

بررسی تاثیر متقابل حقوق و اخلاق در ساختار جامعه‌گرایی توحیدی و نقد آن در اعلامیه‌ی حقوق بشر

یوسف جعفرزاده*

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تبریز

چکیده

در ساختار جامعه‌گرایی توحیدی، حقوق و اخلاق به عنوان دو مرتبه از ساختار وجودی انسان، هر دو به ساحت اعتباری و صفاتی «وجود انسان» تعلق دارند و نه به ساحت ذاتی و ماهوی انسان. گرچه افراد انسانی پایه طبیعی این ساحت وجودی هستند و با آن «دور هرمنوتیکی» دارند، باید‌های حقوقی و اخلاقی از افراد انسانی، اعم از ذات «من» و «دیگری» استعلاء می‌یابند و در «منطقه‌ی سوم اعتباری انسانیت» شکل می‌گیرند. حقوق و اخلاق گرچه هر دو به این منطقه تعلق دارند، با همدیگر اختلاف کیفی و طوری دارند؛ اخلاق طور و پرده‌ای بالاتر و باطنی‌تر از حقوق است. در عین حال، آن دو در یک دور هرمنوتیکی ابعاد همدیگر را توسعه می‌دهند و یا این ابعاد را محدود می‌کنند که از این وجه ارتباطی آن‌ها، به «تأثیر متقابل» یاد می‌شود. در وجه مثبت این تأثیر متقابل، وقتی عدالت و آزادی‌های حقوقی تحقق یافت، زمینه برای عدالت و آزادی‌های اخلاقی فراهم می‌شود و در نتیجه با گسترش دایره‌ی اخلاق، آن نیز به طور متقابل به ارتقای قانون‌گرایی و کاهش جرایم و ترمیم نظم عمومی گسیخته شده کمک می‌کند. در وجه منفی آن نیز، اگر حقوق زمینه‌ی استعلاء انسان‌ها به مرتبه‌ی اخلاق را فراهم نکند، گسترش روابط غیر اخلاقی روابط حقوقی را سست خواهد کرد.

کلید واژه‌ها

توحید، منطقه‌ی سوم اعتباری انسانیت، حقوق، اخلاق، تأثیر متقابل، اعلامیه‌ی حقوق بشر.

۱. منشاء مشترک و مدرج حقوق و اخلاق

در ساختار توحیدی، خداوند از حیث ذاتی «منزه» از «همه‌ی عالم (باطن عالم) و از حیث صفاتی «متجلی» در «همه‌ی عالم (ظاهر عالم) است.^۱ از آن حیث که به دلیل تنزه ذاتی خداوند، راه اتحاد انسان با ذات او بسته است، تنها طریق ارتباط با خدا و سلوک انسان به سوی او صفات متجلی خداوند است؛ اما صفات متجلی خداوند در ذات «من» و «دیگری» مقید نمی‌شود، بلکه میان من و دیگری در «منطقه‌ی سوم اعتباری (صفاتی) انسانیت» تجلی می‌یابد.^۲ از این منطقه می‌توان با عنوان «ساختار جامعه‌گرایی توحیدی» تعبیر کرد که دارای اطوار و مراتب است؛ بدین صورت که از مرتبه‌ی حقوق شروع می‌شود و سپس به مرتبه‌ی اخلاق و در نهایت به مرتبه‌ی عرفان استعلاء می‌یابد. در ساختار توحیدی، عدالت که ناظر به منطقه‌ی سوم اعتباری انسانیت است، مقدم بر آزادی است. عدالت ساختار دریافت تجلیات الهی است؛ زیرا جنبه‌ی مطلق صفات از آن خداوند است و او منزه است.

بدین ترتیب در حوزه‌ی حقوق نیز از نظر منطقی عدالت مقدم بر آزادی است؛ زیرا بدون عدالت، آزادی‌های حقوقی محقق نمی‌شود و در نتیجه استعلاء انسان نیز به مرتبه‌ی اخلاقی میسر نمی‌شود. با وجود این، رابطه‌ی حقوق و اخلاق طولی نیست، بلکه رابطه‌ای دوری است. از آن حیث که حقوق و اخلاق، هر دو، از «منطقه‌ی سوم اعتباری انسانیت» نشئت می‌گیرند، بر همدیگر تأثیر متقابل دارند. هرچه حقوق بیشتر بر عدالت و آزادی مبتنی باشد، استعلاء انسان به مرتبه‌ی اخلاق آسان‌تر صورت می‌گیرد و هرچه انسان اخلاقی‌تر بشود، قانون‌گراتر می‌شود و فضا برای تحقق عدالت و آزادی حقوقی بیشتر فراهم می‌شود و این دور، دوری بسط‌یابنده و در اصطلاح فلسفی «دور هرمنوتیکی» است. البته این دور در جهت منفی نیز عمل می‌کند؛ بدین صورت که اگر حقوق زمینه‌ی اخلاقی شدن را فراهم نکند، گسترش امور غیراخلاقی، روابط حقوقی را نیز برهم خواهد زد؛ بنابراین، حقوق و اخلاق در دوری هرمنوتیکی ابعاد همدیگر را در جهت مثبت و منفی توسعه می‌بخشند و یا محدود می‌کنند.

۱. نک: حدید/۳

۲. این نگرش تفسیر پدیدارشناسانه از توحید است که به بازسازی و کشف مرکز معنای آن می‌پردازد و می‌تواند مبنای نقد جریان‌های دینی و ساختارهای حقوقی، اخلاقی و عرفانی موجود در کشورهای مسلمان باشد.

۲. تفاوت حقوق و اخلاق

الف- قصد و نیت: از منظر ساختار روانی، عمل انسان دارای مراحل تصورات (نیت)، داعی، رضا و قصد (اراده) است. حقوق با «رضا» و «قصد» ارتباط دارد^۱، اما اخلاق با مرحله‌ی «تصورات» (نیت) مرتبط است و در صدد خشکاندن تصویرسازی غیراخلاقی تخیل انسان است.

ب- الزام: الزام حقوقی؛ بیرونی، عینی، اجباری و منفعل است، اما الزام اخلاقی؛ درونی، ذهنی، تکلیفی و فعال است.^۲

ج- ضمانت اجراء: ضمانت اجرای حقوقی اجبار حکومت است، اما ضمانت اجرای اخلاقی بیشتر جنبه‌ی معنوی دارد و نیروی خود را از وجدان و ندای درونی انسان به دست می‌آورد.^۳

د- حق و تکلیف: در حقوق، حق یک فرد همواره تکلیف فردی دیگر است و حق و تکلیف دو مفهوم متلازم‌اند، اما تکلیف اخلاقی یک طرفه است و مستلزم حق متناظر اخلاقی نیست.^۴

ه- آزادی: در حقوق، آزادی «من» در گرو جلوگیری از تجاوز دیگری به آزادی «من» است، اما در اخلاق آزادی «من» در گرو احیای آزادی «دیگری» است.

و- قانون: حقوق برای خود «افعال» و اخلاق برای «قواعد افعال» قانون تعیین می‌کند. قانون حقوقی، آزادی بیرونی و قانون اخلاقی، آزادی درونی است و لذا آزادی اخلاقی بیشتر از آزادی حقوقی است.^۵

ز- غایت: در حقوق تکلیف تابع غایت است، اما در اخلاق غایت تابع تکلیف است.^۶

ح- ثبات: قوانین حقوقی چون با سطح بیرونی اجتماع سرو کار دارند، پیوسته در حال تغییرند، اما قوانین اخلاقی چون با درون انسان‌ها سرو کار دارند، تغییر خیلی کمتری دارند.

۱. نک: موسوی، سید محمد صادق، مبانی نظری جهل و اشتباه و آثار آن بر اعمال حقوقی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲، صص ۱۹-۷۹.

۲. کانت، ایمانوئل، درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۰، صص ۵۴-۵۵.

۳. لوی برول، هانری، جامعه‌شناسی حقوق، ترجمه سید ابوالفضل قاضی شریعت پناهی، تهران، میزان، ۱۳۸۵، ص ۳۹.

۴. دل و کیو، جورجو، فلسفه حقوق، ترجمه جواد واحدی، تهران، میزان، ۱۳۸۶، ص ۴۸؛ کلسن، هانس، نظریه حقوقی ناب، ترجمه اسماعیل نعمت‌اللهی، تهران، سمت، ۱۳۸۷، ص ۹۴.

۵. کانت، ایمانوئل، فلسفه فضیلت، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۸، ص ۴۵.

۶. همان، ص ۳۶.

۳. تأثیر حقوق بر اخلاق

چنان‌که گفته شد در ساختار جامعه‌گرایی توحیدی، حقوق مقدم بر اخلاق است و تا انسان از مرحله‌ی حقوق عبور نکند، به مرحله‌ی اخلاق ارتقاء نمی‌یابد. با وجود این، شیوه‌ای که طی آن حقوق به اخلاق کمک می‌کند، شیوه‌ای مستقیم نیست؛ زیرا به هیچ وجه نمی‌توان از حقوق برای اخلاقی شدن انسان‌ها بهره‌جست و حقوق را ابزار اخلاق کرد. اگر حقوق بتواند نتایج اخلاقی را به زور هم تحصیل کند، به هیچ روی نمی‌تواند افراد را وادار کند که به خاطر خودِ عمل برانگیخته شوند؛ بنابراین، اگر قواعد اخلاقی به کمک حقوق اجرا شوند، از رشد طبیعی افراد جلوگیری می‌کند.^۱ به همین دلیل، وظایف حقوقی را می‌توان «وظایف غیرمستقیم اخلاقی» نامید.^۲ حقوق باید انسان را در آستانه‌ی اخلاق قرار دهد، نه در متن اخلاق؛ بنابراین، حتی در مواقعی که حقوق و اخلاق ارتباط تنگاتنگی دارند و به اصطلاح با حقوق/اخلاقی مواجه هستیم، باید کمترین الزامات حقوقی را اعمال کنیم؛^۳ زیرا عمل اخلاقی «تصمیم آزادانه برای ورود به ساحت انسانیت» است و اعمال غیرارادی، غریزی و اجباری، اخلاقی تلقی نمی‌شوند. حقوق به زبان ایجابی از اخلاق سخن نمی‌گوید، بلکه اغلب به زبان سلبی از آن حرف می‌زند. حقوق تا زمانی که اراده‌ی شخص مظهر خارجی پیدا نکند به آن نمی‌پردازد.^۴ حتی زمانی که به نیت افراد توجه می‌کند، این توجه نه به خاطر خود نیت، بلکه به خاطر تأثیر آن در عمل بیرونی حقوقی است.

اکنون سؤال اساسی این است که این شیوه‌ی غیرمستقیم حقوق برای اخلاقی شدن انسان‌ها چیست؟

به طور کلی، حقوق چهار رویکرد اساسی به اخلاق دارد که عبارت‌اند از:

الف- **ابتنای حقوق بر عدالت و آزادی:** حقوق در وهله‌ی نخست باید سعی کند وظیفه‌ی خودش را درست انجام دهد؛ یعنی اگر قوانین حقوقی، جامعه‌گرایانه و مبتنی بر عدالت و آزادی باشد، به طور منطقی و فطری زمینه برای اخلاقی شدن انسان‌ها فراهم می‌شود و دیگر نیازی نیست که انسان‌ها را به اعمال اخلاقی مجبور کرد. عدالت و آزادی اخلاقی لایه‌ی باطنی و عمیق‌تر عدالت و آزادی حقوقی است. از این رو، انسان وقتی از لحاظ اخلاقی

۱. موراوتر، توماس، *فلسفه حقوق*، ترجمه‌ی بهروز جندقی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷، ص ۱۴۴

۲. اونی، پروس، *نظریه اخلاقی کانت*، ترجمه‌ی علیرضا آل بویه، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱، ص ۱۸۵

۳. موراوتر، همان، ص ۱۴۸

۴. کاتوزیان، ناصر، *فلسفه حقوق*، ج ۱، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵، ص ۵۷۵

آزاد است که از نظر حقوقی آزاد باشد و وقتی از لحاظ حقوقی آزاد است که از لحاظ حقوقی در ساختار عدالت قرار گرفته باشد؛ بدین ترتیب ساختار حقوقی وقتی منجر به اخلاق می‌شود که در آن عدالت مقدم بر آزادی باشد.

ب- پوشش دائمی حقوقی بر اعمال اخلاقی دارای آثار حقوقی: در ساختار جامعه‌گرایی نسبت حقوق و اخلاق، دقیقاً مانند نسبت پوسته با مغز نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که بعد از ایجاد رابطه‌ی اخلاقی، رابطه‌ی حقوقی منتفی شود، بلکه حقوق پایه و پوشش دائمی برای اخلاق است. حقوق بلافاصله بعد از شکل‌گیری عمل اخلاقی، آن را از صورت سیال، مبهم و غیررسمی خارج می‌کند و پوششی قانونی و رسمی به آن می‌دهد. این کار برای حفظ نظم عمومی و نگاه‌داری گوهر اخلاق از گم شدن در نزاع‌های احتمالی بعدی صورت می‌گیرد؛ برای مثال، عقود مانند وقف، ودیعه، عاریه، هبه، قرض، ضمان، کفالت، صلح، وصیت، امانت و مهم‌تر از همه نکاح، در اصل اعمال اخلاقی هستند، اما حقوق برای حفظ و پایداری اهداف اخلاقی آن‌ها، چارچوب قانونی برایشان تعریف کرده است و بلافاصله بعد از عینیت یافتن، پوشش حقوقی به آنها می‌دهد.

ج- جلوگیری از اعمال حقوقی خلاف اخلاق: کار دیگری که حقوق برای ایجاد زمینه‌ی روابط اخلاقی سالم در جامعه انجام می‌دهد، جلوگیری از ایجاد یا تأثیر قراردادهای و شروط ضمن عقد خلاف اخلاق حسنه است.

د- داوری بر مبنای امر متعارف در حقوق اخلاقی: در حرفه‌های تخصصی، مانند پزشکی و معلمی که رابطه‌ی حقوقی بر اخلاق مبتنی است، حقوق برای حفظ آزادی‌های اخلاقی، مبنای داوری خود را امر «متعارف» قرار می‌دهد تا از ورود به ارزیابی نیت‌های افراد که ممکن است مفاسد زیادی به همراه داشته باشد، جلوگیری کند.

۴. تأثیر اخلاق بر حقوق

در ساختار جامعه‌گرایی توحیدی، بعد از رابطه‌ی حقوقی مبتنی بر عدالت و آزادی در منطقه‌ی سوم اعتباری انسانیت، به طور فطری به مرتبه‌ای بالاتر و باطنی‌تر، یعنی به رابطه‌ی اخلاقی در این منطقه استعلا می‌یابیم. حال ممکن است پس از کوشش‌های طاقت‌فرسا و جانبازی‌های دردناک، از عدالت و آزادی حقوقی عبور کنیم و به مرتبه‌ی اخلاق دست می‌یابیم، اما به دلیل عدم رعایت اخلاق جامعه‌گرایانه همه‌ی کوشش‌های ما بی‌نتیجه شود و دوباره از حوزه‌ی اخلاق به زیر

حوزه‌ی حقوق سقوط کنیم؛ بنابراین سؤال اساسی این است که در این ساختار، اخلاق در چه صورتی می‌تواند بر حقوق تأثیر مثبت و استعلابخش داشته باشد؟

در ساختار توحیدی، «رابطه‌ی اخلاقی»، رابطه‌ی انسان‌ها در منطقه‌ی سوم اعتباری انسانیت است و دارای دو رکن اساسی «نیت اخلاقی» و «فعل اخلاقی» است. نقطه‌ی شروع اخلاق در ذهن و تخیل انسان شکل می‌گیرد. ویژگی اساسی ذهن انسان این است که در هر لحظه، ضمن تخیل، مانند دایره‌ای می‌چرخد و جهت خاصی را جستجو می‌کند. نیت اخلاقی، یعنی این که انسان از تصویرسازی ذهنی معطوف به امور شرآمیز پرهیز و جهت ذهن خود را به منطقه‌ی سوم اعتباری انسانیت معطوف کند. جبر یا اختیار انسان به این مرحله مربوط می‌شود؛ زیرا وقتی تصویر ذهنی ساخته شده، به عینیت بخشی آن عمل در عالم خارج مجبور می‌شود. اکنون بعد از استعلائی نیت اخلاقی خود به منطقه‌ی سوم اعتباری انسانیت، باید سعی کند که دیگران را نیز با عمل اخلاقی‌اش به این منطقه دعوت و تحریک کند تا رابطه‌ی اخلاقی وی در این منطقه شکل بگیرد. در این راستا عملی اخلاقی تلقی می‌شود که نه به خاطر دیگری یا خود، بلکه به خاطر تحریک دیگری برای ورود به این منطقه صورت گرفته باشد. در غیر این صورت، سبب سوء استفاده‌ی دیگران از خود یا خود از دیگران می‌شود و در نتیجه تعاملی منفی بین حقوق و اخلاق به وجود می‌آید؛ بنابراین، هر عمل به ظاهر اخلاقی، اخلاقی نیست؛ زیرا اگر عمل انسان فردی را تحقیر کند یا ترویج گدایی کند یا زمینه‌ی سوء استفاده‌ی فرد را از انسان فراهم کند، ضد اخلاقی و بلکه ضد قانونی است. بر همین اساس ممکن است کسی نیت اخلاقی (حسن نیت) داشته باشد، اما عمل او اخلاقی نباشد؛ از این رو، ملاک در عمل اخلاقی تشخیص نیاز فرد و امکان تحریک او به سوی عمل خیر و ابطال قاعده‌ی عمل غیر قانونی در ذهن او با توجه به عمل شخص مقابل است. در این زمینه باید مرزهای اخلاق سالم را از مازوخیسم (خود تخریبی) و سادیسم (دیگر تخریبی) جدا و روشن کرد.^۱ اکنون، در ادامه به تأثیر مثبت اخلاق بر حقوق اشاره می‌شود:

الف- ایجاد انگیزه‌ی اطاعت از قانون (سازندگی): اطاعت از قانون غیر از انگیزه‌ی اطاعت از آن است. انگیزه‌ی اطاعت از قانون در واقع، ترس از ضمانت اجرا یا عمل اجباری نیست، بلکه دلایلی همچون انگیزه‌های دینی و اخلاقی است.^۲ یکی از غرض‌های سنت اخلاقی، که غالباً

۱. در این زمینه نک: فروم، اریک، *انسان برای خویشتن*، ترجمه‌ی اکبر تبریزی، تهران، بهجت، ۱۳۶۱، صص ۱۲۴ و ۱۲۵

۲. کلسن، همان، ص ۷۳

ناخودآگاه است، این است که نظام اجتماعی موجود را به ادامه‌ی کار خود توانا کند. در مواردی که اخلاق در این کار توفیق می‌یابد، این غرض‌ها را ارزان‌تر و بهتر از پلیس حاصل می‌کند.^۱ قانون‌گرایی تماشاگرانه و مبتنی بر علت بسیار شکننده است و آن به این معنی است که از ترس مجازات قانون را رعایت کنیم، اما قانون‌گرایی بازیگرانه و مبتنی بر دلیل پایدار است؛ یعنی نه به علت ممنوع بودن، بلکه به دلیل زشت بودن عمل و در مقام پاسخگویی به وجدان درونی، به آن عمل نکنیم. در حوزه‌ی حقوق اخلاقی که در بسیاری از حرفه‌ها مانند پزشکی و معلمی با آن مواجه هستیم، انجام دادن صوری عمل حقوقی، بدون احساس مسئولیت اخلاقی و دلسوزی، فقط ظاهری درست دارد، اما در باطن غیراخلاقی و در واقع غیرقانونی است. در چنین مواردی اگر اجبار حقوقی درونی شود و به تکلیف اخلاقی تبدیل شود، درجه‌ی قانون‌گرایی بیشتر و عمیق‌تر می‌شود.

ب- کاهش جرایم (بازدارندگی): یکی از آثار اخلاق این است که سبب می‌شود زمینه‌ی جرایم کیفری و مدنی در ذات و درون انسان محو و از این طریق روابط اجتماعی و حقوقی به نحو احسن تنظیم و اجرا شود و در نتیجه عمل به قانون نهادینه و میزان جرائم کم شود. اگر حقوق در این زمینه از اخلاق تغذیه نکند، فقط با زور پلیس نمی‌تواند نظم اجتماعی را برقرار کند.

ج- ترمیم نظم عمومی گسیخته شده (ترمیمی): اخلاق در پی اصلاح فرد است، ولی نتیجه‌ی مستقیم آن تأمین نظم عمومی است؛ زیرا در اجتماعی که اعضای آن پرهیزگار و راستگو باشند، نظم نیز آسان‌تر به دست می‌آید.^۲ عمل اخلاقی سبب می‌شود که نظم عمومی گسیخته شده ترمیم و عمل به قانون بیشتر شود و در مقابل هرچه جنبه‌ی ترمیمی اخلاق ضعیف‌تر شود، قانون مجبور است مجازات بیشتری را برای ترمیم نظم عمومی گسترش دهد؛ برای مثال، زندانی کردن دزد لزوماً او را قانونمند نمی‌کند، بلکه او و شاید خانواده‌اش را باطل خواهد کرد (نابود کند) و حتی بعد از آزادی از زندان اعمال غیرقانونی و غیراخلاقی او گسترش یابد، اما با اخلاق ترمیمی (بخشش) امکان بازگشت او به انسانیت بیشتر می‌شود.

د- کمک به اثبات دعاوی حقوقی (اثباتی): هر دعوی حقوقی و کیفری از دو مرحله‌ی ثبوت (واقعی و داخلی) و اثبات (بیرونی و استدلالی) تشکیل می‌شود. دارنده‌ی واقعی حق، اگر حقتش در معرض انکار قرار گیرد، باید با دلیل آن را اثبات کند و اگر دلیل نداشته باشد، مانند

۱. راسل، برتراند، قدرت، ترجمه‌ی نجف دریابندری، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۴

۲. صانعی، پرویز، حقوق و اجتماع، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱، ص ۵۸۴

کسی است که اصلاً حق ندارد. از طرف دیگر ممکن است حقی در مرحله‌ی ثبوت وجود نداشته باشد، ولی کسی بتواند با اتکا به دلیل آن را اثبات کند، بدین ترتیب حق ثابت نشده، تنها جنبه‌ی اخلاقی می‌یابد و نمی‌تواند به قلمرو حقوق وارد شود.^۱ در این موارد حقوق بسیار به اخلاق نیازمند می‌شود و سعی می‌کند با تحریک وجدان اخلاقی شخص و استمداد از ادله‌ی اقرار، شهادت و سوگند، مقام ثبوت را به مقام اثبات برساند تا نظم عمومی و عدالت برقرار شود. با وجود این، استمداد از این ادله وقتی ممکن است که حقوق قبلاً زمینه‌ی اخلاقی شدن انسان‌ها را فراهم کرده باشد.

۵. نقد مبنای فلسفی تعامل حقوق و اخلاق در اعلامیه‌ی حقوق بشر بر اساس ساختار توحیدی^۲
اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸ م.) چالشی بین‌المللی برای نقد حقوق داخلی کشورها به منظور ایجاد و تضمین عدالت و آزادی حقوقی است تا زمینه‌ی اخلاق انسانی فراهم شود. با وجود این، اعلامیه‌ی مذکور مبنای معرفتی و جهان بینی خاصی دارد که از حیث تعامل حقوق و اخلاق قابل بررسی و نقد است.

وقتی بشر غربی از دوره‌ی رنسانس و بعد از آن، حضور خداوند را از زندگی خود کنار گذاشت، به تدریج این نظر مطرح شد که هر کس با توجه به متن و شرایط خود هر چه بگوید، حقیقت است (پلورلیزم) و دیگر حقیقت کلان و واحدی با عنوان خداوند و به نمایندگی او کلیسا که بر همه حکومت کند، وجود ندارد. بدین ترتیب گوهر اصلی همه‌ی فلسفه‌های غربی از این دوره و بعد از آن، بر «آزادی فردی» در مفهوم رهایی نفس (لیبرالیسم) استوار شد، اما چون آزادی مطلق برای همه سبب می‌شد که دیگر هیچ کس آزاد نباشد، به ناچار برای تحدید حدود آزادی و جلوگیری از تجاوز افراد به آزادی‌های یکدیگر، بحث دموکراسی، رأی اکثریت و قانون مطرح شد؛ بدین معنا که گرچه دیدگاه روشمندان‌هی همه با توجه به شرایط خود، از حقیقت برخوردار است، به‌ناچار در عمل باید تسلیم رأی اکثریت شد. در این میان، اقلیت همچنان باید تحت ظلم اکثریت قرار می‌گرفتند و لذا اعتراضات، اغتشاشات و احیاناً اعمال تروریستی آنها امنیت اجتماعی اکثریت را به خطر می‌انداخت؛ از این رو، متفکران غربی

۱. کاتوزیان، اثبات و دلیل اثبات، ج ۱، تهران، میزان، ۱۳۸۵، ص ۱۶

۲. در این مقاله جنبه‌ی نظری اعلامیه‌ی حقوق بشر، با توجه به جنبه‌ی عملی و تحقیقی آن، بر مبنای جنبه‌ی نظری توحید و نه جنبه‌ی تاریخی تلقی توحیدی بررسی و نقد شده است

ناچار شدند بحث حقوق بشر را مطرح کنند؛ بدین معنا که اکثریت ناچار است برای حفظ امنیت اجتماعی و آزادی‌های فردی با اقلیت بر مبنای حقوق انسانی رفتار کند. بدین ترتیب روشن می‌شود که حقوق بشر در فضایی الحادی و سکولار متولد شده است. با وجود این، غرب با آن که به‌ناچار حقوق بشر را تا حدودی در داخل خود رعایت می‌کند، در بیرون خود، به‌ویژه در کشورهای جهان سوم، به دلایل واهی از رعایت آن طفره می‌رود.

از حیث تعامل حقوق و اخلاق در اعلامیه‌ی حقوق بشر باید گفت که در نظام روابط اجتماعی، رفتار حقوقی و اخلاقی از دو جنبه می‌تواند مورد توجه قرار گیرد: یکی از جنبه‌ی ممکن‌سازی زندگی اجتماعی؛ زیرا بدون حقوق و اخلاق، زندگی اجتماعی و انسانی غیر ممکن می‌شود و دیگری این که حقوق و اخلاق ساختارهایی برای سلوک انسان‌ها به سوی خداوند هستند. اعلامیه‌ی حقوق بشر به دلیل تولد در متن غربی و کنار گذاشتن خداوند از رأس این عالم، فقط به مورد نخست ناظر است و انتظارش از حقوق و اخلاق ممکن‌سازی زندگی اجتماعی است. در مقابل، در تفکر توحیدی حقوق و اخلاق نه تنها ساختارهایی برای تحقق زندگی اجتماعی هستند، بلکه فراتر از آن، در اصل زمینه‌ی سلوک انسان‌ها به سوی خداوند و فراتر از این مراتب، مرتبه‌ی عشق و عرفان قرار دارد که عالی‌ترین مرتبه‌ی وجودی انسان است و حقوق و اخلاق باید زمینه‌ی استعلای انسان‌ها به این مرتبه را فراهم کند. اکنون، در اینجا سؤال اصلی این است که آیا صرف نوشتن قواعد حقوقی و اخلاقی و ترس از اختلال در زندگی اجتماعی می‌تواند انگیزه لازم را برای رفتار حقوقی و اخلاقی فراهم کند و حتی اگر جبر قانون و مجازات انسان را به رفتار حقوقی وادارد، چه انگیزه‌ای برای رفتار اخلاقی وجود دارد؟ و آیا اصول حقوق بشر به اخلاقی شدن انسان‌ها منجر می‌شود یا نه؟

اعلامیه‌ی حقوق بشر به دلیل آن که اعتقاد به خداوند را از رأس این عالم کنار گذاشته است، هیچ «انگیزه‌ی متعالی» برای رفتار حقوقی و اخلاقی در آن وجود ندارد. بر همین اساس است که در کشورهای غربی برای ممکن‌سازی زندگی اجتماعی، روابط انسان‌ها به سطح حقوقی تنزل یافته و اخلاق در سازش با سود و لذت، از منطقه‌ی سوم اعتباری انسانیت به منطقه‌ی اول ذاتی فرد تنزل یافته است. از دیدگاه اریک فروم (روانکاو آمریکایی، ۱۹۰۰-۱۹۸۰) بی‌توجهی در لوای خوش‌روی ظاهری، نماینده‌ی رابطه‌ی انسان امروزی با خود و دیگران شده است.^۱ از دیدگاه مک اینتایر (فیلسوف انگلیسی) مباحث اخلاقی در غرب معنای خود را از دست داده‌اند و

۱. همان، ص ۱۲۶

تنها پوششی برای بیان سلیقه‌ها، عواطف، احساسات و کوشش برای کسب قدرت هستند و هیچ رابطه و نسبتی با خیر و حق واقعی ندارند.^۱ بر همین اساس عرفان متناسب با اخلاق غربی نیز در قالب فرقه‌های نوظهور عرفانی با هدف «آرامش ذهنی و روحی» برای فرونشاندن آشفتگی ناشی از رفتار حقوقی و اخلاقی خاص غربی پدید آمده است.

در مقابل در ساختار جامعه‌گرایی توحیدی، نه جبر اجتماعی، بلکه ضرورت سیر وجودی انسان در مراتب حقوق و اخلاق در اصل «انگیزه‌ی متعالی» اعتقاد و ایمان به توحید است. در این ساختار سلوک انسان به سوی خداوند، همچون شکارچی‌ای است که ابتدا برای شکار دنبال آهو می‌دود، اما هر چه به آهو نزدیک‌تر می‌شود، بوی نافه‌ی آهوست که او را ناخودآگاه به دنبال خود می‌کشاند؛^۲ لذا از مرحله‌ای به بعد ایمان و عشق به خداوند است که انسان را به دنبال خود می‌کشاند و حقوق و اخلاق مراتب مقدماتی این ایمان و عشق هستند. اکنون، به بیان نکاتی چند درباره‌ی تعامل حقوق و اخلاق در اعلامیه‌ی حقوق بشر و نقد آن بر مبنای ساختار توحیدی می‌پردازیم:

الف- در جهان‌بینی اعلامیه‌ی حقوق بشر، حقیقتی به نام خداوند و رای این عالم وجود ندارد یا اگر وجود دارد، هیچ ارتباطی با نظام این عالم ندارد؛ لذا انسان‌ها، خود، باید حقیقت را ایجاد کنند. بر همین اساس، ساختار رایج برای ایجاد روابط حقوقی و اخلاقی در اندیشه‌ی غربی، «قرارداد اجتماعی» و به تعبیر دیگر «توافق» است. نکته‌ی فلسفی قابل توجه این است که توافق، لزوماً به انسانیت معطوف نمی‌شود؛ زیرا ممکن است جهت توافق به سوی عدالت و آزادی به عنوان شئون وجود انسان باشد یا نباشد. در حالی که از منظر فلسفی ماهیت انسان باید تابع وجود او باشد و جهت آن همواره باید به سوی وجود استعلاء یابد.^۳

در توافق ممکن است دو نفر علیه «دیگری» توافق کنند، در اینجا توافق دیگر استعلاء به منطقه‌ی سوم اعتباری انسانیت نیست. بر همین اساس، وقتی کشورهای غربی را بستر اجرای

۱. پینکافس، ادوموند، از مسئله محوری تا فضیلت‌گرایی، ترجمه‌ی حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، قم، معارف، ۱۳۸۲، مقدمه‌ی مترجمان، ص ۵۶

۲. نک: مثنوی، ۱۳۳۸/۱

۳. مفاهیم «ماهیت» و «وجود انسان» در این مقاله ناظر به فلسفه‌ی جامعه‌گرایی و صفات‌گرایی طرح شده از ناحیه‌ی نگارنده است و کاملاً با معانی مورد نظر آن‌ها در فلسفه‌ی ذات‌گرایی ارسطویی و پیروان آن متفاوت است ارتباط متقابل ماهیت انسان با منطقه‌ی سوم اعتباری انسانیت، ویژگی ساختاری وجود انسان است وجود انسان جهت استعلائی ماهیت او به سوی این منطقه است

اعلامیه‌ی حقوق بشر در نظر می‌گیریم، همواره باید در کنار آن؛ به کشورهای جهان سوم نیز بنگریم. غرب با خود علیه کشورهای جهان سوم (دیگری) توافق می‌کند و این به معنی نقض ساختار عدالت است.

در ساختار جامعه‌گرایی توحیدی توافق در صورتی موجه است که نه تنها علیه دیگری نباشد، بلکه باید ضمن استعلا‌ی خود به استعلا‌ی دیگران نیز بیندیشد. در چنین صورتی جهت توافق معطوف به انسانیت است و انسان‌ها را به مرز اخلاق استعلا می‌دهد.

ب- از منظر فلسفی باید دو مفهوم «اختیار» و «آزادی» را از یکدیگر جدا کرد. اختیار شأن ماهیت و آزادی شأن وجود انسان است. اختیار ماده‌ی آزادی است و بدون آن آزادی ممکن نخواهد شد، اما اختیار مساوی آزادی نیست. اگر جهت اختیار به منطقی سوم اعتباری انسانیت معطوف شود، آن وقت انسان به آزادی می‌رسد. در غیر این صورت، نه تنها به آزادی منجر نمی‌شود، بلکه ممکن است به اسارت انسان منجر شود؛ بنابراین، هر اختیاری به آزادی نمی‌رسد. با توجه به این تفسیر می‌توان گفت آزادی مطرح در اعلامیه‌ی حقوق بشر در واقع همان اختیار است. منتهی این اختیار به اختیار دیگران مشروط است؛ لذا منظور از واژه‌ی «آزاد» در عبارت «تمام افراد بشر، آزاد به دنیا می‌آیند»، مفهوم «مختار» است و این خلط از مصادیق خلط ماهیت با وجود است؛ بنابراین، این نوع اختیار با عنوان آزادی‌ای که بر عدالت تقدم می‌یابد، در نهایت به نفی عدالت و آزادی منجر می‌شود. آزادی، یعنی «حق انتخاب» و این وقتی عملی می‌شود که مسبق بر «امکان انتخاب»، یعنی عدالت باشد. مشکل اصلی حقوق بشر تاکید بر حق انتخاب، بدون تاکید قبلی بر امکان انتخاب است. در مقابل این جریان مسلط در غرب است که فیلسوفانی چون کانت، مارکس و جان راولز چالش‌های عدالت‌طلبانه‌ای را در غرب مطرح کرده‌اند.

بر اساس تفکر توحیدی، حد اختیار افراد انسانیت است نه اختیار دیگران؛ زیرا در برخی مواقع اختیار حقوقی فرد به اختیار دیگران آسیب می‌رساند، اما این آسیب لزوماً به معنای آسیب رساندن به انسانیت نیست؛ برای مثال، قبول شدن فرد در آزمون رقابتی گرچه به اختیار برخی افراد شرکت کننده در آن آزمون که قبول نشدند آسیب می‌رساند، به انسانیت آسیبی نمی‌رساند و در جهت استعلا‌ی آن است. از طرف دیگر، در برخی مواقع مثل رفتار جنسی آزاد مبتنی بر رضایت طرفین، گرچه اختیار ما به دیگران آسیب نمی‌رساند، به انسانیت و خانواده آسیب می‌رساند؛ بنابراین، مبنای آزادی هر فرد انسانیت است نه دیگر افراد انسانی.

ج- مفهوم «برابری افراد» در اعلامیه‌ی حقوق بشر، نه در معنای برابری در شئون ماهیت،

بلکه برابری در شئون وجود است؛ زیرا در شئون ماهیت هیچ کدام از انسان‌ها برابر نیستند. حال وقتی انسان‌ها به برابری در شئون وجود، یعنی عدالت و آزادی می‌رسند که به منطقه‌ی سوم اعتباری انسانیت استعلا یافته باشند. بر همین اساس، حقوق بشر که اساس روابط انسان‌ها را بر مبنای توافق قرار می‌دهد، به اندازه‌ای که این توافق به منطقه‌ی سوم اعتباری انسانیت معطوف نشود، از این شعار خود فاصله می‌گیرد.

د- مفهوم «تساوی حقوق» در اعلامیه‌ی حقوق بشر نیز از منظر فلسفی قابل نقد است. باید میان دو مفهوم «تساوی در برابر قانون» و «تساوی حقوقی» جدایی قایل شد. قانون، مجموعه‌ی بایدهای اعتباری است که برای جهت‌دهی واقعیت‌های طبیعی و اجتماعی به سوی منطقه‌ی سوم اعتباری انسانیت وضع می‌شود، اما حقوق و تکالیف جنبه‌ی تحقیقی قانون، در تلاقی بایدهای قانونی با واقعیت‌های طبیعی و اجتماعی است و به دلیل نامتعیین بودن، امری تفسیری است. قانون در مورد همه‌ی افراد باید یکسان اعمال شود اما حقوق و تکالیف افراد به جهت تفاوت در واقعیت‌های آنها متفاوت است. به تعبیر دیگر، جهت استعلایی همه‌ی افراد باید به سوی منطقه‌ی سوم اعتباری انسانیت باشد (تساوی قانونی)، اما شکل جهت افراد به دلیل تفاوت در واقعیت‌های طبیعی و اجتماعی آنها متفاوت می‌شود (تفاوت حقوقی). بر همین اساس، قوانینی توفیق می‌یابند که در راستای جهت‌دهی واقعیت‌های موجود به سوی منطقه‌ی سوم اعتباری انسانیت وضع شده باشند. قوانین انتزاعی و فارغ از توجه به واقعیت‌ها، همواره با مقاومت روبرو می‌شوند و پس از ایجاد مشکلات زیاد، به ناچار از صحنه خارج می‌شوند.

ه- در اعلامیه‌ی حقوق بشر در عبارت «همه‌ی انسان‌ها دارای عقل و وجدان هستند»، میان شأن ماهیت (فکر) و وجود (عقل) انسان خلط شده است. عقل شأن وجود انسان است و جنبه‌ی جامعه‌گرایانه دارد و به طور کلی ترسیم ساختار جامعی است که در درون آن حقیقت تجلی می‌یابد و انسان‌ها با ورود به این ساختار از معنا و سعادت برخوردار می‌شوند. در مقابل، فکر شأن ماهیت انسان است؛ به طوری که هر فرد انسانی می‌تواند به ساختار عقلانی وارد شود و تفکر عقلانی داشته باشد یا از ساختار عقلانی خارج شود و تفکر غیرعقلانی داشته باشد. بدین ترتیب، با آن که همه‌ی انسان‌ها از فکر برخوردارند، فکر همه‌ی آنها لزوماً عقلانی نمی‌اندیشد.

و- در اعلامیه‌ی حقوق بشر و همچنین در ادبیات فلسفی و کلامی ما، میان «طبیعت» و «فطرت» خلط شده است. طبیعت امر پیشینی و شأن ماهیت انسان و موجودات دیگر است، اما فطرت امر پسینی و شأن وجود انسان است. طبیعت ماده‌ی فطرت است، اما مساوی فطرت نیست. فطرت

حالت استعلایی طبیعت در ساختار جامعه‌گرایی توحیدی است و به منطقی‌سوم اعتباری انسانیت تعلق دارد، نه به طبیعت ذاتی افراد انسانی. در اعلامیه‌ی مذکور به دلیل تأثیر از مکتب حقوق طبیعی، طبیعت انسان منشاء حق معرفی شده است نه فطرت او، در حالی که در ساختار توحیدی، فطرت انسان منشاء حق است.^۱ در این اعلامیه، بایدهای حقوقی و اخلاقی از واقعیت‌های طبیعی و اجتماعی نشئت می‌گیرد؛ برای مثال، چون همه دارای عقل (فکر) هستند، همه فکرها باید آزاد باشد. بر عکس در ساختار توحیدی بایدهای حقوقی و اخلاقی از منطقی‌سوم اعتباری انسانیت نشئت می‌گیرد و به دلیل آن که بر واقعیت‌های طبیعی و اجتماعی منطقی‌سوم اول ذاتی «من» و منطقی‌سوم دوم ذاتی «دیگری» مبتنی است؛ با آنها دور هرمنوتیکی دارد، اما در این دور، رهبری از آن مرکز معنا و بایدهاست و در هر حال نباید اصول انسانیت به عنوان اصول منطقی‌سوم اعتباری نقض شود، بلکه آن همواره باید استعلاء یابد.

ز- در اعلامیه‌ی حقوق بشر با آن که بر ضرورت اخلاق و حفظ کرامت ذاتی انسان تأکید می‌شود، در اصل نه برای حفظ شأن انسانیت، بلکه برای در امان ماندن از اختلال افراد تحقیر شده در نظام اجتماعی است. مفهوم کرامت ذاتی انسان به این معناست که باید میان فرد انسانی و انسانیت تمایز قائل شویم. هر فرد انسانی از آن حیث که مجلای حقیقت است، لمح‌ه‌ای از انسانیت را می‌تواند آشکار کند. حال اگر فرد انسانی جرمی انجام دهد یا نژاد و مذهب و جنس خاصی داشته باشد، نمی‌توان به این بهانه‌ها، انسانیت را در وجود او تحقیر کرد؛ برای این که انسانیت فراتر از افراد انسانی است و به نژاد، مذهب و جرم آلوده نمی‌شود.

در تفکر توحیدی حفظ کرامت ذاتی انسان و احیای انسانیت در افراد، نه تنها برای بهره‌مندی از آثار حقوقی آن، بلکه در اصل برای حفظ حریم انسانیت و کمک به استعلایی انسان‌ها برای سلوک به سوی خداوند است. حفظ کرامت ذاتی انسان در واقع از لوازم آزادی وجود انسان است. لازمه‌ی آزادی انسان در جامعه «ابطال‌پذیری در عین اثبات‌پذیری و اثبات‌پذیری در عین ابطال‌پذیری» است؛ بدین معنا که انسان حق دارد انتخاب کند (اثبات)، اما می‌توان او را نقد و نیز عزل کرد (ابطال) و لیکن همچنان حق انتخاب دارد و این روند ادامه می‌یابد. در این میان حفظ کرامت ذاتی انسان از باطل شدن خود فرد جلوگیری می‌کند و فقط به ابطال قاعده‌ی صفات بد او رای می‌دهد تا بعد از کسب شرایط جدید، دوباره بتواند انتخاب کند و بدین طریق مسیر آزادی انسان هموار می‌شود.

در اینجا باید میان قلمرو دو مفهوم «باطل» و «ابطال» تفاوت قایل شد. حق و باطل تنها ناظر به عرصه‌ی خداوند و غیر اوست؛ یعنی غیر از خداوند هیچ حقیقت مطلقى وجود ندارد و همه‌ی موجودات تجلی آن حقیقت مطلق هستند و هر بتی از حیث ادعای اطلاقش (و نه تقییدش) باطل است؛ اما ابطال‌پذیری در عرصه‌ی انسان‌هاست؛ یعنی هر انسانی ممکن است نصب، نقد و عزل شود و دوباره این روند برای او تکرار شود.

«ابطال‌پذیری»، یعنی حفظ سابقه تا زمان ابطال و فرصت دادن برای آینده، اما «باطل کردن» به معنی حذف گذشته و آینده است؛ بنابراین، نباید دو مفهوم باطل و ابطال را یکی انگاریم و حق و باطل را از میان خدا و غیر او، به میان انسان و انسان سرایت دهیم. حفظ کرامت ذاتی انسان برای این است که انسان را از این خلط‌رها و از باطل شدن افراد جلوگیری کند و بر ابطال قواعد اعمال غیر قانونی و غیر اخلاقی در ذهن افراد تأکید نماید.

در ساختار توحیدی، عمل فرد مشمول یک سنت سه درجه‌ای است: مطابق سنت درجه‌ی نخست، هر کس نتیجه‌ی عمل خوب یا بد خود را می‌بیند؛^۱ مطابق سنت درجه‌ی دوم، «توبه»^۲، «شفاعت»^۳ و «کار خیر»^۴ در زدایش گناهان مؤثر است و مطابق سنت درجه‌ی سوم، خداوند هر کس را بخواهد می‌بخشد یا عذاب می‌کند.^۵ بر همین اساس نمی‌توان تنها بر مبنای سنت درجه‌ی اول، هر مجرمی را باطل کرد؛ زیرا ممکن است او مشمول سنت‌های درجه‌ی دوم و سوم شود و نجات یابد. بر همین اساس، اولاً نباید به گناهان افراد کاری داشته باشیم و در این جهان بهشت و جهنم دایر نکنیم و ثانیاً، هدف اصلی مجازات در حدود قوانین، باید ابطال قاعده‌ی صفات بد در ذهن افراد خاطی باشد نه باطل کردن وجود آن‌ها. البته در این میان نیز به رغم مجازات افراد باید با حفظ کرامت انسانی، برای آنها امکان مشمولیت در سنت‌های درجه‌ی دوم و سوم را فراهم کرد.

ح - نتیجه‌ی مباحث

در مجموع، در اعلامیه‌ی حقوق بشر میان شئون ماهیت (مانند اختیار، فکر، طبیعت، نفس و جسم) و شئون وجود انسان (مثل آزادی، عقل، فطرت، عدالت، برابری، عشق و روح) خلط شده

۱. زلزله / ۷-۸.

۲. نساء، ۱۷، ۹۲؛ توبه، ۱۰۴؛ شوری، ۲۵.

۳. نساء، ۸۵؛ نجم، ۲۶.

۴. هود، ۱۱۴.

۵. بقره، ۲۸۴؛ آل عمران، ۱۲۹.

است؛ لذا در آن خود آگاهی‌ای برای معطوف کردن توافق انسان‌ها به منطقی‌سوم اعتباری انسانیت وجود ندارد و در نتیجه، ممکن است توافق به این منطقی معطوف شود و تعامل حقوق و اخلاق در جهت مثبت اتفاق بیفتد و ممکن است به این منطقی معطوف نشود و تعامل حقوق و اخلاق در جهت منفی شکل گیرد؛ بنابراین، در آن تبعیت ماهیت از وجود انسان نه به صورت امری آگاهانه، بلکه به صورت یک امری اتفاقی درمی‌آید. در عمل نیز در کشورهای غربی طرفدار حقوق بشر، کمتر امکان شکل‌گیری روابط حقوقی و اخلاقی مبتنی بر عدالت و آزادی پدید آمده است؛ به طوری که عدالت در آنها قربانی آزادی شده و آزادی‌های مورد ادعای آنها نیز در واقع به نوعی اسارت نفسانیات انسان در این دنیا فرو کاهش یافته است. با وجود این، اگر بپذیریم اعلامیه‌ی مذکور می‌تواند زمینه‌ی عدالت و آزادی حقوقی را فراهم کند، هیچ معیاری برای رابطه‌ی اخلاقی معرفی نکرده است؛ لذا بی‌تکلیفی در این باره می‌تواند همه‌ی کوشش‌های حقوقی را بی‌نتیجه کند. با همه‌ی این اوصاف، در کشورهای غربی گرچه قانون روح اخلاقی و استعلائی ندارد، دست کم به نحو مطلوبی اجرا می‌شود و در کاستن زور موفق است. در مقابل، در بسیاری از کشورهای شرقی، قبیله‌گرایی و گروه‌گرایی مبتنی بر تفسیر خاصی از دین، ضمن این که از اجرای قانون جلوگیری می‌کند، اجازه نمی‌دهد اخلاق انسانی مطرح شود. با وجود این، باید با نقد اعلامیه‌ی حقوق بشر بر مبنای ساختار توحیدی، از آن فراتر رفت. در واقع، نقد اساسی توحیدی به حقوق بشر این است که «حق» امر متجلی از ناحیه‌ی خداوند است و یک پدیده‌ای ایجابی از ناحیه‌ی بشر نیست، منتهی بشر به نحو جامعه‌گرایانه واسطه‌ی آشکارسازی آن است.

در ساختار توحیدی، احیای حقوق و اخلاق انسانی از حیث ایجابی، در گرو اعتقاد و ایمان به خداوند منزله از «همه‌ی عالم و متجلی در «همه‌ی عالم است که صفات متجلی او، به عنوان طریق سلوک انسان‌ها به سوی او، با ساختارهای حقوقی و اخلاقی و عرفانی جامعه‌گرایانه‌ی مبتنی بر عدالت و آزادی قرین می‌شود و از حیث سلبی نیز در گرو مبارزه‌ی تمام عیار با هر گونه مظاهر قبیله‌گرایی و پارتی‌بازی است که سد راه تجلی صفات خداوند در میان همه‌ی انسان‌هاست. برای این منظور در کشورهای خواهان حقوق بشر، باید جریان فلسفی توحیدی آغاز شود تا ضمن نقد فلسفه‌ی ذات‌گرایانه‌ی ارسطویی و تفسیر قبیله‌گرایانه از دین از یک طرف و فلسفه‌ی قرارداد‌گرایی غربی از طرف دیگر، فلسفه‌ای مبتنی بر تفسیر صفات‌گرایانه و جامعه‌گرایانه از توحید طرح کند و تا این فلسفه طرح نشود اقدامات پراکنده به نتیجه‌ی مطلوب نخواهد رسید. مقاله‌ی حاضر می‌تواند مقدمه‌ای بر این فلسفه باشد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- اونی، بروس، نظریه اخلاقی کانت، ترجمه‌ی علیرضا آل بویه، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
- پینکافس، ادموند، از مسئله محوری تا فضیلت‌گرایی، ترجمه‌ی حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، قم، معارف، ۱۳۸۲.
- دل و کیو، جورجو، فلسفه حقوق، ترجمه‌ی جواد واحدی، تهران، میزان، ۱۳۸۶.
- راسل، برتراند، قدرت، ترجمه‌ی نجف دریابندری، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۵.
- صانعی، پرویز، حقوق و اجتماع، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱.
- فروم، اریک، انسان برای خویشتن، ترجمه‌ی اکبر تبریزی، تهران، بهجت، ۱۳۶۱.
- کاتوزیان، ناصر، اثبات و دلیل اثبات، ج ۱، تهران، میزان، ۱۳۸۵.
- _____، فلسفه‌ی حقوق، ج ۱، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵.
- کانت، ایمانوئل، درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۰.
- _____، فلسفه‌ی فضیلت، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۸.
- کلسن، هانس، نظریه حقوقی ناب، ترجمه‌ی اسماعیل نعمت‌اللهی، تهران، سمت، ۱۳۸۷.
- لوی برول، هانری، جامعه‌شناسی حقوق، ترجمه‌ی سیدابوالفضل قاضی شریعت پناهی، تهران، میزان، ۱۳۸۵.
- موراوتز، توماس، فلسفه حقوق، ترجمه‌ی بهروز جندقی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.
- موسوی، سید محمد صادق، مبانی نظری جهل و اشتباه و آثار آن بر اعمال حقوقی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲.