیوری حلی، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، *التنقیح الرابع لمختصر الشرائع*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- ، *نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- شبییری زنجانى، سید موسى، *المسائل الشرعية*، قم، مؤسسه نشر الفقاهة، چاپ اول، ۱۴۲۸ق.
- شهید اول، محمد بن محمد بن حامد بن مکى جزینى عاملی، *ذکرى الشيعة فى أحكام الشريعة*، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی عاملی، *الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقية*، قم، کتابفروشى داوری، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- ، *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام*، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.

- شيخ انصاری، فرائد الأصول، قم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين بقم، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ق.
- ، كتاب الصوم (تراث الشيخ الأعظم ۱۲)، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأعظم الأنصاری، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- شيخ صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن بابويه، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، قم، دار الشريف الرضى، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- ، الخصال، تحقيق علی أكبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول، ۱۳۶۲.
- شيخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، قم، دار الثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- ، الأمالی، قم، دار الثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- ، العدة فى أصول الفقه، قم، ستاره، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- ، المبسوط فى فقه الإمامية، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، چاپ سوم، ۱۳۸۷ق.
- صاحب جواهر، محمد حسن نجفى، جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، بيروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم، بی تا.
- صافی گلپایگانی، علی، بیان الأصول، قم، دایرة التوجيه والارشاد الدينى فى مكتب المرجع الدينى آية الله العظمى الشيخ لطف الله الصافى الكليپيگانی، چاپ اول، ۱۴۲۸ق.
- صدر، سيد رضا، الاجتهاد والتقليد، قم، دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، چاپ دوم، ۱۴۲۰ق.
- صدر، سيد محمد باقر، دروس فى علم الأصول، شرح و تعليق شيخ ناجي طالب آل فقيه العاملي، بيروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
- طباطبايى حكيم، محمد سعيد، مصباح المنهاج، كتاب الطهارة، بی جا، مكتب سماحة آية الله العظمى السيد الحكيم ومؤسسة المنار، چاپ اول، ۱۳۶۶/۱۴۱۷ق.
- طباطبايى قمى، سيد تقى، آراؤنا فى أصول الفقه، قم، محلاتي، چاپ اول، ۱۳۷۱.
- ، مباني منهاج الصالحين، قم، منشورات قلم الشرق، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
- طباطبايى مجاهد، سيد محمد، كتاب المناهل، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم، چاپ اول، بی تا.
- ، مفاتيح الأصول، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم، بی تا، چاپ اول، ۱۲۹۶ق.
- علامه حلى، حسن بن يوسف بن مطهر، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.

- ، تهذیب الوصول الی علم الأصول، تحقیق سید محمدحسین رضوی کشمیری، لندن، موسسه الامام علی علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۱ق/ ۲۰۰۱م.
- ، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تصحیح عبدالحسین محمد علی بقال، قم، المطبعة العلمية، چاپ اول، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م.
- ، نه‌ایة الوصول الی علم الأصول، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
- علوی، سید عادل، القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- غروری نایینی، میرزا محمدحسین، کتاب الصلاة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- فاضل آبی، حسن بن ابی طالب یوسفی، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.
- فاضل لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة، الحدود، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- فاضل نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر، أنیس المجتهدین فی علم الأصول، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- فانی اصفهانی، علی، آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول، قم، نشر رضا مظاهری، چاپ اول، ۱۴۰۱ق.
- فقیه، محمدتقی، مبانی الفقیه، وهو يشمل علی الأصول العملية، بیروت، دار الاضواء، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- فی، برایان، پارادایم شناسی علوم انسانی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- کاشف الغطاء، محمدحسین، الفردوس الأعلى، قم، دار أنوار الهدی، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
- کرکی عاملی، حسین بن شهاب الدین، هداية الأبرار الی طریق الأئمة الاطهار، تصحیح و تحقیق رؤوف جمال الدین، نجف الاشرف، حی المعلمین، چاپ اول، ۱۳۹۶ق.
- کهنود، محمد، شبکه عنکبوتی؛ روش های جذب، نفوذ و تأثیرگذاری در فضای مجازی، تهیه معاونت تبلیغ و آموزش های کاربردی حوزه های علمیه قم، ذکری، چاپ اول، ۱۳۹۵.
- مازندرانی خواجویی، محمد اسماعیل بن حسین، جامع الشتات، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.

- مجلسی اول، محمدتقی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- محسنی قندهاری، محمدآصف، الفقه و مسائل طیبه، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
- محقق داماد، سید محمد، کتاب الصلاة، تقریر مؤمن قمی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۳۶۳/۱۴۰۵ق.
- محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن، المختصر النافع فی فقه الإمامیه، قم، مؤسسه المطبوعات الدینیة، چاپ ششم، ۱۴۱۸ق.
- محقق نراقی، احمد بن محمد مهدی، عوائد الأيام، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- محمد سند، سند العروة الوثقی؛ کتاب الحج، بیروت، مؤسسه أم القرى للتحقیق والنشر، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
- مدنی کاشانی، حاج آقارضا، براهین الحج للفقهاء والحجج، کاشان، مدرسه علمیه آیت الله مدنی کاشانی، چاپ سوم، ۱۴۱۱ق.
- مرعشی نجفی، سید شهاب‌الدین، القصاص علی ضوء القرآن والسنة، تقریر علوی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- مشکینی، میرزا علی، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، قم، نشر الهادی، چاپ ششم، ۱۴۱۶ق.
- مظفر، محمدرضا، أصول الفقه، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ هفتم، ۱۳۷۴.
- مغنیه، محمدجواد، فقه الإمام الصادق علیه السلام، قم، مؤسسه انصاریان، چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، زیادة البیان فی أحكام القرآن، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، چاپ اول، بی تا.
- ، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، أنوار الأصول، تقریر احمد قدسی، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ دوم، ۱۴۲۸ق.
- موسوی زنجانی، محمد بن ابوالقاسم، التنقیذ لأحكام التقليد، چاپ سنگی.
- نائینی، محمدحسین، أجود التقریرات، تقریر سید ابوالقاسم خوبی، قم، مطبعة العرفان، چاپ اول، ۱۳۵۲.

نانسی، استیون، مقدمات سیاست، ترجمه هرمز همایون پور، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۱.
نجفی، بشیر حسین، مصطفی‌الدین‌القیم، نجف اشرف، دفتر حضرت آیت‌الله نجفی، چاپ
اول، ۱۴۲۷ق.

نجفی عراقی، عبدالنبی، المعالم الزلفی فی شرح العروة الوثقی، المطبعة العلمية قم، چاپ اول،
۱۳۸۰ق.

نوذری فروسیه، محمد، «سقط جنین در حقوق اسلامی و فمینیسم»، مجله کتاب زنان، ش ۲۸، ۱۳۸۴.
وجدانی فخر، قدرت‌الله، الجواهر الفخریة فی شرح الروضة البهیة، قم، انتشارات سماء قلم، چاپ
دوم، ۱۴۲۶ق.

کلید-اینترنت-جهان-در-دستان-هفت-نفر-است [/https://www.isna.ir/news/92121409765](https://www.isna.ir/news/92121409765)

آیکان-چیست [/https://webamz.com/blog](https://webamz.com/blog)