

تقنین و سیاست گذاری اخلاق بنیاد در چهار ساحت اجتماعی

علی ایمانی*
ولی محمد احمدوند*

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۱۱/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۲۹

چکیده

مقاله حاضر با مسئله "تقنین گزاره‌های اخلاقی در جغرافیای حق و تکلیف" و طرح این سؤال که "چگونه می‌توان ارزش‌های اخلاقی را در جهان حق محور مدرن مفصل بندی و مسلط نمود" آغاز می‌گردد. سعی پژوهش بر اینست که ضمن ارجاع به تئوری «وجدان اخلاقی» دورکهمیم و بیان تفاوت‌های اجتماعی فاحش بین دو عنصر تکلیف محوری و حق محوری، بحث تقنین و سیاست گذاری مبتنی بر گزاره‌های اخلاقی یا قانونی سازی اخلاق را در چهار ساحت جامعه انسانی، جامعه دینی، جامعه اسلامی و جامعه ملی پیگیری کند. روش تحقیق تبیین علی و روش گردآوری مطالب مطالعات کتابخانه‌ای است. نتایج پژوهش مدخلی بر سیاست گذاری اجتماعی اخلاق بنیاد است. به زعم مقاله حاضر اخلاقی سازی جامعه چه از گذر قانون و سیاست گذاری اجتماعی یا غیر آن مستلزم در نظر گرفتن جامعه به مثابه یک ساختار تاثیرگذار است. نوآوری پژوهش حاضر تلاش محققانه برای تبدیل فکت‌ها و گزاره‌های اخلاقی به قانون و سیاست اجتماعی است.

واژگان کلیدی: قانون گذاری، اخلاق، سیاست گذاری اجتماعی، وجدان اخلاقی.

۱۵۹

حقوق اسلامی / سال هفدهم / شماره ۶۶ / پاییز ۱۳۹۹

* استادیار دانشگاه فرماندهی و ستاد ارتش جمهوری اسلامی ایران (setvat@gmail.com)

** پژوهشگر و دکترای تخصصی جامعه‌شناسی سیاسی (vmav1495@gmail.com)

مقدمه

رابطه اخلاق و قانون از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و فلاسفه بوده است. عمده‌ترین نگاهی که در اعصار سنتی مطرح می‌شد این بود که پایه اصیل و اساسی قانونگذاری و سیاست‌های اجتماعی چیست. این پرسش پیش از هرجا، مسئله دولت شهرهای یونان باستان خاصه آتن محسوب می‌شد زیرا در این جوامع قوانین نه فرمان پادشاه بلکه از گذری مردم سالارانه به تصویب می‌رسید (عالم، ۱۳۹۰، صص ۵۰-۲۵). علت این بود که شکل دولت‌هایی که در یونان باستان البته همزمان با عصر فلسفه‌ورزی فلاسفه مؤسسی چون ارسطو و افلاطون مستقر بود شکلی دموکراتیک داشت یعنی چهارچوب و شکل حکومت، روند و پویای معطوف به قانونگذاری تابعی از اراده و انتخاب مردم محسوب می‌شد و مبتنی بر شالوده‌ای استبدادی نبود. در واقع اصل این پرسش که پایه اصیل و مشروع قانون چیست، خود مبین آزادی انتخاب و تعیین‌بخشی عقلاست. این پرسش از ناحیه جوامعی ساده و غیر پیچیده مطرح شده؛ یعنی در جوامعی که اخلاق فی‌نفسه کماکان خود حقوق است و شدت و اعتبار ارزش‌های اخلاقی بدون تضمین‌های الزام‌آور عمل می‌کند، ولی عصر حاضر عصر پیچیدگی‌هاست، چیزی که از آن باعنوان تقسیم‌فزاینده کار اجتماعی و تخصصی شدن امور یاد می‌شود؛ یعنی رابطه اخلاق و قانون در عصر حاضر مستقل از شرایط نوپیدا و نوظهور نیست. در شرایط جدید شهروند ایرانی تجربه زیست در جامعه انسانی، جامعه دینی، جامعه اسلامی و جامعه ملی را دارد. این مقاله پژوهشی با تکیه بر چهارچوب نظری دورکهمیم و مفهوم وجدان اخلاقی بنا دارد که چگونگی تبدیل گزاره‌های اخلاقی به قانون و سیاست اجتماعی را در این چهار جامعه تجربه شده تبیین نماید؛ بنابراین سعی می‌شود مقاله حاضر با عنایت به به چهارچوب نظری و مفروضات اساسی اندیشه جامعه‌شناختی امیل دورکهمیم تنظیم شود.

۱. مبانی نظری پژوهش

در نگاه جامعه‌شناختی دورکهمیم رابطه قانون و اخلاق ابعاد و ملاحظات جدیدتری را پوشش می‌دهد. وی از این گذار تئوری‌هایی را در اختیار می‌گذارد که می‌تواند در بحث کاربرد اخلاق در چهار ساحت قانونگذاری در جامعه دینی، جامعه انسانی، جامعه اسلامی و جامعه ملی مؤثر واقع

شود. دورکھیم که به بررسی اقتدار اخلاقی در وضعیت گذار و نوشوندگی جوامع می‌پردازد بر این اعتقاد است که به موازات پیچیده‌تر شدن اجتماعات، تقسیم فزاینده کار اجتماعی، تخصصی شدن امور و ظهور مقتضیات نو پدید و ناشناخته، جوامع در صورت‌بندی‌های جدید بازتولید می‌شوند (کاردان، ۱۳۸۳، ص ۳). این وضعیتی است که وی آن را گذار از جامعه مکانیکی (جوامع ساده مبتنی بر روابط احساسی و عاطفی) به ارگانیکی (جوامع پیچیده مبتنی بر تقسیم کار اجتماعی) توصیف می‌کند. عصاره کلام وی این است که صنعتی شدن نوع جدیدی از تقسیم کار به وجود آورده که باعث درهم شکسته شدن یک سلسله ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی شده است و این مسئله می‌تواند منجر به حالت ناهنجاری فرهنگی و از هم پاشیدگی وحدت اجتماعی گردد. این امر نیز به نوبه خود وجود دولت قدرتمند با اختیاراتی گسترده می‌طلبد در غیر این صورت جامعه سیر قهقراپی خواهد پیمود (همان، ص ۵). دورکھیم بر این باور بود، در صورت‌بندی‌های اجتماعی سنتی دال‌های اخلاقی یا همان چیزی که وی از آن با عنوان فشار هنجاری (Normative Pressure) یاد می‌کند چنان قابلیت اعتبار و نفوذ دارد که اجازه عمل خلاف هنجار را از انسان‌ها سلب می‌کند. در این وضعیت می‌توان به قول هنری ماین از نوعی "قوانین داخلی" سخن گفت، وضعیتی که همه اطاعت می‌کنند اما کسی هم فرمان نمی‌دهد (John Murray, 1861, pp. 45 - 64). با تخصصی شدن امور و با گذار اجتماعات و ورود آنها به چرخه صنعتی شدن، مدرنیزاسیون و تولد انسان مدرن، اخلاق یا همان فشار هنجاری اقتدار خود را به دولت تفویض می‌کند یعنی دولت اساساً جای اخلاق را می‌گیرد... به عبارتی در صورت‌بندی‌های سنتی اخلاق همان دولت، حقوق و قانون است. دورکھیم منشأ اخلاق یا به قول خودش منشأ "فشار هنجاری" را خود جامعه می‌دانست، اما اینکه خود جامعه منشأ اخلاق است به چه معناست؟ وی درباره پیدایش مفهوم فشار هنجاری می‌گوید: "چنین به نظر می‌رسد افراد تنها عناصر سازنده جامعه‌اند؛ بنابراین نموده‌های جامعه‌شناختی در واقع همان نموده‌های روان‌شناختی افراد است، اما این سخن صحیح نیست زیرا در سلول‌های زنده نیز چیزی جز ملکول‌هایی از این ماده خام نمی‌توان یافت؛ پس ملکول‌های غیرزنده هنگامی که با هم ترکیب می‌شوند، نموده‌های تازه قابل مشاهده است که قبلاً در هیچ‌یک از مواد خام اولیه قابل مشاهده نبود. به اعتقاد دورکھیم علت این است که کل، همان حاصل جمع اجزاء خود نیست بلکه کل چیزی دیگری است که خواص آن با خواص اجزاء متشکل متفاوت است؛ یعنی جامعه حاصل جمع ساده‌ای از افراد نیست بلکه دستگاهی است تشکیل یافته از

ترکیب آنها با هم که معرف واقعیتی ویژه و دارای خواص مخصوص است. به اعتقاد اوران‌های فردی با جمع شدن در هم متداخل می‌شوند و با هم می‌آمیزند و از این تداخل وجودی تازه پدید می‌آورند که وجدان جمعی نام دارد و خواص و عوارض این وجدان جمعی یعنی همان چیزی که منشأ اخلاق و فشار هنجاری است که با احساس و اندیشه و عمل اعضاء تشکیل دهنده آن متفاوت است (ری‌ترز، 1387، 159). در نگاه دورکهمیم جوامعی که در جغرافیا و اعصار سنتی مستقر بودند پیش از هر زمانی با ارزش‌های دینی آمیخته شده بودند. وی در کتاب خودکشی وقتی از خودکشی آنومیک^۱ سخن می‌گوید، معتقد است چیزی که می‌تواند مانع رفتارهای ناامیدآلودی چون خودکشی شود پناه آوردن مردم به مناسک دینی (Ritual) است زیرا وقتی روح جمعی آفریده شود و عمل کند انسان دچار بحران معنا و هویت نمی‌شود (سالارزاده، 1377، 48). باتوجه به اندیشه دورکهمیم در جوامع دینی ارزش‌های اخلاقی بیشتر ملهم از دین و ارزش‌های الهی است. در عصر مدرن که جوامع مجبور به تقسیم کار فزاینده اجتماعی شده است، وضعیتی که اخلاق نفوذ و صلابت سابق را ندارد، اما باز هم دین است که می‌تواند در قالب قانون همان ارزش‌های اخلاقی را احیا کند. در یک جامعه دینی وجدان عمومی یا وجدان اخلاقی پیش از هر چیز متأثر از دین است. این وجدان عمومی ایجاد شده، جهت آرمانی رفتار اخلاقی در چهار ساحت مختلف را تعیین می‌کند.

۲. تبیین مفهومی اخلاق

اخلاق را در لغت جمع خلق بر وزن قفل تعریف کرده‌اند. به معنای قوا، سجایا و صفات درونی (راغب، 1332، ص 410). البته اخلاق واجد وجهی خارجی نیز هست لذا می‌توان از دوگونه اخلاق سخن گفت. اخلاق صفاتی (صفات درونی انسان) و اخلاق رفتاری (رفتار انسان) است. اخلاق به خودی خود به معنای خوبی یا بدی امور نیست بلکه به معنای قضاوت در باب خوبی یا بدی امور یا همان حسن و قبح امور است. از همین جا می‌توان علم اخلاق را چنین تعریف کرد: "اخلاق علمی است که از ملکات و صفات خوب و بد و ریشه‌ها و آثار آن سخن می‌گوید" و به تعبیر دیگر، "سرچشمه‌های اکتساب این صفات نیک و راه مبارزه با صفات بد و آثار هر یک را در فرد

۱. خودکشی‌هایی که خاص عصر مدرن و حاصل نفرد و گسیختگی اجتماعی است.

و جامعه مورد بررسی قرار می‌دهد." ریشه‌داری این علم، لحاظ آن ذیل پرسش‌های اساسی فلسفه، امتزاج آن با ادیان، خاصه فقه اسلامی و طرح آن به‌عنوان واژه‌ای کانونی در اندیشه‌های عرفانی باعث شده است که معرفت و سلوک اخلاقی ابعاد گسترده‌ای به خود بگیرد. مفاد گزاره‌های اخلاقی را در مقایسه با قانون می‌توان به دو صورت سلبی و اثباتی مورد مطالعه قرار داد. به لحاظ اثباتی مطالب فراوانی وجود دارد که در فرااخلاق یا فلسفه اخلاق مورد گفت‌وگو واقع می‌شود. مثلاً مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی دارای چه ماهیتی هستند، این گزاره‌ها از چه ناشی شده‌اند، اعتباری بوده یا دارای ماهیت‌شناختی هستند... و اما در مقایسه اخلاق و حقوق یک حیث سلبی هم وجود دارد که اختلافی در آن نیست و آن اینکه منشأ گزاره‌های اخلاقی در عوالم سنتی چنانچه دورکهمین بدان معتقد بود اراده دولت و حکومت نیست. این گزاره‌ها بدون اراده دولت وجود دارند (Anthony Clark Arend. , 1999, p.17). افزون بر این دولت نسبت به الزام‌بخشی به آنها و التزام‌آفرینی در آنها نقشی ندارد. به‌عبارت دیگر اشخاص در زندگی فردی و اجتماعی نسبت به گزاره‌های اخلاقی خود را ملتزم و متعهد به رعایت می‌دانند و در فرض تخلف به لحاظ درونی احساس شرم می‌کنند. اگر چه ممکن است هیچگاه قواعد اخلاقی را اجرا نکنند و به دیگر سخن مفاد این قواعد را نقض کنند اما اطاعت‌کنندگان نیز به خاطر ترس و قدرت دولت، تن به اجرا نمی‌دهند. آنان حتی با فقدان اجبار و الزام بیرونی با طیب خاطر مفاد گزاره‌ها را عمل می‌کنند (حکمت نی‌ا، ۱۳۹۴، صص ۹۳-۶۸)، اما در دنیای جدید به سبب تضعیف پایه‌های اخلاقی اجتماع با غلبه مدرنیسم و چیش ویژه اجتماعی‌ای که به بار آمده است، اخلاقی‌کردن جامعه بخشی از شئون و وظایف دولتی محسوب می‌شود یعنی در وضعیت جدید دولت جای اخلاق می‌نشیند.

ارسطو اخلاق را در کنار تدبیر منزل و سیاست مدن ذیل حکمت عملی قرار داد. حکمت عملی برخلاف حکمت نظری که از هست‌ها سخن می‌گوید، از بایدها می‌گوید لذا واجد جنبه‌های هنجاری و آرمانی است. ارسطو اخلاق را مساوی فضیلت و هم‌شان عدالت ذکر می‌کند، از نگاه وی اخلاق همان است که مبتنی بر تعادل و تناسب نفس باشد یعنی انسان متعادل یا همان انسان عادل انسانی اخلاقی نیز محسوب می‌شود. این تئوری ارسطو بعدها توسط فلاسفه اسلامی اخذ شد و با اندک تغییری به مثابه نسخه‌ای برای درمان رذایل اخلاقی و ترفیع فضایل اخلاقی به رسمیت شناخته شد (سلجوقی، ۱۳۸۵، صص ۱۶۵-۱۶۱). در تئوری ارسطویی اخلاق جهت‌ی دنیایی داشت و غایت زیست اخلاقی، سعادت در همین دنیا محسوب می‌شد. از این حیث اقبال

فلاسفه اسلامی اخلاق به این نظریه ارسطویی کمی تعجب برانگیز است.

نزد عرفا اخلاق قرین و همداستان با عرفان و عاشقیست. گذشت، تواضع، حسن ظن و دستگیری از کانونی‌ترین ارزش‌های عرفان محسوب می‌شوند. عصاره تلقی عرفان از اخلاق را شاید بتوان: در نظر گرفتن غیر در اندیشه و رفتار و تقدم او نسبت به خود و گذشت از حقوق خود دانست. در جغرافیای عرفان، عشق پیر و راهبر انسان است، هرچه عاشق‌تر، اخلاقی‌تر. شاید بتوان وجه تمایز اندیشه‌هایی چون عرفان با فقه و امثال آن را در این دانست. ایشان بر خلاف فقها که تصلب و عمل به ظاهر شریعت را نظام نامه دینی خود معرفی می‌کنند و عبادت را اولی‌ترین مسیر برای حصول به قرب خداوند می‌دانند باطن دین را در توجه به خلق و هرگونه خدمتی به عیال‌الله ذکر می‌کنند. به قول سعدی عبادت بجز خدمت خلق نیست (سعدی، باب اول). در نگاه عرفا این عشق و مهرورزی به ابناء بشر است که مطلع و محتوای اخلاق را تشکیل می‌دهد. از همین مسیر است که انسان کمتر از ذره نیست و باید مهر بورزد تا چرخ‌زنان به منزلگه خورشید رستگاری برسد (حافظ، غزل شماره ۳۷۸). مهرورزی در نگاه عرفا همان فصل تمیز انسان از حیوان است (جلال‌الدین رومی، مثنوی دفتر اول ۱۱۸). از چشم‌انداز عموم متدینین اخلاق پیش از هرچیز مبتنی بر «شرم» است، شرم حضور در پیشگاه الهی، در نگاهی فقهی این ترس و شرم از خداست که اخلاق و سلوک اجتماعی انسان را تنظیم می‌کند. آثار و توصیه‌های فقها را بیشتر بایست خشیت‌نامه خواند تا عشق‌نامه. در کیمیای سعادت ابو حامد محمد غزالی این ترس و شرم در حضور خداوند را به خوبی می‌توان استنباط نمود. ارسطو ذیل چشم اندازی فلسفی عدالت را همان قائده طلایی "فضیلت حد وسط" که از تعادل و تنظیم قوای نفس حاصل می‌شود تعریف کرد (سلجوقی، ۱۳۸۵، ۹۸)؛ در حالی که عدالت فقهی عبارت است از اجتناب از معاصی کبیره و عدم اصرار بر معاصی صغیره. اینجاست که عدم سقوط در ورطه گناه بنیان‌فرازیابی اخلاقی انسان می‌شود (شیخ انصاری، ۱۴۱۴ق، صص ۸-۶). آنچه نوشته شد ماهیت اخلاق در رهیافت‌های مختلف اسلامی بود و اما اخلاق یک پایه اساسی دیگر دارد و آن ماهیت و جایگاه اخلاق در نگاه عقلاست. این رهیافت مبتنی بر دو برداشت از عقل است ۱ - عقلی که حسن و قبح ذاتی اشیا و امور و اعمال را بدون نیاز به تشخیص آنها از ناحیه شرع (چنانچه معتزله و عمده حکمای اسلامی بدان معتقدند) می‌شناسد (مطهری، ۱۳۶۲، صص ۲۱-۱۹). مدعای معتزله و شیعیان بر خلاف اشاعره این است که عقل مستقل از شرع واجد این قدرت و صلاحیت است که حسن و قبح امور را

تشخیص دهد. در مقابل اشاعره و اهل حدیث معتقد بودند حسن و قبح افعال ذاتی نیست بلکه شرعی است و انسان برای تشخیص آن نیازمند راهنمایی شرع است و باید حسن و قبح افعال را به طور تعبدی بپذیرد (همان، ص ۶۷). ذیل این نگاه مقوله نسبیت به میان نمی‌آید، چه معتزله و چه اشاعره قائل به ذاتیات در اخلاق و احکام بودند ولی در نگاه گفتمانی چنانچه توضیح داده خواهد شد اخلاق تابعی از گفتمان است. چه گفتمان دینی چه غیردینی. ۲ - عقلی که حاصل و نماینده گفتمان است، این همان چیزی است که مدح و ذم عقلا نامیده می‌شود. البته با نگاهی گفتمانی. ذیل این نگاه روشن می‌شود که در جوامع چه چیزی پسندیده است؛ یعنی چه چیزی یک فضیلت اخلاقی است و چه چیزی ناپسند، و رذیله اخلاقی محسوب می‌شود. در این خصوص دو مسئله پیش می‌آید اولاً؛ منظور از عقلا کیست، ثانیاً امر پسندیده یا ناپسند چه نسبتی با اخلاق دارد.

عقلانی‌انگاری ارزش‌های اخلاقی ربط وثیقی با جامعه‌شناسی دورکهمیم پیدا می‌کند. از نگاه ایشان اخلاق تابعی از گفتمان‌های اجتماعی است؛ یعنی این ماهیت گفتمان است که معین‌کننده ارزش‌های اخلاقی است. گفتمان‌ها نیز ذیل همین "نظریه گفتمان" (Discourse Analysis) فاقد بنیان‌های محکم و ارکان وثیق معرفت و ارزش تلقی می‌شوند. خود گفتمان‌ها از گذر استراتژی‌های قدرت شکل می‌گیرند و ماهیت سیالی دارند. به عبارتی می‌توان از مبانی نسبی گفتمان سخن گفت؛ یعنی نمی‌توان از ارزش‌های اخلاقی یونیورسال در عوالم و اعصار مختلف سخن گفت (تاجی‌ک، ۱۳۷۹، ص ۷۹). از این نگاه این‌گونه تلقی می‌شود چیزی که دیروز یک ارزش محسوب می‌شده است امروز می‌تواند یک ضدارزش باشد. به‌عنوان مثال زمانی در یک گفتمان جمع بین دو خواهر امری ضداخلاق محسوب نمی‌شد این در حالی است که این عمل در گفتمان‌های بعدی امری ضداخلاقی محسوب می‌شد. اکنون اگر به سؤال اصلی رجوع شود، عقلا همان خود مردمند یعنی خود تک تک اعضای یک گفتمان‌اند که ترکیب آنها در اجتماع ماهیتی غیر از ماهیت تک تک اعضا آفریده است (کاردان، ۲۹، ۱۳۸۳). با این حال عقلا را می‌توان نماینده و در کل می‌توان ایشان را "شخصیت‌های تبلور یافته" (Crystalized Charecter) این گفتمان‌ها خواند. واژه اخیر بدین معناست که ویژگی‌ها و مختصات یک گفتمان را می‌توان در شخصیت و آثار پاره‌ای افراد مطرح اجتماعی که تبلور ویژگی‌ها و ماهیت آن جامعه محسوب می‌شوند پیدا نمود. این شخصیت‌ها می‌توانند نویسندگان، علما، شعرا و حتی صاحبان قدرت باشند. مسئله دوم این است که امر ممدوح یا امر مذموم چه نسبتی با اخلاق در گفتمان‌های دینی دارد؛ در جوامعی که دین

تاروپود آن را تشکیل می‌دهد نمی‌توان از اخلاق منهای الهامات آسمانی (چه در قالب عقل و چه در قالب شرع) سخن گفت. نکته جالب اینکه قرآن در موضوعی چند از واژه معروف یا امر به معروف سخن می‌گوید (لقمان: ۱۷ / حج: ۴۱ / آل عمران: ۱۱۰ / اعراف: ۱۵۷). به نظر می‌رسد امر به معروف را می‌توان با وجدان اجتماعی یا اخلاقی دورکهمیم یکی انگاشت. همان وجدان اخلاقی اجتماع که خود معیار اخلاقی یا نااخلاقی بودن امور است.

در عقلی که نماینده گفتمان است، عقل در واقع همان مردم یا «کریستالایزد کرکتر» اجتماعات انسانی‌اند. ذیل این نگاه پسند یا ناپسند امور به عبارتی همان عرف است که میزان ارزش‌های اخلاقی است و مسلماً در جامعه‌ای مذهبی ارزش‌های دینی با عرف و عقل در هم تنیده شده‌اند. اکنون این سؤال مطرح می‌شود آیا این قرائت‌ها قابلیت جمع با هم دارند؟ به عبارتی آیا می‌توان قاعده‌ای یا مخرج مشترکی از میان این رهیافت‌های متفاوت استخراج کرد که بتوان با آن معیاری بدست داد که رفتار انسان‌ها را از حیث اخلاق بسنجد و در عین حال برای همه ابناء بشر در هر دین، مذهب و فرهنگی و در هر زمان صدق کند؟ پاسخ این است که به لحاظ ثبوتی نمی‌توان قائل به وجود مخرجی مشترک برای برداشت‌های متفاوت و متکثر از منشأ و ماهیت اخلاق شد. تفاوت اساسی وجود دارد میان نگاهی که خشیت را مبنای اخلاق می‌داند با کسی که عشق را به‌عنوان مبنای آن ذکر می‌کند. پاره‌ای تناسب در قوای نفس را پایه آن معرفی کرده‌اند و پاره‌ای عدم ارتکاب به معاصی کبیره و صغیره. با این حال به لحاظ اثباتی می‌توان قائل به چنین مبنا و مخرج مشترکی شد. در این باب عمده علمای اخلاقی قاعده‌ای را با عنوان "قاعده طلایی" اخلاق ذکر می‌کنند.

این قاعده دو مطلب را بیان می‌کند: یکم - شخص باید به‌گونه‌ای با دیگران رفتار کند که دوست دارد دیگران در شرایط مشابه با او آن‌گونه رفتار کنند (شکل مثبت قاعده)؛ دوم - شخص نباید به‌گونه‌ای با دیگران رفتار کند که دوست ندارد آن‌گونه با او رفتار شود (شکلی منعی قاعده) (antony flow, 1979, p.134). این قاعده از گذشته‌های دور در فرهنگ‌های مختلف جهان به شکل‌های مختلف بیان شده، و در تمامی ادیان نیز مورد تأیید است؛ این نشان می‌دهد قاعده طلایی به طور فطری و ذاتی در طبیعت انسان و نظام درونی تصمیم‌گیرنده اخلاقی بشر وجود دارد. گفته می‌شود در قرآن پنج آیه^۱ مؤید این قاعده طلایی هستند که يك آیه رعایت شکل مثبت قاعده طلایی

۱. وای بر کم فروشان، آنان که وقتی برای خود پیمان می‌کنند، حق خود را به‌طور کامل می‌گیرند، اما هنگامی که می‌خواهند برای دیگران پیمان یا وزن کنند، کم می‌گذارند. آیا آنها گمان نمی‌کنند که برانگیخته می‌شوند، در

را توصیه می‌کند، و آیات بعدی کسانی را که شکل منفی قاعده طلایی را رعایت نمی‌کنند تقبیح و مذمت می‌نماید. به غیر از مصرحات قرآن محتوای این قاعده به کرات در سخنان نبی مکرم اسلام و دیگر ائمه (أمالی طوسی، ص ۵۰۷)، (مستدرک الوسائل، ج ۷، ص ۲۲۲) و (نهج البلاغه، نامه ۳۱) ذکر شده است. علاوه بر این محتوای این قاعده را می‌توان به کرات در تلمود (تلمود: ص ۲۳۴) و اناجیل (انجیل متی، ۱۲:۷) و (انجیل لوقا، ۶:۳۱) مشاهده کرد. قائده حاضر کم و بیش معیاری برای فضایل و رذایل اخلاقی به دست می‌دهد. می‌توان از این نقطه مشترک سیاست و قوانینی تمهید و جعل نمود که در تناقض و تضاد با ارزش‌ها و منافع دیگر ابناء بشر از هر دین، مذهب، ملت و فرهنگی قرار نگیرد؛ یعنی جعل و وضع قوانینی مبتنی بر این رکن وثیق اخلاقی که ازسویی با ملاحظات دنیای جدید یعنی آن چیزی که ازسویی باعنوان ارزش‌های مدرن یا حقوق بشر شناخته می‌شود حداکثر همپوشانی و دیالوگ داشته باشد و ازسوی دیگر در راستای تحقق این هدف (اخلاقی‌سازی قانون) از نصوص و مصرحات دینی عبور نکند.

۳. اخلاقی‌سازی قانون

تقنین گزاره‌های اخلاقی و سیاست‌گذاری اجتماعی بر مبنای آن از جمله موضوعات پر مناقشه محسوب می‌شود، کاتوزیان تقنین اخلاق یعنی به‌زعم وی قانونی کردن ارزش‌های اخلاقی را امری مهمل می‌داند. به تعبیر وی تصور کنید ارزش‌هایی اخلاقی چون سرکشی همسایه، عیادت از سالمندان... که ارزش‌هایی اخلاقی محسوب می‌شوند را با قانون و آیین نامه الزامی کنیم؛ یعنی همه موظف هستند در زمانی خاص طبق قانون به همسایه خود سر بزنند و اگر این کار را نکنند مجرم تلقی شوند و مستوجب مجازات (کاتوزیان، ج ۱، صص ۴۵-۱۴). استدلال کاتوزیان بی‌راه هم نیست چون قانونی شدن این سنخ ارزش‌های اخلاقی اولاً به معنای خارج کردن این رفتار از چهارچوب‌های اخلاقی است، دوم خود این عمل به نحوی ترویج بی‌اخلاقی است زیرا بسیاری به هر علت این کار را نمی‌پسندند و تحمیل این کار موجبات رشد رذایل اخلاقی چون ریاکاری و دروغ را در وجودشان فراهم می‌کند. با این حال این پژوهش پیگیر این پروژه است و دو دلیل را در تائید پروسه تقنین و سیاست‌گذاری اخلاق بنیاد یادآور می‌گردد: اول اینکه درست است عمل

اخلاقی قرین آزادی و اختیار است ولی این امر دلیل قانع کننده‌ای برای قانونی نکردن يك ارزش اخلاقی نیست، ضمن اینکه ما می‌پذیریم قانونی کردن پاره‌ای ارزش‌های اخلاقی چون سرکشی به همسایه وجه مطلوبی ندارد اما پاره‌ای ارزش‌های اخلاقی دیگر نیز وجود دارد که با قانونی کردن آنها عمل غیراخلاقی رخ نداده است. به عبارتی اول بایست نگرینست که چه مواردی از ارزش‌های اخلاقی قابلیت قانون‌شدن را دارند. این به خود محتوای آن ارزش اخلاقی باز می‌گردد یعنی اگر آن گزاره اخلاقی قابلیت داشته باشد که به قانون تبدیل شود ولی اقتضانات سیاسی یا اجتماعی اجازه قانونی شدن آن را نداده است پس عملی نگردد و اگر قانونگذار هر جا خود را در قید و بندها و محدودیت‌ها ندید، این کار را انجام دهد. به عنوان مثال در عصر پیامبر، اسلام آزادی بردگان را از معالم اخلاق معرفی نمود. به تصریح قرآن (فک رقبه) مجوز عبور از گردنه‌های سخت و صعب است (بلد: ۱۳-۱۲). در حدیثی از پیامبر آمده است ایشان نه تنها مکرر به آزادی بردگان توصیه می‌کرد بلکه به مشارکت در پرداخت قیمت آنها نیز اصرار داشت (مکارم شی‌رازی، ۱۳۷۴ ج ۲۷، ص ۲۹). سیره امامان شیعه خاصه حضرت سجاد نیز به خوبی مؤید این مطلب است. با این حال اسلام برده‌داری را در حقوق ملغی اعلان نکرد، به نظر می‌رسد عمده دلیل پیامبر از عدم لغو برده‌داری از وجه حقوقی ریشه در پاره‌ای ملاحظات موجه اقتصادی و اجتماعی داشت. اکنون تصور کنید در عصر حاضر که عصر فراگیر شدن مطالبات حقوق بشری است، برده‌داری در جامعه متعارف باشد در اینجا تکلیف قانونگذاری که بناست قانونش مبتنی بر اخلاق باشد چیست؟ آیا می‌توان گفت قانون لغو برده‌داری به بی‌اخلاقی و ترویج آن کمک می‌کند؟ مسلماً پاسخ منفی است. اینجا از جمله مواضعی محسوب می‌شود که می‌توان يك ارزش اخلاقی را قانونی اعلام کرد. مثال دیگر در این خصوص به مصوبات قانونی در پاره‌ای کشورها اشاره کرد که ذیل آن کوشیده‌اند عوارض تفرد و گسیختگی بین انسان‌ها را با تصویب قوانین جبران کنند (Waldmeir, 2016, p.129). بزرگ سالان در عصر تکلیف‌مداری واجد شانی ارجمند و مورد احترام در خانواده‌ها بودند. به عبارتی در چنین صورت‌بندی اجتماعی والدین بخشی از مراجع اقتداری جامعه تلقی می‌شدند. به نظر می‌رسد تحولات اجتماعی اخیر ذیل سلطه سنگین تکنولوژی به شدت از حرمت سالمندان خاصه از ناحیه فرزندان خود کاسته است؛ لذا این معضل اجتماعی که گاهی خودکشی بزرگسالان را در پی داشته مسئولین امر را در بعضی از کشورها به این نتیجه رساند که الزام سرکشی و مهربانی با والدین از طرف فرزندان را ذیل مصوبه‌ای قانونی اجباری سازند. در جمهوری

اسلامی ایران نیز چنین قانونی ناظر بر احوالات شخصی مسیحیان پروتستان ایران در مورخه سوم مهرماه ۱۳۸۷ به تصویب رسید.^۱ قدر مسلم اگر مقدور نباشد همه اخلاق قانونی شود می‌توان تا جایی که ارزشی اخلاقی از محتوای خود خالی نشود و قانون رنگ و بوی بی‌قانونی نگیرد پاره‌ای اخلاقیات را قانونی نمود.

پروژه تقنین اخلاق و سیاست‌گذاری اجتماعی اخلاق‌بنیاد نیاز اساسی در دنیای معاصر است. البته این مقصود فقط با اجباری کردن ارزش‌های اخلاقی از گذر قانونی کردن آنها حاصل نمی‌شود؛ گاهی اوقات از لوازم این امر تدوین قوانینی است که مستقیم یا غیرمستقیم رشد و گسترش ارزش‌های اخلاقی در جامعه را تشویق می‌کند. علاوه بر این تقنین اخلاق واجد رکن دیگری هم می‌باشد و آن اخلاقی بودن قانون‌گذار و سیاست‌گذار جامعه است. در این نگاه ذیل فلسفه ارسطو اخلاقی بودن همان عادل بودن است. ارسطو در همین موضع است که مرزهای میان حکومت خوب و حکومت بد را مشخص می‌کند. به تعبیر وی انسان یا انسان‌های ناعادل قوانینی غیراخلاقی به نفع خود تصویب می‌کنند، ولی انسان یا انسان‌های عادل قوانینی اخلاقی و به نفع عام یعنی قانونی که منافع همه شهروندان را در نظر می‌گیرد تصویب می‌کنند. اینجا فصل ممیز اقسام خوب حکومت از اقسام بد حکومت است مثلاً پولیتی در مقابل جمهوری و موناشرسی یا پادشاهی خوب در مقابل تیرانی است (عنایت، ۱۳۷۰، ص ۲۹). ارسطو حکومت بد را فاسد و غیراخلاقی می‌داند چون در آن فضیلت که در لسان وی معادل اخلاق است خلق نمی‌شود (همان، صص ۱۷۶-۱۶۳).

۴. ساحت تقنین اخلاق و سیاست‌گذاری اجتماعی اخلاق‌بنیاد

هنگامی که از تقنین اخلاق یا سیاست‌گذاری اجتماعی مبتنی بر گزاره‌های اخلاقی سخن گفته می‌شود مقصود تعقیب چهار هدف در چهار ساحت مختلف است. چهار ساحت که به لحاظ منطقی نسبت آنها عموم و خصوص مطلق است.

۱. تبصره - فرزندان مکلف‌اند والدین خود را از صمیم قلب دوست داشته، مطیع آنها بوده، و با ادب و احترام با آنها رفتار نموده، مرتباً به دیدار آنها رفته و آماده خدمت به آنها باشند. وظیفه فرزندی ایجاب می‌نماید که در زمان پیری یا بیماری والدین، فرزندان از پدر و یا مادر پیر و بیمار خود مواظبت و نگهداری کرده و در صورت نیاز مالی، هزینه زندگی و درمان آنها را پرداخت نمایند."

تقنین اخلاق در جامعه انسانی یعنی توجه به ارزش‌ها و اخلاقیاتی که مشترك میان ابناء بشر فارق از هر فرهنگ، مذهب و نژاد است مانند ارزش برابری و آزادی

تقنین اخلاق در جامعه‌ای ادیانی به معنای ایمان به مشترکات بین‌الادیانی مانند ایمان به وجود خداوند که سرچشمه معنویت و اخلاق الهی است

تقنین اخلاق در جامعه‌ای اسلامی یعنی توجه به مشترکات اخلاقی میان فرق و نحله‌های مختلف اسلام است. ذیل این تیتر به دو موضوع بی‌اخلاقی برای اسلام و بی‌اخلاقی با نام اسلام که عمده مشکلات کنونی دنیای اسلام است پرداخته می‌شود.

تقنین اخلاق در جامعه ملی، این بعد به مشترکاتی نظر دارد که میراث اخلاقی یک ملت و مملکت خاص است. مثلاً برای ما ایرانی‌ها مهمان‌نوازی یک ارزش اخلاقی قابل ستایش است که به نظر می‌رسد در کشورهایی چون ایران و عراق بیشتر از سایر کشورها رعایت می‌شود. مقصود این نیست که قانونگذار و اهل سیاست لازم است ارزش‌های خاص ملت خودشان را قانونی کنند، بلکه مراد ما این است ملیت‌ها و ممالک خاص هرکدام دارای سجایای اخلاقی ویژه‌ای می‌باشند که توجه به آنها از ناحیه متولیان امر موجب غنای اخلاقی جامعه می‌شود.

۱-۴. جامعه انسانی

تعقیب مقصود تقنین اخلاق در جامعه انسانی جامعه‌ای را شامل می‌شود که در آن می‌توان تکثر مذاهب و تکرر اقوام و زبان‌ها را دید. مثال امت اسلامی سده آغازین اسلام که علاوه بر مسلمین و قوم عرب، ملت‌های دیگر چون ایران، روم، مصر... سیاه، سفید، مسلمان، زرتشتی، مسیحی، یهودی و مذاهبی دیگر را شامل می‌شد. این سنخ تنوعات را در جوامع امروزی نیز می‌توان مشاهده کرد. در واقع کمتر جامعه‌ای دیده می‌شود که واجد هویت‌های متکثر نباشد. اکنون این پرسش پیش می‌آید یک دولت مستقر مانند دولت جمهوری اسلامی که خود هویت و داعیه دینی دارد چه نحو قوانینی بایست تصویب کند که ذیل آن حقوق و منافع اقوام و ادیان غیر مسلط ضایع نشود؛ زیرا به‌زعم مقاله حاضر قانونی که به نفع من به سبب داشتن مذهب مسلط و به ضرر «دیگری» به سبب داشتن مذهب متفاوت باشد عین بی‌اخلاقیست. در اول بحث مثال امت اسلامی صدر اسلام هم به نحوی هدفمند انتخاب شد. ذیل محتوای نامه علی (ع) به مالک اشتر هنگامی که به امارت مصر منصوب شد می‌توان ملاحظه نمود، امام در فرازی از نامه به مالک

گوشزد می‌کند "مردم دو دسته‌اند یا برادر دینی تو هستند و یا نظیر تو در خلق" یعنی اگر چه ممکن است هم مذهب تو نباشند ولی نظیر تو در خلقتند، در مقام انسانی بین تو و آنها فرقی نیست. در ادامه بر همین مبنا از مالک می‌خواهد قلبش را سرشار از محبت نسبت به آنها نماید، مبادا برای آنها مانند گرگی گرسنه باشد که خوردن و دریدنشان را مغتنم بشمارد". و البته این نصایح ادامه دارد. فراموش نشود مصر آن روزگار اقلیتی مسلمان و اکثریتی قبطی و مسیحی داشت (محمودآبادی و ناظری، ۱۳۹۰، صص ۱۵۰-۱۱۹). این نصیحت اخلاقی حضرت امیر ذیل يك نامه رسمی برای يك شخصیت حقوقی بدین معناست که این جملات نمی‌توانند فقط ذیل گزاره‌های اخلاقی صرف که با میل و اختیار انسان تلائم دارد جا بگیرند بلکه گزاره‌های اخلاقی‌اند که بایست پایه قانون و سیاست‌گذاری اجتماعی تلقی شوند؛ یعنی لحاظ حق و حقوق دیگران بر اساس يك پایه تساوی-گرایانه در قانون. علاوه بر این نقل است شخصی در محضر علی ابن حسین (ع) دعا کرد خدایا من را از خلق بی‌نیاز کن که امام سجاد بلافاصله فرمود چنین دعایی نکن چرا که قوام مردم به مردم است (حرّانی، ص ۲۷۸). از این حدیث می‌توان دو نکته را فهمید، اول اینکه در ادبیات حکمی، خاصه در فلسفه خواجه نصیر و آژهای وجود دارد به نام "استیناس" به معنای انس گرفتن. خواجه نصیر اساس مدنیت و تشکیل جوامع را این میل فطری میان انسان‌ها برای انس گرفتن با هم ذکر می‌کند، واقعیتی که تداومش از گذر مهرورزی و روابط عادلانه تضمین می‌شود (رضوی، ۱۳۸۹، صص ۱۱۶-۹۱)؛ بنابراین نمی‌توان بخشی از مردم را از بخش دیگر جدا کرد و رفتاری غیرعادلانه با آنها داشت.

بحث تعارضات اخلاقی میان حقوق انسانی (حقوق شهروندی که دستاورد انقلاب مشروطه بود) با حقوق اسلامی (احکام فقهی مذهب شیعه) در صدر مشروطه به تنویر موضوع کمک می‌کند. در سال‌های پیرامون انقلاب مشروطه استدلال شیخ فضل‌الله و هم‌فکرانش که نماینده طیف سنتی اندیش فقه شیعه محسوب می‌شوند این بود؛ اسلام برای مسلم و غیرمسلم حقوق برابر قرار نداده است لذا انقلاب مشروطه که به‌زعم وی دستوری غربی محسوب می‌شود نحوی انحراف از قوانین شرعی است (ترکمان، ج ۱، ۱۳۶۲، ص ۱۰۷) در مقابل طیف روشنفکر طرفدار مشروطه، استدلال شان این بود نمی‌توان الزامات دنیای جدید را نادیده گرفت و از حقوقی سخن راند که مربوط به زمینه و زمانه خاصی تلقی می‌شود. مشروطه‌خواهان نابرابری مدنی شهروندان را امری غیراخلاقی می‌دانستند (حائری، ۱۳۸۱ ص ۱۲۷)؛ بنابراین انسانی بودن يك جامعه از کفایت نظری

و عقلانی محکمی برای تقنین و سیاست‌گذاری اجتماعی مبتنی بر اخلاق برخوردار است.

۴-۲. جامعه ادیانی

دومین مقصد تقنین اخلاق و سیاست‌گذاری اجتماعی تعاملات بین‌الادیانی است. همه ادیان اعم از اسلام و غیراسلام نسبت به اصول اخلاقی همپوشانی گسترده‌ای دارند، از آنجاکه همه ادیان واجد اخلاقی الهی‌اند بنابراین می‌توانند در کنار هم در تاسیس یک دنیای اخلاقی سهیم و شریک باشند. قرآن فرماید: " بگوای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است؛ که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم؛ و بعضی از ما، بعضی دیگر را- غیر از خدای یگانه- به خدایی نپذیرد، هرگاه (از این دعوت) سرباز زنند، بگویند گواه باشید که ما مسلمانیم" (آل عمران: ۶۴). این آیه با تأکید بر مشترکات بین‌الادیانی ارتباط سازنده و مؤثر را میان ادیان گوشزد می‌کند. علاوه بر این قرآن مجید در آیه ۷۵ همین سوره ارزش‌های اخلاقی را در یک دین و مذهب خاص محدود و منحصر نمی‌داند بلکه به تمجید فضایل اخلاقی دیگران غیرمسلمان می‌پردازد.^۱ در میراث اسلامی علاوه بر مصرحات قرآن می‌توان از میثاق‌نامه مدینه‌النبی نام برد که ذیل آن؛ قبایل یهودی به همراه مسلمین به‌عنوان یک "امت" در نظر گرفته شده‌اند^۲ این قانون اساسی یک قرارداد اجتماعی بود که قبایل مختلف را بر اساس پرستش خدای واحد گرد هم جمع می‌کرد، این قانون اساسی همچنین روش‌های صلح‌آمیزی برای حل اختلافات بین گروه‌های مختلف از ادیان و فرهنگ‌های مختلف ارائه می‌کند (Ramadan, Hisham M., 2006, p.78). از جمله مفاد این میثاق‌نامه مختصر عبارت بود از: امنیت خدا برای همه گروه‌ها یکسان است، غیرمسلمانان حقوق سیاسی و فرهنگی مساوی با مسلمین دارند. آنها استقلال خود را داشته و آزادی مذهبی خود را دارند، غیرمسلمانان در جنگ علیه دشمنان امت شرکت کرده و هزینه جنگ بین همه تقسیم می‌شود. هیچ‌گونه خیانتی بین دو گروه نباید باشد (ابن هشام، ج ۱، ۱۳۹۲، صص ۳۳۴-۳۳۱). در چنین محتوایی در این سند سیاسی در آغازین سال‌های هجرت پیامبر خود گواه رعایت و لحاظ

۱. بعضی از اهل کتاب (به آن حد درست‌کارند که) اگر مال بسیار به آنها بسپاری ردّ امانت کنند، و برخی دیگر از اهل کتاب (تا آن اندازه نادرستند که) اگر یک دینار به او امانت دهی رد نکنند جز آنکه بر مطالبه آن سخت‌گیری کنی، از این رو که گویند: برای ما (پیروان تورات) به هر وسیله خوردن مال امیان (غیر اهل تورات) گناهی ندارد، و این سخن را به دروغ به خدا نسبت دهند در صورتی که می‌دانند (که به خدا نسبت دروغ می‌دهند).

۲. قبایل یهودی یک امت با مؤمنین هستند ولی آنها مذهب خودشان را دارند و مسلمانان مذهب خودشان.

قائده طلایی اخلاق در برخورد با غیر هم‌کیشان است. در باب تقنین اخلاق در ساحت يك جامعه دینی ذکر چند نکته ضروری است؛ اول اینکه ادیان بر اساس آنچه در کتب مقدس آمده واجد ارزش‌های اخلاقی مشترکی می‌باشند. شاید بتوان به تسامح این مشترکات اخلاقی را همان عصاره "معنوی" ادیان دانست که فارغ از هرگونه تشبث و تکثر به یمن اتصال و ارتباط با مبدأ هستی واجد همان وحدت متعالی مذاهب، ادیان و فرق مخلف را متبادر می‌کند. به نظر می‌رسد این مشترکات بین‌الادیانی به بهترین نحو در اخلاق عرفانی ادیان مختلف قابل متبلور شدن باشد. تفکر عرفانی پیش از هر رهیافت، اخلاق را مبنای رفتار قرار می‌دهد. داستان فیل مولوی و ایباتی چون جان گرگان و سگان از هم جداست. متحد جان‌های شیران خداست (مثنوی معنوی، دفتر چهاردهم، بخش ۱۸) مؤید این مطلب است. چنانچه گفته می‌شود اگر ۱۲۴ هزار پیامبر در کنار هم بزنند اختلافی در آنها نخواهد افتاد (صحی‌فه نور، ج ۸، ۱۳۵۸، ص ۲۳۵)، تأکید بر مشترکات علاوه بر جست‌وجوی مبانی و مقاصد مشترك به‌گونه‌ای یادآور قائده طلایی اخلاق نیز هست. اگر بناست افراد جامعه روی اصولی مشترك وارد يك پیمان و میثاقی حقوقی شوند چه چیزی بهتر از قوانین و ارزش‌های اخلاقی می‌تواند تداوم این پیوندها را تضمین کند و این سنخ قوانین را می‌توان در معاهدات حقوق بشر دوستانه ملاحظه نمود. مسئله دوم به ماهیت دنیای معاصر بر می‌گردد. از گذر مدرنیته اصرار بر حقوق فردی و صورت‌بندی نحوی ساختار اجتماعی ویژه، نه تنها جامعه شاهد هرز رفتن ارزش‌های دینی شد بلکه تضعیف تدریجی ایده آل‌های اخلاقی را به دنبال داشت. پدیده‌ای که باعث شد غیریت‌سازی‌های دینی در عصر مدرن رنگ ببازد. مثلاً اگر در گذشته‌های سنتی نافذ بودن ارزش‌های دینی خواه‌ناخواه خصومت‌های بین ادیان فارغ از اشتراکات اخلاقی و انسانی را به دنبال داشت در عصر حاضر به ندرت تخاصم بین ادیان بزرگ را می‌توان مشاهده کرد. مثلاً اگر در گذشته جنگ‌های جهان‌گستری چون جنگ‌های صلیبی هزینه و تلفات گسترده‌ای از مؤمنین می‌گرفت، در جهان جدید این تعارضات از يك قائده جهانشمول به يك استثنا تبدیل شده است. این مسئله را می‌توان ذیل دو نگاه خوش بینانه و بدبینانه تحلیل نمود. خوش بینانه از این جهت که بالأخره يك تخاصم پایدار قدیمی به سر رسید و دیگر نمی‌توان به نام ادیان، مؤمنین را به جان هم انداخت و نگاه بدبینانه از این جهت که جریان دین برای گستره عظیمی از مردم جهان دیگر مسئله نیست.

نمی‌توان پنداشت چون تضادها و جنگ‌های جهان‌گستر دینی خاتمه یافته است پس جنگی

هم رخ نخواهد داد. جنگ رخ داده و بسیار پرتلفات تر از جنگ‌های قدیمی بوده اما این جنگها نه به نام خدا بلکه بیشتر به نام ارزش‌های مدرن صورت پذیرفته است. چنانچه مشاهده می‌شود لشکرکشی‌های بزرگ توسط آمریکا در دنیای جدید نه به نام دین بلکه علی‌ظاهر به قصد هژمونیک نمودن ارزش‌های دموکراتیک غرب صورت پذیرفته است، ارزش‌هایی که در محور آن فرد و حقوق آن مستقر و محترم است. در جهان جدید شاهد غیریت‌سازی بین‌الدیان نیستیم زیرا مرزهای غیریت بین جهان قدسی و جهان سکولار ترسیم شده است. احیای تفکر دینی در اسلام از این جهت خوشحالی کلیسا را به دنبال داشت چون به قول یکی از بزرگان کلیسای کاتولیک، انقلاب ایران مهار مرکبی که چهار نعل به سمت سکولاریسم می‌پیمود را کشید و دین را دوباره در مرکز توجهات بشری قرار داد. وضعیتی که کلیسا را نیز هم از حاشیه به متن کشاند (جرج وی‌گل، ۱۹۹۳، صص ۴۵-۲۰). به این ترتیب اخلاق می‌تواند مبنایی برای تقنین و سیاست‌گذاری اجتماعی در یک جامعه دینی باشد.

۴-۳. جامعه اسلامی

بعد سوم تقنین اخلاق و سیاست‌گذاری اجتماعی را جامعه اسلامی شامل می‌شود. مسئله این است در جامعه اسلامی که با هویت و حکومتی دینی عجین شده است؛ چگونه می‌توان اخلاق را بر رفتار و کنش‌های اهل اجتماع حاکم کرد. اصلاً جنس کنش‌های غیراخلاقی در چنین جوامعی چیست؟ تجربه سال‌های اخیر نشان داده است چگونه زیست اخلاقی که غایت القصوای جامعه اسلامی محسوب می‌شود تحت الشعاع کنش‌های غیراخلاقی گسترده و رو به تزاید قرار گرفته است. مسئله این است چکار باید کرد. آیا با جعل و تصویب قوانین می‌توان ارزش‌های اخلاقی را اعاده کرد؟ هرگونه پاسخ به این پرسش مستلزم در نظر گرفتن صفت "اسلامی" است. در چنین جامعه‌ای در ارتباط با اسلام می‌توان از دو سنخ بی‌اخلاقی سخن گفت: بی‌اخلاقی با نام اسلام و بی‌اخلاقی برای اسلام.

الف) بی‌اخلاقی با نام اسلام

این سنخ بی‌اخلاقی‌ها خاص جوامع دینی است؛ زیرا در این جوامع دین در دسترس‌ترین و معتبرترین قواعد رفتاری را در پیشخوان قضاوت اجتماعی قرار می‌دهد. به عبارتی دین بالاترین منبع

مشروع باید‌ها و نبایدهای اخلاقی است و البته ادیان علاوه بر بعد درونی و انفسی واجد بعدی آفاقی، بیرونی و ظاهری هم هستند. درون انسان‌ها خود رازی بزرگ بین انسان و خدای خود است، اما این رفتار بیرونی و نمود آن است که محل قضاوت قرار می‌گیرد و از دو حالت خارج نیست یا بازتاب و تعیین بعد درونی و انفسی انسان است یا اینکه پوشش یا نقابی است علی‌الظاهر مرتبط با ایمان و ارزش‌های اخلاقی. درحقیقت این سنخ رفتار، منبعث از داشته‌های درونی نیست بلکه استفاده از اعتماد انسان‌ها به درون آدمیست، اینجاست که رفتار منافقانه برای پیشبرد اهداف صورت می‌بندد. در جامعه‌ای دین محور، عمده بی‌اخلاقی‌های فردی و سیستماتیک با همین پوشش صورت می‌گیرد؛ زیرا اکثریت اجتماع از ظاهر موجه و اخلاقی انتظاری غیراز عمل خیر ندارند و هیچ پوششی بهتر از دین نمی‌تواند این مقصد را حاصل کند. قشری‌شدن دین و تقلیل معیارهای عمل دینی، به گسترش چنین آسیب‌هایی دامن می‌زند. معمولاً در چنین شرایطی يك جامعه شناس این پرسش را مطرح می‌کند چه تغییری در شاکله اجتماعی رخ داده است که جامعه شاهد فلان رفتار اخلاقی یا غیراخلاقی است. فرض دورکهمیم این بود جامعه خود يك کل خودبنیاد و تعیین‌کننده است. از این نگاه، درست است که جامعه از تجمع عددی انسان‌ها تشکیل شده است ولی ویژگی‌ای غیراز ویژگی افراد تشکیل‌دهنده آن دارد. به‌عنوان مثال آب را در نظر بگیرید از اکسیژن و هیدروژن تشکیل شده است ولی وقتی پیوندی شیمیایی اتفاق افتاد آب درست می‌شود که خاصیت و ویژگی غیراز عناصر تشکیل‌دهنده آن دارد؛ بنابراین هرگونه تصحیح اجتماعی از گذر قانون و امثال آن قبل از اینکه روی اختیار و اخلاق فردی حساب باز کند باید خود جامعه به مثابه يك ویژگی مستقل را نشانه بگیرد. اینکه مکانیسم این عمل چگونه است در حوصله و تخصص بحث نیست ولی تجربه نشان داده است، تاسیس سازوکارهایی که به شفافیت امور می‌انجامد و ایجاد نهادهایی تربیتی که از منظری متعالی مسئول تغییر نگرش افراد به امور شود، می‌تواند به مثابه ساختارهای مافوق عاملیت انسان نتایج و تاثیرات اخلاقی داشته باشند. این همان چیزی است که مهندسی اجتماعی نام دارد. يك مثال ساده در این خصوص مصادیق حدیث «ان الفقر کاد ان یکون کفرا و کاد الحسد» (کلی‌نی، ج ۲، ص ۳۰۷). در این حدیث کفر معلول اختیار انسان دانسته نشده بلکه شرایط اقتصادی ضعیف را عامل آن می‌داند؛ یعنی ساختار اقتصادی اجتماعی است که کفر و حسد یا خیرخواهی و سپاسگذاری را به‌دنبال دارد.

ب) بی اخلاقی برای اسلام

بی اخلاقی برای دین از دیگر مصادیق بی اخلاقی در جامعه‌ای دینی است. ممکن است این سؤال مطرح شود مگر عملی که با دین سازواری دارد می‌تواند غیر اخلاقی باشد. قبل از اینکه به این پرسش پاسخ دهیم این سؤال را مطرح می‌کنیم: آیا می‌توان گفت عمل امثال داعش مطابق اسلام نیست؟ پاسخ قدری مشکل می‌شود چون امثال داعش قوانین شریعت را اجرا می‌کنند. از لزوم ماندن زنان در خانه و پوشاندن آنها با جلباب و برقع گرفته تا قطع کردن دست دزد و اجرای حدود... ولی مشکل کجاست. چرا هر انسان صاحب وجدان این اعمال شنیع را می‌بیند یا می‌شنود منزجر می‌شود. به نظر می‌رسد پاسخ به این پرسش‌ها را بایست در نوع مواجهه ما با مقوله دین به مثابه نظامی از باورهای متصلب دانست.

ی‌ک فرد قبل از اینکه تصمیم بگیرد تکلیفی دینی را انجام دهد (تکلیفی که ممکن است در زمان و مکان خاص اقتضائات خاص خود را داشته باشد)، "تصمیمی ماقبل دینی گرفته است"؛ یعنی این نفس انسان است که تصمیم می‌گیرد و جهی از دین را گزینش کند که مورد رضایت وی باشد. طبیعتاً راست‌گویان در مواجهه با دین ملاحظات دینی محتوای "تصمیم پیش‌دینی شان" را اتخاذ می‌کنند، ولی دروغ‌گویان اینگونه نیستند. مگر می‌شود کودکی را ذبح نمود بعد ادعای ایمان داشت، مگر می‌شود به بهانه دین سر حسین ابن‌علی را برید و درد دین داشت نه ملک ری؛ فراگیر شدن مسئله بنیادگرایی اسلامی و ظهور رفتارهای غیر اخلاقی از ناحیه گروه‌هایی چون داعش و طالبان و القانده... اندیشمندان، روانشناسان و جامعه‌شناسان زیادی را معطوف به این پاسخ کرده است که ریشه چنین جنایات غیر اخلاقی چیست و البته مسئله‌ای که پژوهش مستقلی را به میان می‌طلبد این است که نقش قانون در این رابطه چیست. اینجا قانون بایست جانشین اخلاق شود یا با بی اخلاقی بجنگد...؟

۴-۴. جامعه ملی

اخلاقی سازی درگستره ملی ناظر بر ارزش‌های اخلاقی است که حاصل هزاران سال زیست جمعی ملت یا گروهی خاص در کنار یکدیگر است که باعث شده است ارزش یا ارزش‌های اخلاقی خاصی میان آنها برجسته شود. مثلاً در ژاپن وفاداری یک ارزش اخلاقی بسیار بالا خاصه در اعصار سنتی تلقی می‌شده است یا در میان آلمانی‌ها نظمی آهنین در اندیشه و رفتارشان وجود

دارد که این صفت اخلاقی پیش از هر ملت دیگری خاص مردم آلمان است. یا مهمان‌نوازی در میان ایرانیان و مردم عراق و یا ارزش اخلاقی قناعت و تلاش در میان ملت‌های زردپوست خاور دور... ولی ذکر دو نکته لازم است، اول اینکه این ارزش‌های اخلاقی عمدتاً ریشه در سنت‌های این ملت‌ها دارد. و پرسش این است آیا سنت‌ها از بنیانی دینی یا عقلانی برخوردارند یعنی مثلاً در ژاپن انسان بایست به هر قیمت وفادار باشد. پاسخ این است اگر در سنت‌ها به قول ارسطو حظ و حصه‌ای از حکمت نبود در گستره تاریخ عمل نمی‌کردند (عالم، ۱۳۹۰، صص ۷۵-۶۵)؛ بنابراین اگر انسان با ارزش و معالمی اخلاقی مواجه می‌شود یعنی آن بخشی از رفتار که خوشایند انسان از هر جنس و نژاد و مذهبی است به این جهت است که این ارزش اخلاقی ریشه در سنت‌های آسمانی دارد. دوم اینکه اکنون در عصر غلبه سنت و به سبب تحکیم و استقرار روحیات "خودستایش‌گرایانه" مدرنیسم در روح و جان انسان این ارزش‌ها در پاره‌ای جوامع رو به ضعف و اضمحلال‌اند. و اگر ارزش‌هایی چون نظم و کار جمعی هنوز قدرت رقابت دارند نه به خاطر نفس عمل اخلاقی بلکه بواسطه توجیحات اقتصادی این ارزش‌هاست؛ بنابراین یک سیاست صحیح یعنی در دسترس قراردادن و هژمونیک کردن چنین ارزش‌هایی در روح و جان جامعه است. اخلاقی‌سازی قانون در ساحتی ملی وظیفه‌ای است که بر دوش سیاست‌گذاران نهاده شده است. تحولات یکی دو قرن اخیر چنانچه در اندیشه جامعه‌شناسان عصر گذار چون دورکهمیم مصرح است نشان می‌دهد، جوامع بشری هر روز بیشتر از دیروز از مراجع اقتدار سنتی که ضامن حرمت اخلاق در جوامع انسانی بود فاصله گرفته‌اند.

در نگاهی کلی می‌توان سه دوره ناظر بر روحیات اخلاقی بشر ترسیم نمود، اول دوره تئیسیم یعنی خدامحوری، که روح خداپرستی در زندگی بشر جاری بود و انسان بدون اینکه دم از حقوق خود بزند خود را در برابر او مکلف و مسئول می‌داند و دوره ایست که فاصله‌ای بین انسان و آسمان نیست. این دوره را لزوماً نمی‌توان یک دوره‌ای به لحاظ زمانی منقضی شده پنداشت، و در دوره کنونی نیز در پاره‌ای جوامع خداوند با اخلاص پرستش می‌شود (نصر، ۱۳۸۰، صص ۵۵-۱۴). اومانیسیم به معنای انسان‌محوری مرحله دوم این فرآیند است که با نفی ماوراءالطبیعه بر خردگرایی و روش علمی تکیه می‌زند، اومانیسیت‌ها به جای خداوند با ارجاع به اصل کوگیتوی دکارت انسان را به جای خداوند نشانده‌اند. بدین معنا که خود انسان با عقل خودبنیادش نقطه‌نهایی ارجاع در شناخت و تصرف در امور است (Tony Davies, 1997, pp.9-125). برخی از انسان‌گرایی

به‌عنوان ایمان به خدای حقیقی یعنی ایمان به خود انسان یاد می‌کنند، از نظر آن‌ها با اینکه يك ندای درونی در انسان می‌گوید که خدا هست ولی چون انسان آن را نمی‌بیند پس نباید در مورد آن اظهار نظر کرد و فعلاً چیزی که هست و انسان می‌بیند خود انسان است و در واقع انسان همان خداست و به اندازه تمام انسان‌ها خدا وجود دارد (همان منبع). در هر صورت نیت بانیان اومانیسیم هرچه که بود يك نتیجه بیشتر نداشت و آن طرح حقوق فردی از جانب انسانی که نقطه نهایی ارجاع در معرفت و عمل است. اینجا نقطه تشکیل نطفه اخلاقیات جدید است، چیزی که در نهایت ذیل آن انسان معاصر در گیر تنهایی؛ تفرد و گسیختگی شد چون در زندگی خود معنایی متعالی برای "بودن" خود نداشت (Arendt, Hanna, 2011, p.58). به تعبیر بسیاری از جامعه‌شناسان این سنخ انسان است که در نبود معنا و گسیختگی جذب جنبش‌های انسان‌ستیزی چون فاشیسم و نازیسم می‌شود (Birnbau, Pierre, 1988, p.129). در نهایت اکنون در عصر ظهور مدرنیته متاخر یا عصر پست‌مدرنیسم دیگر محوریت انسان در برابر هستی مطرح نیست (ای بسا این انسان اومانستی را می‌توانستیم با خلیفه‌الله در زمین مقاسه کنیم)، بلکه چیتش اجتماعی و نظام‌های تربیتی برخاسته از آن، ظهور انسانی را گزارش می‌دهد که از اومانیسیم عبور کرده به اگویسم رسیده است. از انسان محوری عبور کرده به "خودمحوری" رسیده است. این همان چیزی است که در مقابل قانده طلایی اخلاق قرار می‌گیرد. اگر ذیل این قانده "لحاظ دیگری" در نیت مکنون و رفتار بود در اینجا خودخواهی است که به جای دگرخواهی می‌نشیند.

نتیجه

به نظر می‌رسد می‌توان تقنین اخلاق در جامعه را با سیاست‌گذاری مطلوب اجتماعی عملیاتی نمود؛ بنابراین سیاست‌گذار اجتماعی و فرهنگی یا يك کارشناس حقوقی قبل از اقدام به تحقیق، جعل و تصویب قوانینی که ذیل آنها شرایطی تمهید شود تا ارزش‌های اخلاقی در حیات بشر بازتجدید شوند می‌بایست جامعه را به‌عنوان يك ساختار قابل تغییر بداند که می‌توان با مهندسی اجتماعی رفتاری اخلاقی تولید نمود؛ از این رو چارچوب نظری امیل دورکهمیم و ایجاد روح جمعی و وجدان جمعی با ابتناء بر اخلاق اهمیت می‌یابد. تجربه شارل دوگل فرانسوی در سال‌های پایانی جنگ دوم برای ساختن فرانسه جدید از اهمیت برخوردار است. او از عارفه فرانسوی خانم سیمون وی خواست نحوی سیاست معنوی برای جامعه ترسیم کند که با ارجاع به آن جامعه‌ای اخلاقی

تولید شود. سیمون وی جوان کتابی نوشت که ذیل آن يك ایده ساختاری اخلاقی معرفی کرد. وی با ایجاد تمایز بین تخیل (خود را به جای دیگری گذاشتن و کم کردن فاصله بالفعل من با دیگری) و توهم (محبوس شدن در خود و تحمیل خود بر واقعیت) پیشنهاد کرد سامانه سیاسی در صورتی می تواند مولد اخلاق باشد که بتواند با کمک هنر، ادبیات، فیلم، تئاتر و موسیقی نوعی نظام تعلیم و تربیت تمهید کند که بتواند انسان ها خاصه فرزندان و نونهالان از توهم و در خود بودن فاصله بگیرند و تمرین تخیل و دگرخواهی کنند. به نظر می رسد تعقیب این سیاست با ارجاع به تراث حکمی و الهی اسلامی می تواند در تمهید جامعه ای اخلاقی مؤثر باشد (ملکیان، ۱۳۸۲، ص ۵۸).

بنابراین می توان از محاسن اخلاقی چون نظم، عنایت به کار و تلاش، وقت شناسی و ارزش قناعت و حتی ارزش اخلاقی تعاون و کار جمعی که خاص ممالک پیشرفته است نام برد که نیاز ضروری جامعه امروز ایران است. مقصود این نیست که قانونگذار یا سیاست گذار حکما این ارزش ها را در قانون بگنجانند و تخلف از آنها را بی قانونی بدانند بلکه مقصود این است که سیاست گذار بهتر است از هر راه ممکن این محاسن اخلاقی را به بخشی درونی و بومی از فرهنگ جامعه خود بدل کند. یا با قانون یا آموزش یا با ادبیات یا با فیلم و یا از گذر تاسیسات صنعتی گزاره های اخلاقی به هنجار مسلط اجتماعی تبدیلی گردد. برای مثال صدا و سیما و یا جامعه هنری ایران ذیل يك مصوبه قانونی ملزم شود که در یک سال مشخص تعدادی فیلم با محتوای لزوم احترام به والدین تولید کند یا اینکه شهرداری بیلبردهای بزرگ با همین محتوا در قسمت های مختلف شهر نصب کند.

به این ترتیب استفاده از تیزهای تبلیغاتی، کاتالوگ.... می تواند از گذر مصوبات قانونی به نحوی ناخود آگاه انسان (شهروندان) را متاثر کنند که به فلان ارزش اخلاقی راغب باشند.

منابع

۱. آزادی، فیروز و سیداصغر محمودآبادی؛ «زمینه های عرب شدن مصر در صدر اسلام (۶۴-۲۱ هجری)»، پژوهش های تاریخی؛ ش ۴، زمستان ۱۳۹۰، ص ۳۱-۵۰.
۲. ابن هشام، عبدالملک؛ سیره النبویه (سی ره ابن هشام) (ت: مسعود انصاری)؛ تهران: انتشارات مولی؛ ۱۳۹۲
۳. کهن، ابراهام؛ گنجینه ای از تلمود (ترجمه امیر فریدون گرگانی)؛ تهران: انتشارات

- اساطیر؛ ۱۳۵۰
۴. ارسطو؛ اخلاق نیکوماخوس؛ ترجمه صلاح‌الدین سلجوقی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.
۵. انصاری، مرتضی بن محمدامین؛ رسائل فقهیه؛ قم: مجمع الفکر الاسلامی؛ ۱۴۱۴ ق
۶. پازوکی، شهرام؛ سنت‌گرایی و بنیادگرایی؛ تهران: خرد جاویدان، ۱۳۸۲.
۷. پلنت، استیون؛ سیمون وی (ترجمه فروزان راسخی و وی راسخاری مصطفی ملکیان)؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۲.
۸. تاجیک، محمدرضا؛ گفتمان و تحلیل گفتمان؛ تهران: فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۹.
۹. ترکمان، محمد؛ رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات و روزنامه‌ها؛ شیخ شهید فضل‌الله نوری؛ تهران: رسا، ۱۳۶۲.
۱۰. حائری، عبدالهادی؛ تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق؛ ج ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۱.
۱۱. حرّانی، ابن‌شعبه؛ تحف‌العقول (تحقیق محمد مهدی سازندگی)؛ قم: نوی‌د اسلام، ۱۳۸۸.
۱۲. حکمت‌نیا، محمود؛ «چرایی و چگونگی تقنین اخلاق»، فصلنامه تخصصی دین و قانون؛ ش ۹، ۱۳۹۴، صص ۹۳-۶۷.
۱۳. خان، ظفرالاسلام؛ نقد و نگرشی بر تلمود (ت: محمدرضا رحمتی)؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۶۹
۱۴. خرمشاهی، بهاء‌الدین؛ حافظ؛ ج ۳، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸.
۱۵. خمینی، سیدروح‌الله؛ صحیفه نور؛ ج ۸، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶.
۱۶. دورکھیم، امیل؛ خودکشی؛ ترجمه نادر سالارزاده؛ تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۷۷.
۱۷. دورکھیم، امیل؛ قواعد روش جامعه‌شناسی؛ ترجمه علی محمد کاردان؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
۱۸. راغب اصفهانی، ابی‌القاسم حسینی بن محمد؛ مفردات الفاظ

القرآن؛ بی روت: دارالشامی؛ ۱۴۱۲ق (۱۹۹۲ م)

۱۹. رضوی، سید ابوالفضل؛ «طبقات اجتماعی در نظرگاه خواجه نصیرالدین طوسی»، فصلنامه فلسفه و کلام؛ شماره پی‌ا پی ۸۵/۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، صص ۱۱۶-۹۱.

۲۰. ریتزر، جورج؛ نظریه جامعه‌شناختی مارکس، دورکهم، وبر، زیمل؛ ترجمه عزیزالله علی‌زاده؛ تهران: فردوس، ۱۳۹۳.

۲۱. زرگری‌نژاد، غلامحسین؛ رسائل مشروطیت؛ تهران: کویر، ۱۳۷۷.

۲۲. سعدی، ابو محمد مشرف‌الدین مصلح بن عبدالله بن مشرف نام؛ بوستان؛ تصحیح عزیزالله علی‌زاده؛ تهران: نشر فردوس، ۱۳۸۸.

۲۳. طوسی، محمد بن حسن؛ الأمالی؛ تحقیق قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة؛ قم: دارالثقافه، ۱۴۱۴ق.

۲۴. عالم، عبدالرحمن؛ تاریخ فلسفه سیاسی در غرب: از آغاز تا پایان سده‌های میانه؛ تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۹۳.

۲۵. عنایت، حمید؛ فلسفه سیاسی غرب، از هراکلیت تا هابز؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.

۲۶. کاتوزیان، ناصر؛ فلسفه حقوق: تعریف و ماهیت حقوق؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۳.

۲۷. کلینی، یعقوب؛ اصول کافی (ترجمه و شرح فارسی محمدباقر کمره‌ای)؛ تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف، ۱۳۷۹.

۲۸. محمودآبادی، معصومه و حسین ناظری؛ آسیب‌های اجتماعی از دی‌دگاه «جسم‌ل صدقی‌الزهاوی»؛ مجله پژوهشی نقد ادب معاصر عربی؛ ش ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.

۲۹. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ ج ۲۷، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.

۳۰. ملکیان، مصطفی؛ «نقد‌های شوان بر فلسفه جدید»، فصلنامه دین پژوهان؛ ش ۹، مرداد و شهریور ۱۳۸۱، صص ۷۱-۵۵.

۳۱. مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد؛ مثنوی معنوی (بر اساس نسخه تصحیح‌شده رینولد

- نیکسون)؛ مقدمه استاد بدیع الزمان فروزانفر؛ تهران: انتشارات امیر مستعان، ۱۳۷۸.
۳۲. نصر، سیدحسین؛ آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز؛ تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۲.
۳۳. هینس، جف؛ دین، جهانی‌شدن و فرهنگ سیاسی در جهان سوم؛ ترجمه داود کیانی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۱.
34. Anthony Clark Arend; Legal rules and international society, Oxford University Press; 1 edition, September 1999
35. Arendt, Hanna; Emente und Ursprünge totaler Herrschaft, Stuttgart; Weimar, 2011.
36. Birnbaum, Pierre; States and Collective Action: the European Experience; Cambridge University Press, 1988.
37. John Murray; Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and Its Relation to Modern Ideas. London, 1861
38. Jonathan Berkey; The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East 600-1800; Cambridge University Press, 2003.
39. Patti, Waldmier; Chinese Lessons: An American mother teaches her children how to be Chinese in China; Jan 3, 2018, published: University quota sparks China protests
40. Ramadan, Hisham M; Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary; Rowman & Littlefield Publishers, 2006
41. Tony Davies; Humanism (The new critical idiom); 2nd edition , Psychology Press, 1997 - Literary Criticism .