

تقسیمات عقل در قانون‌گذاری معاصر

بهزاد نگهداری^۱ - حمید ضرابی^{۲*} - کورش استوار سنگری^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۱

چکیده:

از عقل به اعتبارهای گوناگون تقسیمات مختلف ارائه شده است. برای فهم شایسته‌تر «عقل در قانون‌گذاری» بررسی تقسیم‌هایی که با قانون‌گذاری مرتبط‌اند، ضروری است. کارویژه عقل، ایجاد «شناخت» است؛ در این مقاله بر پایه «شناخت»، تقسیمات عقل در قانون‌گذاری ذکر شده است. سؤال پژوهش این است که «هریک از تقسیم‌های ارائه شده از عقل چه ارتباطی با قانون‌گذاری دارند؟» در این راستا فرضیه مقاله بر این گزاره استوار است که «هریک از تقسیمات ارائه شده از عقل یکی از جنبه‌های قانون‌گذاری را پوشش می‌دهد.» نتیجه اینکه قانون‌گذاری از مقولات عقل عملی، فلسفی، تجربی، جمعی، هنجاری و عرفی است که در برخی نظام‌های قانون‌گذاری (مانند نظام قانون‌گذاری اسلامی) متأثر از عقل قدسی و زدوده شده از عقل فردی است. این تحقیق با روش تحلیلی - توصیفی، علاوه بر بررسی ماهیت این تقسیم‌ها، شاید برای نخستین بار به تبیین رابطه این تقسیمات با قانون‌گذاری پرداخته است.

واژگان کلیدی: عقل، قانون‌گذاری، عقل نظری، عقل قدسی

JPIR-2105-1868

^۱ - دانشجوی دکتری گروه حقوق عمومی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران

^۲ - استادیار گروه حقوق عمومی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران: نویسنده مسئول

Hamidzarrabi.ab@gmail.com

^۳ - استادیار گروه حقوق عمومی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران

«عقل»، نهاد آغازین و فرجامین شناخت، نقاد و داور خویش (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵: ۱۰ و ۱۸) و از همه مهم‌تر عالی‌ترین فصل ممیز انسان با سایر موجودات است. در شکوه عقل همین مقدار کافی است که اساس تمام تمدن‌ها، کشف قوانین و مجهولات به‌وسیله این نیروی با عظمت انجام می‌شود (جعفری، ۱۳۸۴: ۱۷) و «...هر چیز بسیار خوار گردد مگر خرد که هرچه بیشتر خداوند وی عزیزتر» بُود. (غزالی، ۱۳۱۵: ۱۴۳)

نیاز به عقل، شناخت آن را ضروری می‌نماید، پرسش از «چیستی عقل» اساسی‌ترین پرسش بشر و «کهن‌ترین مسئله تاریخ تفکر انسانی» است. (کدیور، ۱۳۸۷: ۱۸) در نظر صاحبان اندیشه و فلاسفه همواره عقل و تقسیمات آن، محل توجه بوده است. در آثاری که در زمینه عقل نوشته شده بیشتر در اهمیت عقل سخن گفته‌اند و در برخی از آن‌ها تقسیمات عقل ذکر شده است. برای نمونه از میان قدما، ابو حامد غزالی طوسی در کتاب *نصیحه الملوك* به اهمیت عقل و در کتاب *معیار العلم فی فن المنطق* به بیان تقسیمات عقل نیز می‌پردازد. فارابی در کتاب *التنبیه الی سبیل السعاده* نیز به تقسیمات عقل پرداخته‌اند. از معاصرین می‌توان به کتاب *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی* آیت‌الله جوادی آملی اشاره کرد که ایشان در این کتاب بیشتر سعی در آشتی و همگامی عقل و نقل در علوم دینی داشته است. از میان مقالات، برای نمونه، مقاله *فقه و عقلانیت سید محمد اصغری* در مجله اندیشه نوین دینی یا حمید پارسانیا در مقاله‌ای تحت عنوان *از عقل قدسی تا عقل ابزاری*» برخی از تقسیمات عقل ذکر کرده‌اند. هرچند همه این کتاب‌ها و مقالات می‌توانند در شناخت و کاربرد عقل و در بیان تقسیمات عقل و تعاریف آنها ما را یاری نمایند؛ لیکن به «تقسیمات عقل در قانون‌گذاری» به‌طور خاص نپرداخته‌اند. این مقاله در جستجوی آن است.

«عقل» اجمالاً به قوه ممیزای که انسان تصورات خود را در چارچوب قواعد متفن منطبق به هم مرتبط می‌سازد تا به نتیجه برسد، تعریف می‌شود. (جوادی، ۱۳۴۸: ۲۸۶) در متون فلسفی و حقوقی مرتبط با قانون‌گذاری سه واژه معادل عقل: "reason"، "intellect" و "sense" است؛ این سه واژه، علاوه بر اینکه بیشتر از سایر واژه‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرند در تقسیمات عقل نیز کاربرد دارند. اجمالاً "reason" به معنای فکر کردن، منظم کردن فکر و بیان کردن فکر در یک حالت منطقی است. (Brown, 1997: 2495, 2496) اصطلاح "intellect" که به آن قوه ذهنی اطلاق می‌شود که به امور کلی، مجرد و مفهومی تعلق می‌گیرد و در کار خود به اعضای حسی احتیاج ندارد و مستقیماً حقایق را از شهود می‌گیرد، هرچند برای یافتن امور مادی در سطح کلی، غیرمستقیم با اعضای حسی سروکار پیدا می‌کند. (جوادی، ۱۳۴۸: ۱۵۹؛ خیری حبیب آبادی،

۱۳۹:۶) "sense" دارای معانی مختلفی است، یکی از این معانی «ادراک و فهم» است. "sense" به آن بخشی از عقلانیت یا آگاهی که در ادراک جمعی جامعه فعلیت یافته است و از مسیر جامعه‌پذیری در «جامعه انسانی» مستقر شده و عموم افراد جامعه آن را به‌عنوان گزاره عقلانی پذیرفته‌اند، اطلاق می‌شود. به عبارت دیگر "sense" یک فهم مشترک از یک موضوع است که در اثر تکرار و باور به آن در جامعه به یک امر عقلانی بدل شده است از این جهت می‌توان آن را عقل نامید. این سه در تقسیمات مرتبط با قانون‌گذاری کاربرد دارد.

بیان مسئله

قانون‌گذار در لغت «صفت فاعلی» و به معنای «قانون‌گذارنده» و «آنکه قانون وضع می‌کند» است. (معین، ۱۳۸۷: ۹۹۸، ۱۱۷۴ و ۱۱۷۵) در اصطلاح، مقامی است که به مناسبت قدرت مخصوصی که داراست وضع قانون نموده و آن را کم‌وبیش به معرض اجرا می‌گذارد و از قدرت مزبور، ضمانت اجرایی قانون را فراهم می‌کند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۴: ۵۲۴) «قانون‌گذاری» فرآیند وضع قانون است. نهاد قانون‌گذاری را «قوه مقننه» می‌نامند که در مجلس متجلی است. به کارگیری عقل در قانون‌گذاری مفروض است. برای درک شایسته‌تر «عقل در قانون‌گذاری» معاصر بررسی تقسیم‌هایی که با قانون‌گذاری مرتبط‌اند، ضروری است. بدون شناخت تقسیمات عقل و تبیین رابطه آنها با قانون‌گذاری معاصر فهم عقل در قانون‌گذاری ممکن نیست این پژوهش در پی این موضوع است. حال این سؤال مطرح است «هریک از تقسیم‌های ارائه شده از عقل چه ارتباطی با قانون‌گذاری دارند؟» در این راستا فرضیه مقاله بر این گزاره استوار است که «هریک از تقسیمات ارائه شده از عقل یکی از جنبه‌های قانون‌گذاری را پوشش می‌دهد».

تقسیم عقل به اعتبارهای گوناگون منجر به فهم بهتر آن خواهد شد که ذکر همه آنها در این مقاله لازم نیست. از آنجا که کارویژه عقل، ایجاد «شناخت» است. بر پایه شناخت، عقل در قانون‌گذاری از جهت «روش شناخت» به «عقل نظری و عقل عملی»؛ از بابت «ابزار شناخت» به «عقل تجربی و عقل فلسفی»؛ از جانب «مشارکت در شناخت» به «عقل فردی و عقل جمعی»؛ از حیث «منبع شناخت» به «عقل قدسی و عقل عرفی»؛ و از جهت «داشتن معیار شناخت»

۱ - عقل از نگاه فارابی انواع عقل عبارت است از: عقل عامه، عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد، عقل فعال و... (کمالی زاده، ۱۳۹۳: ۶۰-۷۳) انواع عقل از دیدگاه غزالی: عقل عامه، عقل متکلمان و عقل فلاسفه. (الغزالی الطوسی، ۱۹۶۱: ۲۸۶)

۲ - مقسم اصلی در تمام این تقسیمات «شناخت» است؛ شناخت برابر کلمه معرفت در زبان عربی است و مفهوم اعم آن برابر مطلق علم و آگاهی است و گاهی به معنای علم مطابق با واقع و یقینی استعمال می‌گردد و شناخت به معنای علم شناخت‌شناسی به هر یک از معانی یادشده یا جز آنها در نظر گرفته می‌شود و در واقع تابع قرارداد است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۳۹۲)

به عقل «بهنجار و هنجاری» تقسیم می‌شود. مقاله حاضر، افزون بر بیان تقسیم‌هایی که با قانون گذاری مرتبطند، شاید برای نخستین بار به تبیین رابطه این تقسیمات با قانون گذاری می‌پردازد. در مجموع این تحقیق از لحاظ جنس داده‌ها کیفی، از لحاظ متغیر مکان کتابخانه‌ای، از لحاظ متغیر زمان آرشویی-اسنادی با روشی توصیفی-تحلیلی و غایتی بنیادین است.

۱. عقل نظری و عقل عملی

تقسیم‌بندی فلسفه به دو شاخه فلسفه نظری و فلسفه نزد ارسطو، مقدمه‌ای شد تا پیروان مکتب او (مکتب مشاء) در حوزه فلسفه اسلامی (مانند ابن‌سینا)، چنین تقسیم‌بندی به عقل تسری دهند. گسترش این تقسیم به دوران اسلامی باز می‌گردد؛ ولی بنیاد این تقسیم‌بندی را باید متعلق به یونان باستان دانست. (هدایتی و شمالی، ۱۳۸۸: ۲۱۶) گرچه تقسیم عقل به عقل نظری و عملی در فلسفه به اعتبار معرفت‌شناختی و نوع فعالیت نیروی عقلانی و کیفیت کارکرد آن است. (عارفی و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۸) اما عقل نظری و عملی در رابطه با قانون گذاری، «روش شناخت» محسوب می‌شوند و بناست از رهگذر بررسی عقل نظری و عملی به این نکته پی ببریم که روش شناخت قانون گذاری از روش شناخت عقل نظری پیروی می‌کند یا روش شناخت عقل عملی؟ در واقع این تقسیم‌بندی «روش شناخت قانون گذاری» را برای ما مشخص خواهد کرد. در ذیل تعریف و ماهیت عقل نظری و عملی و عقل نظری و عملی در قانون گذاری بررسی می‌شود:

۱-۱- ماهیت عقل نظری و عملی

این تقسیم‌بندی از متداول‌ترین و پربسامدترین تقسیمات عقل است. همواره در خصوص تعریف و ماهیت واحد یا دوگانه عقل نظری و عقل عملی اختلاف نظر بوده است. به‌طور کلی چهار دیدگاه در این خصوص مطرح است:^۱

بر طبق دیدگاه اول؛ عقل نظری آن است که انسان به‌وسیله آن، مسائل مربوط به حکمت نظری را دریافت کند؛ منظور مسائلی است که خارج از قدرت انتخاب و اختیار بشر باشد مانند مبدأ، معاد، توحید و...؛ عقل عملی آن است که امور مربوط به حکمت عملی را درک کند؛ یعنی اموری که موضوعات آن در اختیار بشر قرار داشته و قدرت انتخاب او در آن نقش و به وجود بشر بستگی دارد، مانند چگونگی اداره جامعه و بحث در حوزه عدالت و... . ظاهراً طبق این دیدگاه، انسان یک عقل دارد و کارش ادراک است و این عقل به دو اعتبار دو عنوان به نام

^۱- speculative reason

^۲- practical reason

^۳- برای دیدن چهار دیدگاه و نقاط ضعف و قوت هر نظر رک به مقاله: محمداسحاق عابدی و دیگران، ۱۳۹۶: صص ۹۷-۱۱۰

«عقل نظری» و «عقل عملی» به خود می‌گیرد، اگر مُدرکات مربوط به حکمت نظری باشد، عقل نظری و اگر مدرکات مربوط به حکمت عملی باشد، عقل عملی نام می‌گیرد. مهم‌ترین ایراد وارد شده به این تعریف، این است که عقل به اعتبار مُدرکاتش وصف نظری و عملی به خود می‌گیرد. (عارفی و دیگران، ۹۹ و ۱۰۰) ملاهادی سبزواری این نظر را منسوب به فارابی می‌داند. (السبزواری، ۱۳۷۹: ۱۶۷) فارابی معارف بشری را دودسته تقسیم کرده است: معارفی که فقط شان دانستن دارند و شأن عمل کردن ندارد، مانند «عالم حادث است»، «خدا واحد است» و معارفی که علاوه بر دانستن، شأن عمل کردن هم دارند، مانند «عدل زیبا است»، «خیانت قبیح است». کمال دسته اول را فقط در دانستن و کمال دسته دوم را در عمل کردن می‌داند فارابی مدرک دسته اول را عقل نظری و مدرک دسته دوم را عقل عملی می‌داند. (فارابی، ۱۴۱۲: ۷۳ و ۷۴ و ۷۶)

در دیدگاه دوم؛ عقل نظری، مبدأ نظر و دانش و عقل عملی، مبدأ عمل و تحریک است؛ یعنی مُدرکات. در محدوده عقل نظری قرار می‌گیرد و عقل عملی از هیچ‌گونه ادراکی برخوردار نیست بلکه تنها مبدأ تحریک است. طبق این دیدگاه، عقل نظری و عملی دو نیرو است. ایراد مهمی که به این نظر وارد شده این است که انسان قوای مختلفی دارد که مبدأ عمل است مانند قوه شهویه و قوه غضبیه و... واضح است که اطلاق عقل بر قوه شهویه و غضبیه هیچ مناسبتی ندارد. بهمنیار و جوادی آملی قائل به این نظر هستند. (عارفی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۰۱) بهمنیار معتقد است نفس انسان نسبت به اشیا نوعی ادراک دارد و در بدن نیز تصرفاتی انجام می‌دهد لذا به این لحاظ دو قوه و دونیرو برای نفس اثبات کرده است: یکی مبدأ ادراک و دیگری مبدأ تحریک. عقل نظری، مبدأ ادراک و عقل عملی مبدأ تحریک است. (احترامی، ۱۳۹۱: ۱۵۵)

بر اساس دیدگاه سوم؛ انسان دارای دو نیرو به اسم عقل نظری و عقل عملی است که کار هر دو فقط ادراک است؛ منتها کار عقل نظری، ادراک کلیات و استنباط آن است، خواه این کلیات مربوط به حکمت نظری باشد خواه مربوط به حکمت عملی؛ اما عقل عملی استنباط و ادراک جزئیات را بر عهده دارد که ارتباط با عمل دارد. بر اساس این دیدگاه عقل نظری و عملی دو قوه مختلف هستند. این دیدگاه را ابن‌سینا مطرح ولی ملاصدرا اصل آن را پذیرفته است. (عارفی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۰۲) ملاصدرا در *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* مطرح کرده است که ادراک کلیات به عهده عقل نظری است سپس عقل عملی آنچه به‌وسیله

^۱ - قال المعلم الثانی: «إنّ النظریة هی التي بها يحوز الإنسان علم ما لیس من شأنه أن یعلمه إنسان و العملیة هی التي یعرف بها ما شأنه أن یعمله الإنسان بإرادته» السبزواری، ۱۳۷۹: ۱۶۷

عقل نظری آماده شده است را در جزئیات درک می‌کند و این دو عقل واحد هستند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸۳) پس از این نظر، عقل نظری و عملی هر دو مدرک هستند فقط در متعلق ادراک متفاوت‌اند. عقل نظری مدرک کلیات مطلق است و عقل عملی مدرک جزئیات مربوط به اعمال اختیاری انسان است. برای مثال علم و قضاوت راجع به اینکه «عدل حسن است» مربوط به عقل نظری است رأی دادن در جزئیات، مربوط به عقل عملی است. (احترامی، ۱۳۹۱: ۱۵۰)

بنا بر دیدگاه چهارم؛ عقل نظری ادراک مربوط به «هست‌ها و نیست‌ها» را بر عهده دارد و عقل عملی، علاوه بر دریافت مربوط به «بایدها و نبایدها» وادار کردن بر عمل طبق ادراک یاد شده را عهده‌دار است. برخی از حکما، طبق این قول، انسان را دارای دو قوه دانسته‌اند یکی قوه عالمه و عقل نظری و دیگری قوه عامله و عقل عملی. دلیل مدعا این است که این دو قوه از یکدیگر قابل انفکاک هستند. این دیدگاه را ملاهادی سبزواری در شرح منظومه مطرح کرده است. (عارفی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۰۵)

به نظر می‌رسد دیدگاه چهارم به جهت ذهنی و عملی قابل فهم‌تر است و همچنین «با ظاهر عنوان، بهتر سازش دارد و نامگذاری دو قوه یادشده به عقل نظری و عقل عملی طبق دیدگاه چهارم مناسب‌تر است، چون طبق این نظریه، قوای که صرفاً نظر و دانش را به عهده دارد، «عقل نظری» است. روشن است که چنین نامگذاری با مسمی و مناسب است؛ اما قوه‌ای که تعقل^۱ و درک کلیات مربوط به عمل و هم ادراک و استنباط جزئیات را بر عهده دارد و هم وادار کردن بر عمل بر اساس ادراک یاد شده از وظایفش به شمار می‌رود، «عقل عملی» نامیده می‌شود. مشخص است چنین نامگذاری هم با مسمی است زیرا قوه‌ای که هم از تعقل برخوردار است و هم از عمل، مناسب است که عقل عملی خوانده شود». (عارفی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۰۸)

۱-۲- عقل نظری و عملی در قانون‌گذاری

بر اساس هریک از دیدگاه‌های فوق، قانون‌گذاری ممکن است از مسائل عقل نظری یا عملی

^۱ - گرچه «تفکر» و «تعقل» با یکدیگر همسو و مرتبطان و از لحاظ لغوی، هر دو «مصدر و به معنای اندیشه کردن و اندیشیدن هستند» (معین، ۱۳۸۷: ۳۸۷ و ۳۸۰) اما باهم تفاوت هم دارند. تفکر از ماده فکر است و تعقل از ماده عقل است. فکر همان مایه‌ای است که فلسفه از آن ساخته می‌شود تفکر آنجا آغاز می‌شود که درباره خویش و جایگاه خود در طرح اشیاء و درباره ماهیت رفتار و کردار خود اندیشه کنید مطابق هر نوع از چنین تفکری یک شاخه از فلسفه وجود دارد برای نمونه، آنجا که انسان درباره ماهیت رفتار و کردار خود می‌اندیشد به تفکر اخلاقی مشغول است. در تمام شعب منطق تفکر کاربرد دارد، اما اینکه آیا این تفکر درست است یا خیر، بستگی به این دارد آیا بر طبق قوانین منطق است یا خیر؟! (پاپکین و استرول، ۱۳۹۴: ۳۳۸) اما به کارگیری عقل در ظرف زمان و در چارچوب قواعد منطق «تعقل» می‌گویند. «تعقل» فضیلت برتری است که در ارزش بودن آن هیچ شکی نیست. (حکمت، ۱۳۷۶: ۳۳) تعقل در قرآن ادراک توأم با سلامت فطرت است نه تعقل تحت تأثیر غرایز و تمایلات نفسانی. (طباطبایی (ج ۲)، ۱۳۷۴: ۳۷۰)

یا تلفیقی از هر دو باشد:

بر طبق تعریف دیدگاه اول؛ قانون‌گذاری از مسائل عقل عملی است زیرا قانون‌گذاری از امور حکمت عملی، یعنی اموری که موضوعات آن در اختیار بشر قرار داشته و قدرت انتخاب او در آن نقش داشته و وابسته به وجود بشر است. قانون‌گذاری هم در عصر حاضر بلاشک امری بشری است، حتی اگر از متون مقدس برای قانون‌گذاری استفاده گردد قانون‌گذاری از مقوله بشری خارج نمی‌شود، بالاخره این بشر است که با انتخاب و تفسیر خود از متون مقدس قانون می‌گذارد؛ گرچه نمی‌توان تأثیر (غیرمستقیم) عقل نظری را در قانون‌گذاری انکار کرد.

بر اساس دیدگاه دوم؛ قانون‌گذاری از مقولات عقل نظری است؛ زیرا عقل نظری، مبدأ نظر و دانش و عقل عملی مبدأ تحریک است و هیچ‌گونه ادراکی ندارد. چون قانون‌گذاری در حوزه مُدرکات است، پس قانون‌گذاری بر طبق این تعریف از مسائل عقل نظری است.

اما بر اساس دیدگاه سوم؛ قانون‌گذاری هم می‌تواند از موضوعات عقل نظری و هم عقل عملی باشد، بدین معنا که عقل در قانون‌گذاری هم به ادراک کلیات (مانند حق و عدالت و...) که از مقولات عقل نظری است و هم استنباط و ادراک جزئیات (که گاهی در حوزه قوانین عادی و آئین‌نامه‌ها و حوزه اجرای قانون) که مربوط به عقل عملی است، نیازمند می‌باشد.

بنا بر دیدگاه چهارم؛ قانون‌گذاری از مسائل عقل عملی است، زیرا قانون‌گذاری از مقولات «بایدها و نبایدها» است و عقل عملی هم بر طبق این دیدگاه، دریافت «بایدها و نبایدها» را عهده‌دار است، هرچند قانون‌گذاری و ادار کردن بر عمل طبق ادراک یادشده (اعم نظری و بایدها و نبایدها) را نیز در برمی‌گیرد. نکته قابل تأمل این است که ادراک «هست‌ها و نیست‌ها» نیز برای قانون‌گذار امری ضروری است تا از قِبَلِ آن دریافت مربوط به «بایدها و نبایدها» را دقیق‌تر درک نماید. همچنین نکته قابل توجه این است که قانون که دربرگیرنده «بایدها و نبایدها» است پس از اجرا به «هست‌ها و نیست‌ها» تبدیل خواهد شد. در حال به نظر می‌رسد قانون‌گذاری در مقطع تهیه، تدوین و تصویب در مرحله «بایدها و نبایدها» است.

۲. عقل تجربی و عقل فلسفی

در این مبحث به ماهیت عقل تجربی و فلسفی و بررسی عقل تجربی و فلسفی در قانون‌گذاری می‌پردازیم:

۲-۱- ماهیت عقل تجربی و فلسفی

عقل از جهت «ابزار شناخت» به «عقل تجربی» و «عقل فلسفی» تقسیم می‌شود که مهمترین

1- Empirical reason

2- Philosophical reason

تقسیم‌بندی عقل و عامل تحول در دنیای مدرن است.

۱- عقل تجربی: بخشی از عقل نظری است که به امور طبیعی می‌نگرد و از محسوسات استفاده می‌کند و قیاسات تجربی را تشکیل می‌دهد. عقلانیت ابزاری (که جهت‌گیری اصلی آن تسلط بر طبیعت است) بیش از همه، ریشه در عقل تجربی دارد. (پارسانیا، ۱۳۸۱: ۱۱)

عقل تجربی، منبع و سرچشمه‌ی علم و دانش بشری را تجارب حسی انسان می‌داند. ویژگی‌های مهم عقل تجربی عبارت‌اند از: ۱- حقیقتی جز آنکه احساس می‌شود وجود ندارد. ۲- انسان پیش از تجربه حسی هیچ‌گونه معلومات تصویری و تصدیقی ندارد. ۳- علم بدون توجه به تجربه و ارتباط با تجارب گذشته و آینده حاصل نمی‌شود. ۴- همه مفاهیم و کلیه معقولات از تجربه حاصل می‌شوند، حتی اصطلاحات نظری ابتدا بر محسوسات خارجی دلالت داشته‌اند و ذهن انسان از محسوسات، معانی و مفاهیم مجرد را به وجود آورده است. ۵- امور عالم را به «پدیده‌ها» و «فوق پدیده‌ها» تقسیم و معتقدند عقل و استدلال بشری در حد «پدیده‌ها» است و دستش به «فوق پدیده‌ها» نمی‌رسد و آن را باید با فطرت و وجدان ذاتی دریافت نمود. ۶- از نظر روش‌شناسی عقل تجربی، تنها مشاهده و آزمایش را مبنای اثبات مسائل علمی و فلسفی می‌شمارد. (جوادی، ۱۳۴۸: ۸۹ و ۹۰) ۷- روش استدلال و استنتاج در عقل تجربی، روش استقراء است زیرا در روش استقرائی حکم کلی از راه مطالعه جزئیات به دست می‌آید و عقل تجربی با مشاهده جزئیات یک حکم کلی صادر می‌گردد.

۲- عقل فلسفی: به نظر می‌رسد عقل فلسفی، به معنای عقل در فلسفه است. عقل در فلسفه، گاهی بر قوه ادراکی اطلاق می‌شود؛ گاهی بر ادراکات حاصل از آن قوه؛ گاهی تنها بر ادراکات بدیهی اطلاق می‌شود؛ گاهی هم فقط در مورد ادراکات نظری و کسبی به کار می‌رود. (حسین زاده، ۱۳۸۶: ۱۳)

عقل فلسفی این امکان و توانایی را به فیلسوف می‌دهد تا به روش تعقلی، نظام فلسفی خاصی را با روش شناخت، جهان‌بینی و جهان‌شناسی وابسته به آن، بنیان دهد. ویژگی‌های مهم «عقل فلسفی» عبارت‌اند از: ۱- جهان‌شمولی ۲- بهره‌گیری از براهین ناب عقلی در ساماندهی نظام فکری و فلسفی ۳- اعتقاد به اصالت عقل و عقل‌گرایی ۴- برخوردار بودن از موضوع عام ۵- بازشناسی امور حقیقی از امور وهمی و اعتباری. پس عقل فلسفی در مقام شناخت و درک حقیقت هستی، هرگونه مرز شخصی، اعتقادی و جغرافیایی را درمی‌نوردد و تنها به مفاهیم عام، اعتماد می‌کند. (مسعودی و استادی، ۱۳۸۹: ۴۲) در قانون‌گذاری به عقل فلسفی و تجربی

¹- instrumental reason

²- induction

نیازمندیم که موضوع بند دوم است.

۲-۲- عقل تجربی و فلسفی در قانون گذاری

اساس عقل تجربی «مشاهده» است. به طور کلی عقل تجربی در حوزه قانون گذاری در دو بُعد کاربرد دارد: یکی، درک واقعیات «جامعه‌ی هدف» در قانون گذاری و دیگری، استفاده از تجارب قانون گذاری سایر کشورها.

۱- درک واقعیات «جامعه‌ی هدف» در قانون گذاری: مشاهده واقعیات جامعه و درک درست از آن از طریق عقل تجربی به دست می‌آید. قانون گذاری عاقل است که از عقل تجربی هم استفاده کند. یک‌راه آشنایی قانون گذار با واقعیات، مجهز شدن به ابزارهای تجربی است. به کارگیری عقل تجربی با استفاده از علوم تجربی امکان پذیر است. استفاده از علوم تجربی در مرحله قبل از تصویب قانون و مرحله بعد از تصویب قانون قابل استفاده است؛ مرحله قبل از تصویب قانون، قانون گذار می‌تواند با استفاده از علوم تجربی و ریاضی مانند پزشکی، روان شناسی، آمار، اقتصاد، مدیریت و... با واقعیات اجتماع آشنا گردد، سپس با واقع بینی اقدام به قانون گذاری نماید؛ زیرا بلاشک یک قانون گذار عاقل، یک قانون گذار واقع بین خواهد بود. در مرحله پس از تصویب قانون، قانون-گذار می‌تواند مجدداً از علوم تجربی برای ارزیابی قانون بهره گیرد و تأثیرات قانون بر مقولات مختلف را موردسنجش قرار داده و در صورت مشاهده نواقص نسبت به اصلاح قانون اقدام نماید و این امری عاقلانه است.

۲- استفاده از تجارب قانون گذاری سایر کشورها: از آنجاکه هیچ نظام قانون گذاری قرار نیست تمام موارد آزموده شده در حوزه قانون گذاری را دوباره بیازماید (آزموده را آزمودن خطاست) پس استفاده از تجربه‌های قانون گذاری و مقررات گذاری سایر ملل امری اجتناب ناپذیر، عقلانی و عقلایی است، این بهره‌گیری منوط به به کارگیری عقل تجربی است. اهمیت این عقل تجربی تا آنجا است که دکتر ساموئل جانسون فرهنگ‌نویس نامی انگلیس در قرن ۱۸ میلادی قانون را چنین تعریف می‌کند: «قانون آخرین نتیجه‌ای است که از عقل بشر به اعتبار تجارب بشر و به سود عموم افراد بشر گرفته می‌شود». اخذ گزاره‌های قانونی از قانون سایر کشورها، حتی اگر آن گزاره‌ها برای کشور مبدع یا مکشف، گزاره از نوع عقل فلسفی باشد، برای کشور مقلد یک گزاره عقل تجربی است. در هر حال تقلید صرف هم در قانون گذاری بدون تولید اندیشه قانونی امری مطلوب نیست قانون این چنینی، بیگانه با جامعه مقلد خواهد بود.

بنیان عقل فلسفی بر «براهین ناب عقلی» استوار است. تقویت مبانی قانون گذاری و شکل-گیری یک نظام قانون گذاری منسجم، بدون شک به یک عقل فلسفی نیاز دارد که بتواند به نظریه پردازی در خصوص ماهیت قواعد قانونی بپردازد؛ زیرا قوانین مختلف هریک جزایر

جداگانه‌ای نیستند، بلکه همه آن‌ها باید در یک نظام قانون‌گذاری که باهم ارتباط منطقی داشته باشند، قرار گیرند. نظریه‌پردازی در حوزه قانون‌گذاری جز از طریق عقل فلسفی ممکن نخواهد بود. این عقل فلسفی است که می‌تواند بنیان‌های نظام قانون‌گذاری یک کشور را ایجاد نماید و برای قوانین یک کشور بنیان فلسفی مستحکمی را به وجود آورد که ساختار قانون‌گذاری در قالب این بنیان‌های فلسفی قابل فهم گردد و اصولاً کشورهایی پیش‌رو در حوزه قانون‌گذاری که سایر کشورها از قوانین آنها بهره می‌برند، کشورهایی هستند که صاحب بنیان‌های فلسفی مستحکمی در حوزه قانون‌گذاری می‌باشند.

البته در برخی موارد رابطه عقل فلسفی و عقل تجربی دوسویه می‌گردد؛ از یک طرف، ممکن است مفاهیم عقل تجربی وارد حوزه عقل فلسفی شوند و افق‌های وسیعی را برای عقل فلسفی فراهم آورد. افق‌هایی که با جستجوی عقلانی و تضارب اندیشه‌های فلسفی زوایای مختلف آنها روشن می‌گردد. پس مشاهدات امور عینی قانونی، فیلسوف را به اندیشه وادار می‌سازد تا نسبت به این موضوع، اندیشه و در قالب ادراکات ذهنی به اندیشه فلسفی در خصوص امور تجربی بپردازد و شاهد گذار عقل تجربی به عقل فلسفی باشیم. مثلاً در عصر جدید، پیشرفت علوم تجربی در زمینه سلول‌های بنیادین و لقاح مصنوعی منجر به گسترش فعالیت‌های عقل فلسفی و ساخت بنیان‌های نظری این پیشرفت‌ها خواهد شد که دستاورد هر دو (عقل تجربی و فلسفی) می‌تواند در قانون‌گذاری به قانون‌گذار کمک کند. از طرف دیگر، عقل فلسفی هم می‌تواند با تأملات صرف و با توانایی عقل و براهین ناب عقلی زمینه ظهور برخی نهادها و ارزش‌های قانونی را که به‌صورت عینی ایجاد می‌شوند، فراهم سازد. برای مثال، آنچه باعث شکل‌گیری قانون‌گذاری در زمینه حقوق بشر گردید، اندیشه فلسفی و تأملات فلاسفه حقوق، علوم اجتماعی و... بوده است که زمینه تصویب قوانین حقوق بشری را به‌تدریج فراهم و سپس امکان بروز قوانین و نهاد-های حقوق بشری را به‌صورت عینی فراهم ساخت و به‌صورت عینی در معرض عقل تجربی قرار داد.

پس قانون‌گذار نمی‌تواند با روش انتزاعی و متکی بر تأملات صرف، قانون‌گذاری نماید و قانون‌گذاری نمی‌تواند فقط عصاره فکر فلسفی خالص باشد، ولی بی‌تردید بنیان‌های اصلی قانون‌گذاری را باید «عقل فلسفی» پایه‌گذاری کند تا یک نظام قانون‌گذاری عاقلانه ایجاد گردد. قانون‌گذار هم نمی‌تواند صرفاً بر اساس عقل تجربی و امور عینی جامعه و با تقلید صرف از قوانین سایر کشورها اقدام به قانون‌گذاری نماید زیرا قانون‌گذاری بدون تولید اندیشه قانونی

^{۱-} برای دیدن «کمک علوم به فلسفه» و «کمک فلسفه به علوم» رک: مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴)؛ آموزش فلسفه (ج ۱)

امری مطلوب نیست. واقع گرایی بیش از حد، جامعه را از تعیین نقطه مطلوب و ایده آل‌ها و تلاش برای نیل به آن دور می‌سازد. بی‌شک هر جامعه‌ای نیاز به یک «خرد جوشی»^۱ در حوزه قانون گذاری دارد که عقل فلسفی می‌تواند این مهم را به عهده گیرد. نکته قابل تأمل این است گرچه فلسفه می‌تواند نقش بسزایی در پیشرفت قانون گذاری داشته باشد اما باید واقف باشیم که «از همه شاخه‌های معرفت انسانی، فلسفه به آرامی پیشرفت می‌کند». (walsh, 1963:252)

۳. عقل قدسی و عقل عرفی

در این مبحث به ماهیت عقل قدسی و عقل عرفی و تبیین عقل قدسی و عقل عرفی در قانون گذاری می‌پردازیم:

۳-۱- ماهیت عقل قدسی و عرفی

عقل از جهت «منبع شناخت» به «عقل قدسی» و «عقل عرفی» تقسیم می‌شود. این تقسیم یکی از ملاک‌های تفکیک حکومت دینی و سکولار قرار گرفته است و در ذیل بررسی می‌شود. ۱- عقل قدسی: عقل قدسی نوع متعالی عقل شهودی است. صاحب عقل قدسی از ارتباط مستقیم و حضوری با حقایق عقلی بهره‌مند است. کسی که دارای عقل قدسی است، حقایق و اموری را که دیگران با روش‌های مفهومی و برهانی دریافت می‌کنند، به‌طور مستقیم می‌یابد. دریافت او از حقایق از قبیل خواب‌های صادقی است که برخی از انسان‌ها می‌بینند. وحی به انبیا و الهامات اولیا در تعبیر حکیمان و عارفان، حاصل عقل قدسی آن‌هاست. صاحب عقل قدسی به اموری فراتر از آنچه دیگران به علم حصولی درمی‌یابند نیز آشنا می‌گردد. (پارسانیا، ۱۳۸۱: ۹) به عبارت دیگر، همان‌طور که بیان شد عقل قدسی یک نوع عقل شهودی است، کشف و شهود همان تجارب عرفانی است. شهود در اصطلاح عارفان مسلمان، آگاهی حضوری و بی‌واسطه «معانی غیبی» و «امور حقیقی» است که فوق‌طور عقل‌اند. مقصود از امور غیبی، اعیان ثابت و مقصود از امور حقیقی، مجردات عقلی و مثالی است. (امینی، ۱۳۹۲: ۹) عارفان مسلمان شهود و عقل را منبع معرفت می‌دانند اما شهود را برتر می‌شمارند و معتقدند معارفی

^۱ - اصطلاح «خرد جوشی» را از کتاب «سیمرغ در جستجوی قاف» نوشته «مهدی محبتی» اقتباس نمودم.

^۲ -sacred intellect

^۳ -common sense

^۴ - عقل شهودی بدون وساطت مفاهیم ذهنی، به شهود حقایق کلی و فراگیر نائل می‌شود. (پارسانیا، ۱۳۸۱: ۹)

^۵ - «اعیان ثابت» که از اصطلاحات کلیدی عرفان ابن عربی است، مرکب از دو لفظ است: یکی «اعیان» جمع «عین» که مقصود از آن در عرفان ابن عربی حقیقت و ذات یا ماهیت است و دیگری «ثبوت» که مقصود از آن وجود عقلی یا ذهنی در مقابل «وجود خارجی» است. ابن عربی با قول به «اعیان ثابت» و اینکه هر موجودی قبل از تحقق خارجی در علم حق تعالی ثبوتی دارد، خلقت را اعطای وجود به این اعیان می‌داند». (شجاری، ۱۳۷۹: ۵۶ و ۶۴)

که عقل عادی از درک آن ناتوان است، عقل منور می‌تواند آن را بپذیرد و از آن تحلیل عقلی ارائه کند پس عقل منور می‌تواند یافته‌های شهودی و حضوری را فهم کرده و با رویکرد تحلیلی-منطقی و یا با برهان عقل به دیگران منتقل کند و عارف از راه تحلیل یا برهان بر اثبات مدعیات خود برای دیگران می‌پردازد. (امینی، ۱۳۹۹: ۶۶) با روش «عقل‌گرایی انتقادی»^۱ می‌توان به نقد این گزاره‌ها پرداخت. در خصوص حجیت شهودی معیارهای گوناگونی ارائه شده است؛^۲ یکی از معیارهای سنجش و ارزیابی آن مطابقت با احکام قطعی عقل است. اگر مدعی کشفی ناسازگار با احکام قطعی عقل باشد آن مدعا کاذب و آن کشف باطل است زیرا حجیت عقلی، ذاتی است و هیچ معرفت‌شناسی‌ای نمی‌تواند منکر حجیت عقل باشد و اگر مدعی کشفی موافق با عقل باشد به طوری که بتوان بر صحت آن برهان عقلی اقامه نمود آن مدعا معتبر است. حال اگر عقل ساکت بود و قضاوتی برای اثبات و نفی آن نداشت، معقول‌ترین موضع، تعلیق داوری است. (فنائی اشکوری، ۱۳۹۰: ۱۵۱)

۲- عقل عرفی: معنای عرف را باید از خود عرف گرفت، زیرا واژه عرف اصطلاح شرع نیست گرچه در لسان آیات و روایات آمده ولی فهم آن به عهده مخاطب گذاشته شده است. عرف آنچه را که میان مردم معمول و متعارف باشد و ریشه در فطرت، سرشت و ارتکازات همگی انسان‌ها داشته باشد، عرفی می‌داند. (رجبی، ۱۳۷۲: ۱۳۱) بخشی از عقلانیت یا آگاهی که در ادراک جمعی جامعه فعلیت یافته، فهم عرفی نامیده می‌شود. فهم عرفی می‌تواند دربردارنده

^۱- ادر آثار کلامی غرب کاربرد اخیر بر دو گونه است: «عقل‌گرایی افراطی» یا حداکثری و «عقل‌گرایی انتقادی» یا حداقلی.

الف- عقل‌گرایی حداکثری: مطابق عقل‌گرایی حداکثری، اثبات ممکن است. بدین معنا که می‌توان در جهت اثبات یک اعتقاد، برهان قطعی اقامه کرد که عموم عقلا در جمیع زمان‌ها آن برهان را معتبر و قانع‌کننده ببینند. در عقلانیت حداکثری وجه کارکردی عقل (نقد و سنجش نقادانه) مقبول و منظور است؛ اما خود عقل هرگز موضوع نقد واقع نمی‌شود و لذا حدود عقل در کار عقل‌گرایی منظور نمی‌گردد. (نراقی، ۱۳۷۵: ۳۲)

ب- عقل‌گرایی انتقادی: عقل‌گرایی انتقادی حداقل ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی حداکثری است. در عقل‌گرایی انتقادی به جای آنکه بر اثبات قطعی اعتقادات دینی تأکید شود بر نقش عقل در نقد اعتقادات دینی تأکید ورزیده می‌شود. می‌توان گفت این دیدگاه تا حد زیادی از مشرب کانت در باب عقل نظری (دسته‌ای از احکام بدیهی که مقدم بر تجربه و پیشینی هستند) و نیز از تفکرات علم‌گرایانه پوپر تأثیر پذیرفته است. (مشکات، ۱۳۹۴، ۳۱۸) تعبیر عقلانیت انتقادی متضمن دو وجه است: وجه اول، ناظر به کارکرد عقل است؛ از این حیث کار عقل، نقد یا سنجش نقادانه است، لذا هیچ ساحت مقدس در مقابل عقل متصور نیست. وجه دوم، ناظر به خود عقل است؛ از این رو عقل خود موضوع نقد یا سنجش نقادانه واقع می‌شود و از ساحت عقل تقدس زدایی می‌شود. (نراقی، ۱۳۷۵: ۳۲) این نوع عقل‌گرایی می‌تواند در نقد گزاره‌های دینی استفاده شده در قوانین به کار رود.

^۲- حجیت شهودی به معنای مطابقت با واقع تجربه عرفانی برای خود عارف و صاحبان تجربه عرفانی و برای دیگران. (امینی، ۱۳۹۲: ۱۳)

^۳- یکی از معیارهای دیگر حجیت شهودی، مطابق تعالیم وحیانی بودن است. عرفان اسلامی مدعی کشفی را که مخالف تعالیم قطعی و صریح دینی باشد مانند قرآن کریم و سنت انبیاء و اولیا به‌ویژه چهارده معصوم (ع) ظهور یافته، غیر معتبر می‌داند و مطابقت با این تعالیم نشان اعتبار و صحت مدعاست. (فنائی اشکوری، ۱۳۹۰: ۱۵۱)

^۴- «...و امر بالعرف...» «...و به کار پسندیده فرمان بده...» (اعراف/۱۹۹)

معارفی باشد که از راه عقل مفهومی یا عقل قدسی به بشر تعلیم داده می‌شود یا مجموعه‌ای از آگاهی‌ها باشد که در پرتو گرایش‌های عملی به‌وسیله خیال و وهم آدمیان پدید می‌آید و از مسیر جامعه‌پذیری در فرهنگ جامعه استوار می‌گردد. فهم عرفی گاه «عقل عرفی» نیز نامیده می‌شود. (پارسانیا، ۱۳۸۱: ۱۰) و نمایانگر از استمرار است که مردم به حکم عقل با آن خو می‌کنند (صالح، ۱۳۹۵: ۲۰۸) فهم عرفی (عقل عرفی) در دنیای انسانی کاربرد فراوانی دارد، گرچه انسان‌ها از درستی فهم متعارف یقین کامل ندارند ولی فرض را بر درستی آن گذاشته‌اند. (خیری، ۱۳۸۹: ۱۶)

پس «عقل عرفی» به تحلیل عرف و بنای عقلا می‌پردازد، معیار و میزان در اعتبار و پذیرش دستاورد عقل، حصول یقین یا اطمینان عقلی است واقعیت این است که عقل عرفی در بسیاری از موارد به طمأنینه عقلایی می‌رسد، از این‌رو فقیهان و اصولیان به این تحلیل‌های عرفی اعتماد و اطمینان کامل دارند. در «عقل عرفی» یقین برهانی و فلسفی کم و طمأنینه و اطمینان عقلایی فراوان است. عقل زمانی که منبع معرفت‌شناسی دین را تأمین می‌کند به این مصادیق وسیع طمأنینه عرفی و عقلایی نظر دارد. بسیاری از مسائل اصولی و فقهی، روایت مربوط به آنها در حد یک سطر است اما مدتی طولانی، محقق اصولی و فقیه پژوهشگر به همین عقل عرفی، مراجعه و به عرف و فهم و بنای عقلا تمسک دارد و سرمایه اصلی وی عقل عرفی است و گرنه سرمایه روایی این مباحث بسیار اندک است؛ در این خصوص مهم آن است که در سنت فقهی و رویه علمی عالمان به این طمأنینه‌های عقلایی اعتنا کنند. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۷۱ و ۷۲)

در خصوص حجیت عقل عرفی سه دیدگاه را می‌توان مطرح کرد: ۱- حجیت ذاتی عقل عرفی. بر اساس این دیدگاه، حجیت و اعتبار عقل عرفی، ذاتی است؛ بدین معنا که مستند عقل عرفی را فطرت و برخاسته از بایسته‌های اجتماعی می‌دانند که ناسازگاری با آن به منزله ناسازگاری با نیازهای زندگی اجتماعی است. حال آنکه شارع برای پرهیز از فروپاشی نظام اجتماعی فروگذار کرده است. ۲- حجیت عقلی عقل عرفی: در این دیدگاه عقل عرفی را مرتبه‌ای از مرتبه‌های عقل و گونه‌های از گونه‌های عقل می‌دانند و به‌قاعده ملازمه استناد می‌کنند و اعتبار عرف را کاشف بودن از حکم عقل می‌بینند. ۳- امضائی بودن حجیت عقل عرفی: در این دیدگاه اعتبار و حجیت داشتن عقل عرفی را وابسته به موافقت و امضای شارع دانسته‌اند و بر آن هستند که آن دسته از عرف و بنای عقلا اعتبار دارد که از سوی شارع امضاء شده است. (جبار گلباغی ماسوله، ۱۳۷۹: ۲۲۱ و ۲۲۲) ولی به نظر می‌رسد حداقل در مواقع سکوت شرع، در قانون‌گذاری امضای شارع لازم نیست زیرا قانون‌گذاری دارای مبنای عقلانی است و صرف عدم مخالفت شارع کافی است. باید در نظر گرفت برخی عرف‌ها هستند که دارای حجیت ذاتی، بعضی دارای حجیت عقلی و برخی دارای حجیت امضائی هستند و منطقیاً حتی ممکن است در خصوص برخی عرف-

ها دو حجیت یا هر سه حجیت فوق مطرح شود.

پس حجیت «عقل عرفی» متکی به عقل استدلالی، وحی، تجربه مبتنی بر عقل است؛ اما زمانی که در معرض داوری قرار می‌گیرد از شیوه منطقی و عقلانی تبعیت می‌کند و گزاره‌های عقل عرفی زمانی معتبرند که با عقل استدلالی در تعارض قرار نگیرند. (کافی و اکبری، ۱۳۹۳: ۲۵) اگر گزاره‌های عرفی ارزش زمانی و مکانی خود را از دست دهند، من بعد دارای ارزش تاریخی می‌گردند. شناخت تأثیر عقل قدسی و عرفی در قانون‌گذاری موضوع بند دوم است.

۲-۳- عقل قدسی و عرفی در قانون‌گذاری

بن‌مایه «عقل قدسی»، شهود است. شهود و تجارب عرفانی بسیار به مرتبه وجودی دریافت‌کننده و مکاشف آن وابسته است، زیرا از یک‌سو، وضعیت شخصیتی، روحی و روانی مکاشف یک حالت مشخص و معین نیست به عبارت دیگر، گرچه ممکن است همه انسان‌ها دارای قوه شهودی باشند اما این قوه در انسان‌ها از یک انسان معمولی تا یک عارف از شدت و ضعف زیادی برخوردار است که امکان رسیدن به یک تفاهم نه‌تنها بین همه اعضای جامعه بلکه بین اکثریت جامعه نیز در خصوص ماهیت شهود امکان‌پذیر نخواهد بود. این درحالی است که گزاره‌های قانونی باید دارای وضعیت مشخص و معین باشند و اکثریت فهم مشترکی از آن داشته باشند و قدر مشترکی را برای اکثریت انسان‌ها در فهم فراهم آورد؛ از سوی دیگر، معیارهای عینی، ملموس و قابل‌سنجش در ارزیابی امور شهودی وجود ندارد و امور به‌شدت شخصی و موردی هستند؛ حال آنکه ارزیابی در امر قانون‌گذاری با معیارهای عینی، ملموس و قابل‌سنجش امری اجتناب‌ناپذیر است. به‌علاوه اینکه انتقال بی‌کم و کاست تجارب عرفانی به دیگران با زبان (گفتاری و نوشتاری) هم تقریباً امری غیرممکن است پس منطقاً امری که غیرقابل‌انتقال است، بهره‌گیری از آن ممکن نخواهد بود. آنچه از تجارب عرفانی گفته می‌شود نمایی کلی از امر شهودی است. پس با این توضیحات؛ نخست- ممکن نیست که بتوانیم اساس یک نظام قانون-گذاری را فقط بر پایه عقل قدسی قرار دهیم. دوم- بسیار بعید است که برخی از گزاره‌های عقل قدسی را به‌عنوان گزاره‌های تقنینی مطرح سازیم. هرچند برخی از تجربه‌های عرفانی که به‌شدت از امور دنیایی فارغ هستند صاحب گزاره‌هایی می‌گردند که در شناخت ماهیت انسان-

^۱- گرچه ممکن است در عصر حاضر، گزاره‌های شهودی در حوزه قانون‌گذاری، قابلیت کاربردی زیادی نداشته باشند ولی این گزاره‌ها ارزش ذاتی خود را از دست نمی‌دهند هرچند ارزش زمانی و مکانی آن‌ها کم شده است. پس نخست، ممکن است این گزاره‌ها در عصر دیگری کاربرد یابند. دوم، ممکن است در حوزه دیگری (در حوزه فردی و حتی در علوم مانند روان‌شناسی و انسان‌شناسی و...) به غیر قانون‌گذاری ارزشمند بوده و کاربرد داشته باشند؛ از این رو کم‌اعتباری آن‌ها در حوزه قانون‌گذاری به معنای بی‌اعتباری آن‌ها برای زمان‌های آینده و سایر حوزه‌ها نخواهد بود؛ زیرا آنها ارزش ذاتی دارند، برای معتقدان به این گزاره‌ها، این گزاره‌ها محترم‌اند و باید به باورمندان این گزاره‌ها احترام گذاشت، این لازمه آزادی فکر و بیان است.

به‌عنوان محور قانون - می‌توانند به ما کمک نمایند و به‌عنوان مبنای حقوق انسانی استفاده شوند و در ادامه با تولید گزاره عقلانی در خصوص قانون‌گذاری در حوزه حقوق بشر مفید خواهد بود؛ این هم به شرطی که از اصول منطقی و عقلانی تبعیت کنند.

اساس عقل عرفی، «ادراک اجتماع» است. از آنجاکه بسیاری از امور اجتماعی بر محور عرف می‌چرخد قانون‌گذار نمی‌تواند عرف را کنار زند زیرا بازداشتن و حجت ندانستن عقل عرفی در حوزه قانون‌گذاری از هم‌گسیختگی نظام اجتماعی را در پی خواهد داشت، عقل بالذات و در عمل بر انسجام اجتماعی تأکید دارد. البته هر نوع ادراک اجتماع محصول عقل نیست و «هر شیوه و گفتار و کردار رایج بین مردم را نمی‌توان عرف شمرد، زیرا عرف شیوه‌ای است که بر پایه نیازها و مصالح اجتماعی استوار است؛ بی‌گمان چنین شیوه رواج یافته میان آدمیان، نه از خاستگاه عقلانی بی‌بهره خواهد بود و نه سرشت‌های سالم را به ناسازگاری با خود فرا خواهد خواند تا به ناکارآمدی آن گواه دهد». (جبار گلباغی ماسوله، ۱۳۷۹: ۲۲۹) بی‌شک آگاهی به عرف جامعه برای قانون‌گذاری ضروری است، غفلت از عقل عرفی، بی‌توجهی به خردی است که نزدیک‌ترین معرفت به شناسایی نیاز اجتماعی است. عقل عرفی، معرفت به زمان و مکان را برای قانون‌گذار فراهم می‌کند. این معرفت، یکی از بنیادی‌ترین معارف در حوزه قانون‌گذاری است که از یک‌سو، نقش مهمی در به‌روزرسانی گزاره‌های قانونی دارد؛ از سوی دیگر اجرای قانون بر پایه معرفت عقل عرفی، سهل‌تر و کم‌هزینه‌تر خواهد بود، زیرا بستر اجرای قواعد عرفی قبل از تصویب این نوع قواعد فراهم است. به نظر می‌رسد با توجه به ماهیت عقل عرفی و شرایط جامعه ایران عقل عرفی زمانی می‌تواند مبنای قانون‌گذاری قرار گیرد که دارای ویژگی‌های ذیل باشد:

۱- خلاف نص قرآن و سنت نباشد (نه تفسیرهای قرآن و روایات) زیرا بی‌توجهی به نص قرآن و سنت در جامعه‌ای که اکثریت مسلمان هستند و این دو را به‌عنوان متن‌های مقدس قبول دارند و اعتقاد به این نصوص نیز به جهتی عرف جامعه ایرانی است، قابل‌پذیرش نیست، زیرا نخست؛ حساسیت اجتماعی را برمی‌انگیزد؛ دوم؛ بی‌توجهی بدان‌ها بی‌اعتنایی به عرف است.

۲- با عقل استدلالی در تعارض قرار نگیرد؛ زیرا اصولاً عرفی که با عقل استدلالی در تعارض باشد، نخست سخت شکل می‌گیرد چون کسب باور اکثریت برای آن دشوار است. دوم اینکه استمرار آن مشکل خواهد بود.

۳- با موازین و اصول حقوقی مدرن مانند اصل عدالت و انصاف و موازین حقوق بشری بنیادین در تعارض نباشد؛ زیرا هدف وضع قاعده و عرف کمک به عدالت است، پس باید با عدالت در تعارض نباشد. از آنجاکه موضوع قواعد و عرف، انسان است پس باید با حقوق بشر معارض

نگردد.

بنابراین، به نظر می‌رسد از آنجا که قانون‌گذاری امری اجتماعی است، وظیفه اصلی قانون‌گذاری تنظیم قواعد اجتماعی است و تفاهم عرفی در امر قانون‌گذاری بسیار تأثیرگذار است و این نقش در عقل عرفی متبلور است؛ پس عقل عرفی نسبت به عقل قدسی در قانون‌گذاری کاربرد بیشتری دارد.

۴. عقل فردی و عقل جمعی

در این مبحث به ماهیت عقل فردی و عقل جمعی و بررسی عقل فردی و عقل جمعی در قانون‌گذاری می‌پردازیم:

۴-۱- ماهیت عقل فردی و عقل جمعی

از آنجا که قانون‌گذاری موضوعی بین‌رشته‌ای است و به مدیریت هم مرتبط می‌باشد، وجه مدیریتی این تقسیم‌بندی غالب‌تر است عقل از جهت «مشارکت در شناخت» به «عقل فردی» و «عقل جمعی» تقسیم می‌شود که یکی از مهم‌ترین عوامل انفکاک قانون‌گذاری مدرن و ماقبل آن است:

عقل فردی: به‌طور کلی می‌توان از اصطلاح «عقل فردی» دو استنباط داشت:

۱- عقل فردی به معنای اینکه یک فرد با توجه به قدرت دانش، اندیشه، استدلال و استنباط خود اقدام به تولید یک نظر یا تئوری می‌نماید. چون مبنای این نظر بر اساس خرد یک فرد است از این جهت به آن عقل فردی می‌گویند. این معنای عقل فردی، امری مطلوب، عقلانی و غیر قابل انکار است.

۲- عقل فردی به معنای باوری است که تصمیم یک فرد یا یک مرجع انحصاری را عقلانی و برتر می‌داند و آن را به دیگران تحمیل می‌کند. این باور ممکن است بر اثر وجود یک ویژگی خاص فردی (مانند داشتن شایستگی علمی، اخلاقی، یا قدرت و زور و...) در آن فرد یا آن مرجع باشد. به عبارت دیگر عقل فردی به این معنا استوار است که یک فرد یا یک مرجع خاص (به‌طور انحصاری) می‌تواند تصمیمی را برای دیگران در اجتماع اتخاذ و احیاناً در صورت لزوم به اجرا گذارد. عقل فردی به این معنا هم‌افزایی اجتماعی را کاهش می‌دهد. تعصب پشتیبان عقل فردی است و شدت یافتن آن، منجر به تسلط مطلق فردیت و سبب خودبسندگی در فرد و از دست رفتن خلاقیت در دیگران می‌گردد که نتیجه نهایی آن استبداد است. آنچه مقابل «عقل جمعی» قرار

۱- البته این نوع از عقل فردی را نباید با فردگرایی اشتباه کرد. فردگرایی (Individualism) یعنی انسان در یک فضای عاقلانه براساس توانایی‌ها و خواسته‌هایش تصمیم بگیرد چه چیز برای او خوب و چه چیز بد است. (ملکان، ۱۳۸۹: ۹۰) فردگرایی به عنوان یکی از مبانی جامعه دموکراتیک که معیار آن «فرد انسانی» است و به فرد در اجتماع اهمیت فراوان می‌دهد. مورد پسند است.

می‌گیرد این مفهوم است.

عقل جمعی: «باوری که تصمیم جمعی را برتر و عقلانی‌تر از تصمیم فردی می‌داند.» (فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی-گروه واژه‌گزینی، ۱۳۹۱) عقل جمعی چنین تعریف می‌شود: یک گروه از انسان‌ها، بر پایه تضارب آرا و بر اساس یک نظم ساختاری و بر مبنای اجماع (که در موارد نادری حاصل می‌شود) یا نظر اکثریت گروه، تصمیمی را اتخاذ می‌کنند. پس اقتضای عقل جمعی این است که افراد در حال گفت‌گو با یکدیگر قرار می‌گیرند و می‌توانند دیدگاه‌های خود را مورد مباحثه قرار دهند (ثقفی، ۱۳۸۱: ۵۴۸) عقل جمعی به‌عنوان اصلی خدشه‌ناپذیر در جوامع پیشرفته، پذیرش همگانی یافته (فتاحی، ۱۳۸۹: ۱۳۱) و به جهت به-کارگیری مهارت‌های متنوع در آن، خلاقیت بالاتر و توانایی افزون‌تری دارد.

البته عقل جمعی با عقل اجتماعی متفاوت است. عقل اجتماعی، مدرکات عقلی است که بر اساس حسن و قبح اخلاق عمومی پایه‌ریزی شده و بر مبنای آن مردم، معروف یا غیر معروف و خوب و بد را می‌شناسند. (دقیق، ۱۳۹۰: ۹) مبنای عقل اجتماعی عرف و عادت حاکم در اجتماع است ولی مبنای عقل جمعی اجماع یا نظر اکثریت یک گروه از انسان‌ها است که در یک موضع خاص اقدام به تصمیم‌سازی می‌کنند. عقل جمعی فرآورده تعدد عقول فردی است، هم‌افزایی چند عقل موجب تکامل عقل و پیشرفت عقلانی انسان می‌گردد که حتی می‌تواند موجب تقویت عقل فردی نیز گردد.

در اسلام نزدیک‌ترین نهاد به عقل جمعی نهاد «شورا» است اینکه در اسلام بر شورا تأکید شده، تأکید روی عقول مشترک است؛ یعنی انباشته شدن عقول انسان‌ها در تصمیم‌گیری بهتر، به‌طوری‌که عقلانیت جای سلاطین را بگیرد. (عباسی تبار فیروز‌جاه، ۱۳۸۵: ۱۵۱) که برخی بر وجوب مشورت کردن برای حاکم اسلامی (به‌طور خاص غیر معصوم) نظر داده‌اند و حاکم را ملزم به تبعیت از نظر اکثریت می‌دانند زیرا لازمه وجوب مشورت، وجوب تبعیت از رأی مشاوران نیز هست. (حبیب‌نژاد، ۱۳۹۵: ۴۶) از نظر اسلام، پیشرفت بر مبنای تکامل عقل جمعی و در طول تاریخ اتفاق می‌افتد (مصلاهی‌پور و امینی، ۱۳۹۱: ۱۰۴) و از نقطه‌نظر تاریخ تکاملی بشر، یافته-های عقل جمعی برتر و مطمئن‌تر از عقل فردی است و همکاری گروهی راهی منطقی‌تر برای دستیابی به یک سیستم جامع و کامل است. (نعمتی، ۱۳۸۲: ۲۰۷) البته عقل جمعی در اسلام باید در چارچوب اصول و مقررات اسلامی تبلور یابد یا حداقل در تعارض با آنها قرار نگیرد و این نکته افتراق عقل خود بنیاد مدرن با عقل جمعی در اسلام است که باید به آن توجه گردد. نحوه

۱- برای دیدن نظرات گوناگون در خصوص عقل جمعی در اعمال ولایت رک: حبیب‌نژاد، ۱۳۹۵: ۵۵-۳۱.

کاربرد عقل فردی و عقل جمعی در قانون‌گذاری موضوع بند دوم است.

۴-۲- عقل فردی و عقل جمعی در قانون‌گذاری

اساس عقل فردی «انحصارگرایی در تصمیم‌گیری» است. بهره‌مندی از این نوع عقل در قانون‌گذاری جوامع اولیه و ماقبل مدرن کاربرد بیشتری داشته است، زیرا در این جوامع یک فرد (شخص پادشاه، یا فرد یا گروه مأذون از او) برای دیگران فکر می‌کرد، برایشان تصمیم می‌گرفت و قواعد روابطشان را تعیین می‌کرد؛ حتی خردمندان جامعه در امر اجتماعی، عقلشان باید در تراز عقل پادشاه باشد و گرنه زمینه بروز پیدا نمی‌کرد؛ بنابراین، دیگران محصور عقل این افراد بودند. پس در این دوران، پایه قانون‌گذاری «عقل فردی» بود و نقش کلیدی را در قانون‌گذاری ایفا می‌کرد. اعتقاد به عقل فردی در قانون‌گذاری، چه با حسن نیت و چه با سوء-نیت، راه را برای استبداد هموار می‌نماید و استبداد با عقل فردی سازگارتر است زیرا عقل فردی در حیطه یک فرد است و هر انسانی گرفتار سودایی است و از آن گریزی ندارد و این ویژگی در عقل جمعی کمتر است و اصولاً عقل جمعی از هوا و هوس وارسته‌تر از عقل فردی است.

بن‌مایه عقل جمعی «اجماع یا اکثریت‌گرایی و تفاهم در تصمیم‌گیری بر پایه تضارب آرا» است. بی‌شک یکی از شاخصه‌های قانون‌گذاری شایسته در عصر حاضر، ابتدای آن بر «عقل جمعی» است، زیرا از جهت عملی، اصولاً گزاره‌های قانونی که با مشارکت چند متفکر و متخصص امر (عقل جمعی) پایه‌گذاری شود، معتبرتر از گزاره‌هایی هستند که توسط یک عقل فردی ایجاد شود؛ و از جهت علمی، قانون‌گذاری یک موضوع بین‌رشته‌ای است و مشارکت رشته‌های گوناگون را طلب می‌کند. همکاری علمی در قانون‌گذاری، نیازمند تساهل است و منجر به شکل‌گیری «عقل جمعی» در قانون‌گذاری می‌گردد. قانون‌گذار باید کوشش نماید تا شرایط نیل به عقل جمعی را فراهم سازد و این نقش باید در قانون‌گذاری نهادینه شود.

پس از آنجا که نهاد مجلس، یک نهاد شورایی است و منطقاً نهاد شورایی با عقل جمعی هم‌آهنگ است؛ بنابراین قانون‌گذاری با عقل جمعی سازگارتر است و امروزه قانون‌گذاری باید تجلی عقل جمعی باشد.

۵. عقل بهنجار و عقل هنجاری

این مبحث به ماهیت عقل بهنجار و هنجاری و بررسی عقل بهنجار و هنجاری در قانون‌گذاری می‌پردازد:

۵-۱- ماهیت عقل بهنجار و عقل هنجاری

عقل از جهت «داشتن معیار شناخت» به «عقل بهنجار» (نوعی) و «هنجاری» تقسیم می‌-

شود. این تقسیم‌بندی مهم‌ترین وجه افتراق رفتار معقول نوعی با تعقل نظام‌مند است:

۱- عقل بهنجار (نوعی): عقلانیت نوعی، بر توانایی خاص انسان در تعقل، اندیشیدن و معقول رفتار کردن دلالت می‌کند این معنا همان است که در تعریف ارسطو از انسان به «حیوان عاقل» تبلور می‌یابد و در زبان فلاسفه مسلمان به «حیوان ناطق» تعبیر شده است. (اصغری، ۱۳۸۴: ۱۶۴) عقلانیت نوعی، معادل هوش است که صرفاً در حد تفکر کارایی دارد. (تمسکی، ۱۳۹۴: ۱۷) این نوع عقل در مسائل روزمره انسان کاربرد دارد و در واقع تدبیر زندگی روزمره است. این عقل عالی‌ترین فصل ممیز انسان‌ها از حیوانات است. جنون مقابل این نوع عقل است.

۲- عقل هنجاری: عقل هنجاری زمانی به کار می‌رود که عقل و ملاک‌های عقلانیت را به نحو دقیق به کار ببریم؛ «عقلانیت نوعی» شرط لازم برای عقلانیت هنجاری است اما شرط کافی نیست در عقلانیت هنجاری تنها زمانی یک گزاره را می‌پذیریم که آن گزاره راست باشد و باید گزاره راست را بپذیریم و از گزاره دروغ اجتناب کنیم. پس این نوع عقلانیت واژه‌ای برای ارزیابی معرفتی و مستلزم یک باید است. به چه اموری باید باور داشت؟ چه رفتاری را باید انجام داد؟ (اصغری، ۱۳۸۴: ۱۶۴) در دستیابی به این نوع عقلانیت نیاز به آموزش داریم.

۵-۲- عقل بهنجار و هنجاری در قانون‌گذاری

عقل نوعی، منسوب به نوع انسان‌هاست. این نوع عقلانیت همان قوه تشخیص خوب و بد در انسان‌هاست گرچه این نوع عقل برای قانون‌گذاری اجتناب‌ناپذیر است اما عملاً در قانون‌گذاری کارآمد نیست، زیرا فرض بر این است که قانون‌گذار عاقل‌ترین اعضای جامعه منتخب خود است پس باید صاحب عقلی باشد که فراتر از درک نوع جامعه باشد و آن عقل هنجاری است. عقل هنجاری، بر یک عقل منسجم و نظام‌مند استوار است و مستلزم دسته‌بندی اطلاعات و یک مقایسه است از آنجاکه برای قانون‌گذار ضرورت دارد که یکسری «باید»ها را بداند تا بر اساس آن عقل و ملاک‌های عقلانیت را به نحو دقیق بکار برد، عقل هنجاری باید وصف نهاد قانون‌گذاری و اعضای نهاد قانون‌گذاری قرار گیرد بدین معنی که قوه تقنین باید بر اساس یک انسجام و نظام‌مندی اقدام به تصمیم‌گیری نماید و اعضای آن نیز این وصف را به صورت انفرادی داشته باشند. از آنجاکه قانون‌گذار به بررسی روابط پیچیده انسانی می‌پردازد و اصولاً قانون‌گذاری امری چندبعدی است؛ پس عقل هنجاری با قانون‌گذاری سازگارتر و داشتن آن برای قانون‌گذار اجتناب‌ناپذیر است.

نتیجه‌گیری

در راستای پاسخگویی به سؤال اصلی مبنی بر اینکه «هریک از تقسیم‌های ارائه شده از عقل چه ارتباطی با قانون‌گذاری دارند؟» انواع تقسیم‌بندی‌های عقل که مرتبط با قانون‌گذاری است، ارائه گردید و به تبیین رابطه این تقسیمات با قانون‌گذاری پرداخته شد. نکات ذیل

قابل توجه است:

- ۱- تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی از نخستین و پربسامدترین تقسیمات عقل است بهترین تعریف ارائه شده از آن تعریفی است که ادراک مربوط به «هست‌ها و نیست‌ها» را به عهده عقل نظری و دریافت «باید و نبایدها» را به عهده عقل عملی قرار داده است. این تعریف، مرتبط‌ترین تعریف عقل نظری و عقل عملی با قانون‌گذاری است زیرا قانون‌گذاری «بایدها و نبایدها» را سامان می‌دهد. پس بر طبق این تعریف، قانون‌گذاری از مقولات عقل عملی است.
- ۲- تقسیم عقل به عقل قدسی و عرفی، یکی از مهم‌ترین ملاک‌های تفکیک نظام سکولار و دینی است. بن‌مایه «عقل قدسی»، شهود است. به نظر می‌رسد اگر گزاره‌های عقل قدسی بخواهد در حوزه قانون‌گذاری به کار گرفته شود باید با احکام قطعی عقل مطابقت کند یا حداقل معارض نباشد. اساس عقل عرفی، «ادراک اجتماع» است. عقل عرفی یکی از بنیادی‌ترین معارف در حوزه قانون‌گذاری یعنی معرفت به زمان و مکان را برای قانون‌گذار فراهم می‌سازد. عقل عرفی، نباید با احکام قطعی عقل و بنیان‌های اساسی عدالت و آزادی در تعارض باشد. به‌طور کلی، عقل عرفی، کاربرد بیشتری نسبت به عقل قدسی در قانون‌گذاری دارد.
- ۳- مهم‌ترین تقسیم‌بندی عقل و عامل تحول در دنیای مدرن، دنیای جدید، تقسیم عقل به عقل تجربی و عقل فلسفی است. عقل تجربی، مبتنی بر «مشاهده» است و در دو حوزه، یک: درک واقعیات جامعه هدف در قانون‌گذاری، دو: استفاده از تجارب قانون‌گذاری سایر کشورها، مفید خواهد بود. عقل فلسفی بر «براهین ناب عقلی» استوار است. عقل فلسفی مهم‌ترین نوع عقل در قانون‌گذاری است زیرا عامل تقویت مبانی قانون‌گذاری، شکل‌گیری نظام قانون‌گذاری منسجم و نظریه‌پردازی در خصوص قانون‌گذاری است. هرچند عقل تجربی و فلسفی هر دو در قانون‌گذاری موردنیاز است ولی اهمیت عقل فلسفی بر عقل تجربی فزون است.
- ۴- عقل از حیث «مشارکت در شناخت» به عقل فردی و عقل جمعی تقسیم می‌شود. این تقسیم‌بندی یکی از معیارهای انفکاک قانون‌گذاری مدرن با ماقبل آن است. عقل فردی باوری است که اساس آن بر «انحصارگرایی در تصمیم‌گیری» است این انحصار ممکن است در دست یک فرد یا گروه خاص باشد. قانون‌گذاری مبتنی بر این نوع عقل، متروک و هموارکننده راه استبداد است. در مقابل بن‌مایه عقل جمعی به «اجماع و اکثریت‌گرایی و تفاهم در تصمیم‌گیری بر پایه تضارب آرا» است. ابتدای قانون‌گذاری به عقل جمعی یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های قانون‌گذاری شایسته در عصر مدرن است. چون اصولاً نهاد قانون‌گذاری، نهاد شورایی است، پس قانون‌گذاری با عقل جمعی سازگارتر است. بخشی از نظام قانون‌گذاری اسلامی (علی‌الخصوص در مالا نص فیه) نیز می‌تواند متأثر از عقل جمعی باشد.

۵- تقسیم عقل به عقل بهنجار و هنجاری مهم‌ترین وجه افتراق «رفتار معقول نوعی» با «تعقل نظام‌مند» است. عقل بهنجار یا نوعی منسوب به نوع انسان‌هاست، هرچند داشتن این سطح از عقل برای قانون‌گذار امری اجتناب‌ناپذیر است اما عملاً در قانون‌گذاری کارآمد نیست؛ در مقابل عقل هنجاری زمانی به کار می‌رود که عقل و ملاک‌های عقلانیت را دقیق به کار برده شود. از آنجاکه قانون‌گذاری به تنظیم روابط غامض اجتماعی می‌پردازد و امری چندبعدی است، عقل هنجاری برای قانون‌گذار ضروری است و علی‌الاصول باید این عقل، وصف نهاد قانون‌گذاری و قانون‌گذاران گردد. اگر فقه را به‌عنوان بخشی از نظام قانون‌گذاری اسلامی بدانیم، مهم‌ترین وجه مشخصه فقها به‌عنوان قانون‌گذار، داشتن علم در علوم مختلف قانون‌گذاری اسلامی (اصول، کلام، فلسفه و...) است از این جهت به نظر می‌رسد نظام قانون‌گذاری اسلام، وجود عقل هنجاری به‌طور ضمنی را برای قانون‌گذار شرط بداند.

۶- پس از بیان تقسیم‌هایی که با قانون‌گذاری مرتبط‌اند، می‌توان «عقل در قانون‌گذاری» را چنین تعریف کرد: «قوه‌ای مختص انسان که دارای ادراک منطقی، منسجم و نظام‌مند است و با تفکر ذاتی و مستقل و یا با تأثر و تأثیر از علم و تجربه بشری و با کمک خرد جمعی قواعد زیست اجتماعی را سامان داده و از طریق یک ساختار دموکراتیک (دمکراسی مستقیم یا غیر مستقیم) آن را نهایی می‌سازد و در مجموع به‌مرورزمان با پایه‌ریزی اصول مشخصی در حوزه قوانین، نظام قانون‌گذاری ویژه‌ای را بنیان می‌گذارد.» بنابراین قانون‌گذاری از مقولات عقل عملی، فلسفی، تجربی، عرفی، جمعی و هنجاری است که در برخی نظام‌های قانون‌گذاری (مانند نظام قانون‌گذاری اسلامی) متأثر از عقل قدسی و زدوده شده از عقل فردی است.

در پایان به نظر می‌رسد، هریک از تقسیمات ارائه شده در عقل، بیان‌کننده شانی از شئون از عقل هستند که یکی از جنبه‌های قانون‌گذاری را پوشش می‌دهند؛ که ممکن است یک‌طرف تقسیم‌بندی کاربرد بیشتر و طرف دیگر کاربرد کمتری در قانون‌گذاری داشته باشد.

امید است فرضیه این مقاله مبنی بر اینکه «هریک از تقسیمات ارائه شده از عقل یکی از جنبه‌های قانون‌گذاری را پوشش می‌دهد.» به اثبات نزدیک شده باشد. البته این تحقیق به معنای انتهایی راه نیست و موضوعاتی همچون، سایر تقسیمات عقل در قانون‌گذاری، عقل در قانون‌گذاری سکولار، عقل در قانون‌گذاری دینی و... در راستای این موضوع قابل بررسی هستند.

منابع فارسی

کتب

- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۴)، *عقل در مثنوی*، گردآوری، تنظیم و تلخیص محمدرضا جوادی، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۴)، *ترمینولوژی حقوق*، تهران: گنج دانش
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: اسراء
- جوادی، ذبیح‌الله (۱۳۴۸)، *الفبای فلسفه جدید*، تهران: ابن‌سینا
- حسن دوست، محمد (۱۳۹۳)، *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی (ج ۲)*، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی
- حکمت، نصرالله (۱۳۷۶)، *تأملی در فلسفه تاریخ عقل*، چاپ اول، تهران: نشر الهام
- ریچارد هنری پاپکین، آروم استرول (۱۳۹۴)، *کلیات فلسفه*، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، تهران: دانشگاه تهران
- صالح، علی پاشا (۱۳۹۵)، *سرگذشت قانون*، تهران: دانشگاه تهران
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان (ج ۲)*، مترجم سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی
- غزالی طوسی، امام ابوحماد حجه الاسلام محمدبن محمدبن محمدبن احمد (۱۳۱۷)، *نصیحه الملوک*، مقدمه و تصحیح و حاشیه جلال‌الدین همایی، تهران: نشر مجلس.
- فرهنگستان زبان و ادب فارسی، گروه واژه‌گزینی (۱۳۹۱)، *فرهنگ واژه‌های مصوب فرهنگستان*، دفتر هشتم، تهران: انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی
- کدیور، محسن (۱۳۸۷)، *دفترعقل*، مجموعه مقالات فلسفی - کلامی، تهران: اطلاعات
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴)، *آموزش فلسفه (ج ۱)*، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ره)
- مشکات (بیات)، عبدالرسول با همکاری جمعی از نویسندگان (۱۳۹۳)، *فرهنگ واژه‌ها*، چاپ چهارم، تهران: نشر سمت
- معین، محمد (۱۳۸۷)، *فرهنگ معاصر معین*، تهران: انتشارات میلاد

مقالات

- احترامی، رحمان (۱۳۹۱)، *ماهیت عقل عملی از دیدگاه فلاسفه اسلامی*، پژوهش‌های اخلاقی،

شماره ۳

- اصغری، سیدمحمد (۱۳۸۴)، *فقه و عقلانیت*، اندیشه نوین دینی، شماره ۲

- امینی، حسن (۱۳۹۰)، انتقال‌پذیری تجربه‌های عرفانی، معارف عقلی، شماره ۲۰
- (۱۳۹۲)، موجه‌سازی تجربه عرفانی، آیین حکمت، شماره ۱۸
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۱)، از عقل قدسی تا عقل ابزاری، علوم سیاسی، شماره ۱۹
- تمسکی، محمدرضا (۱۳۹۴)، تحلیل محتوای عقل قرآنی و مقایسه آن با عقلانیت، پرتو وحی، شماره ۲
- ثقفی، مراد (۱۳۸۱)، خردجمعی متاع گم‌شده اصلاحات، بازتاب اندیشه، شماره ۳۱
- جهانگیر مسعودی، هوشنگ استادی (۱۳۸۹)، تاثیرات عقل فلسفی بر کلام شیعه، شیعه‌شناسی، شماره ۲۹
- حبیب نژاد، سیداحمد (۱۳۹۵)، جایگاه عقل جمعی در اعمال ولایت، فقه حکومتی، شماره ۱
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۶)، عقل از نظر معرفت‌شناسی، معرفت فلسفی، شماره ۴
- خیری، حسن (۱۳۸۹)، مقایسه پارادایم دینی (اسلامی) با پارادایم اثباتی، تفسیری و انتقادی، معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۲
- دقیق، معین (۱۳۹۰)، عقل جمعی و عقل اجتماعی، ترجمه سیدحسن عابدیان، کوثر معارف، شماره ۱۸
- رجبی، حسین (۱۳۷۲)، کاربرد عرف در استنباط، کیهان اندیشه، شماره ۴۸
- شجاری، مرتضی (۱۳۷۹)، اعیان ثابته از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۶۷
- عابدی شاهرودی، علی (۱۳۸۵)، نقدعقل به عقل، حوزه و دانشگاه، شماره ۴۷
- عباسی تبار فیروزجاه، حبیب‌اله (۱۳۸۵)، جایگاه عقل در اسلام، بازتاب اندیشه، شماره ۷۳
- عباس مصلاهی‌پور، حسین امینی (۱۳۹۲)، الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت براساس مبانی پیشرفت در قرآن کریم و روایات بر محور تکامل عقل جمعی، رهیافت انقلاب اسلامی، شماره ۲۲
- فتاحی، رحمت اله (۱۳۸۹)، خرد جمعی و همکاری علمی در تولید علم چرا؟ چگونه؟، علوم و فناوری اطلاعات، شماره ۱
- فنائی اشکوری، محمد (۱۳۹۰)، معرفت شهودی در عرفان اسلامی، پژوهشنامه عرفان، شماره ۵
- کمالی زاده، طاهره (۱۳۹۳)، معانی و کاربردهای عقل در رساله فی‌العقل فارابی، قبسات، شماره ۷۲
- مجید کافی، رضا اکبری (۱۳۹۳)، نقش عقل متعارف در پارادایم اسلامی و علوم اجتماعی، روش‌شناسی علوم انسانی، شماره ۷۹
- محمداسحاق عارفی، حسین غفاری و عزیز الله فیاض صابری (۱۳۹۶)، عقل نظری و عقل

- عملی، آموزه‌های فلسفه اسلامی دانشگاه علوم رضوی، شماره ۲۰
- نراقی، احمد (۱۳۷۵)، نقد عقل و تعهد دینی؛ بحثی درباره مناسبات عقل و دین، کیان، شماره ۳۴
- نعمتی، محمدعلی (۱۳۸۲)، مدیریت با زیرساخت‌های فرهنگی و ارزش‌های اسلامی، اندیشه انقلاب اسلامی، شماره ۷ و ۸
- محمد هدایتی، محمدعلی شمالی (۱۳۸۸)، جستاری در عقل نظری و عقل عملی، معرفت فلسفی، شماره ۳

پایان‌نامه

- خیری حبیب‌آبادی، فاطمه (۱۳۹۱)، عقل از دیدگاه شیخ مفید و علامه مجلسی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان

منابع عربی

- السبزواری، الملاحادی (۱۳۷۹)، شرح المنظومة (ج ۵)، تصحیح و تعلیق از آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران: ناب، قابل دریافت در:
<http://lib.eshia.ir/71751/5/167>
- الغزالی الطوسی، أبو حامد محمد بن محمد (۱۹۶۱م)، معیار العلم فی فن المنطق، المحقق: الدكتور سلیمان دنیا، مصر: دارالمعارف
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۹)، باحاشیه علامه طباطبایی، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، قابل دریافت در:
<http://lib.eshia.ir/71465/9/2>
- فارابی (۱۴۱۲)، التنبیه الی سبیل السعاده، المحقق الدكتور جعفر آل یاسین، الطبع الاولی بایران، تهران: حکمت