

◇ فصلنامه علمی پژوهشی زن و فرهنگ

سال سوم، شماره یازدهم، بهار ۱۳۹۱

صفحات: ۳۰ - ۹

تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۱۱/۲۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۲/۱۲

## مناخات مشی های اشتغال زنان با تکیه بر مبانی فلسفه قانون و فلسفه اخلاق

مهدی عبدالحمید\*

حسین بابایی مجرد\*\*

### چکیده

اشتغال زنان، در طول تاریخ امری مناقشه برانگیز بوده است. جوانب متفاوتی که در نوع نگاه به این مسئله وجود دارد موضوع متعددی را در نفی یا اثبات آن به دست داده است. آنچه باید در پرداختن به موضوع مهم اشتغال زنان بیش از همه چیز مورد توجه قرار گیرد شناسایی مشکلات موجود در این حوزه و تدوین خط مشی برای رفع این مشکلات با تکیه بر جنس زن و مبانی اخلاقی و حقوقی موجود در اسلام است که در قالب دو فلسفه مضاف قانون و اخلاق نضج می یابد. فلسفه قانون با نگاهی واقع گرایانه که تابع مصالح و مفاسد نفس الامری است و متناسب با وسع و طاقت زنان، با تطبیق قوانین موضوعه و طبیعی، سعی در اثبات اباحه اشتغال زنان دارد. در مقابل فلسفه اخلاق در یک مقام، اشتغال زنان در مشاغل اجرایی را محل بحث دانسته و اجراییات را از دوش ایشان وامی نهد لکن در صورت عدم تعارض آن با ایفای دیگر نقش زنان در خانواده و تناسب مشاغل با صفات ذاتی زنان، این امر را جواز داده بلکه در بستر مدیریت عاطفی جامعه جهت داده است. مبتنی بر دو فلسفه قانون و اخلاق، ضرورت دارد خط مشی هایی را جهت رفع مشکلات زنان در حوزه اشتغال در مشاغل اجتماعی تدوین نمود. این خط مشی ها مبتنی بر اصولی چون ضرورت استکمال انسان، تحقق بصیرت اجتماعی، سیاسی، حفظ کیان خانواده، صیانت از هویت زنان، پاکدامنی، مدیریت عاطفی خانواده و اجتماع بنیان، نهاده شده است.

کلید واژگان: اشتغال زنان، خط مشی، فلسفه قانون و فلسفه اخلاق.

\*دانشجوی دکتری مدیریت دولتی گرایش تصمیم گیری و خط مشی گذاری عمومی دانشگاه علامه طباطبایی (ره).

(نویسنده مسئول، m.abdolhamid@st.atu.ac.ir)

\*\*عضو هیئت علمی گروه مدیریت اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

## مقدمه

بی تردید انسان به عنوان مهم ترین جزء عالم هستی، نقش بسیار تعیین کننده‌ای در پیشبرد اهداف این عالم بر عهده دارد. بر مبنای هستی شناسی اسلامی، او دارای حقیقتی است که اصل آن را روح و فرعش را جسم تشکیل می‌دهد. سعادت انسان نیز در گرو تعالی روح است که نه مذکر است و نه مؤنث. لکن در بعد جسمانی، انسان‌ها به دو جنسیت مردان و زنان تقسیم می‌شوند؛ که البته این همه باعث انکار تأثیر و تأثر روح و جسم بر یکدیگر نمی‌شود و بی تردید جسم انسان بر روح او تأثیرگذار است و برخی الزامات خود را در طی طریق به سمت تعالی طلب می‌کند. سوال آن جاست که هر کدام از این دو گروه در عالم هستی چه نقشی بر عهده دارند و وظیفه آن‌ها در چه عرصه‌هایی از فعالیت اجتماعی تعریف شده است؟ آن چه مسلم است این که لازمه عدل خداوندی تعریف و وظایفی متناسب با توانمندی‌ها و استعدادها هر کدام از این دو گروه است (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸)؛ اما مساله اینجاست که لازمه شناخت این وظایف، از یک طرف شناخت عرصه‌های بالقوه برای فعالیت اجتماعی است و از طرف دیگر، شناخت انسان‌ها به عنوان نقش آفرینان این عرصه‌هاست. با این حال، انسان به اعتراف اندیشمندان غربی، مبتلا به عقلانیت محدود (دنهارت<sup>۱</sup>، ترجمه الوانی، ۱۳۸۲، ۱۳۱) است و لذا در حیطه شناخت شناسی<sup>۲</sup> محدودیت‌های بسیاری داشته و از همین روست که شناخت انسان و سیستم‌های اجتماعی محیط با تکیه بر عقل خودبنیاد، صعب و مستصعب و بلکه ناممکن است. با امعان نظر به مساله مطرح شده و محدودیت‌های انسان در حل جامع مساله طرح شده، لزوم بهره گیری از وحی در تبیین مساله بیش از پیش مشخص می‌گردد. شریعت اسلام که تجلی وحی از زمان پیامبر خاتم (ص) تا ابد است با بهره گیری از دیدی کل نگر و سیستمی، تصویری جامع و مانع از نقشه راه تکاملی انسان ترسیم کرده است. رجوع به منابع اسلامی که عبارتند از قرآن، سنت و عقل، ما را در پرداختن به مباحث انسان شناسی و جهان شناسی جهت تبیین وظایف انسان‌ها در نظام هستی بی‌نیاز می‌سازد (عبدالحمید و بابایی مجرد، ۱۳۹۱).

آن چه که در این میان مورد نظر نویسندگان مقاله می‌باشد و در صدد پاسخ بدان هستند، جایگاه اشتغال زنان در اسلام و بر مبنای رویکردی فلسفی به اخلاق و حقوق می‌باشد.

## اختلاف زن و مرد؛ زمینه‌ساز فرصت‌ها و تهدیدات

باید توجه داشت که علت مادی تمامی خط‌مشی‌های عمومی، مردم هستند و در نبود عامه مردم، وضع خط‌مشی معنایی ندارد؛ و از آن‌جا که مردم نیز از یک منظر و با نگاهی کلان به دو دسته زن و مرد تقسیم می‌شوند؛ لزوم توجه به تفاوت‌های زن و مرد در جامعه برای خط‌مشی گذاری عمومی بیش از پیش مشخص می‌گردد. در این میان، باید توجه داشت که نمی‌توان مانند بسیاری از

۱. Bounded rationality

۲. Robert B. Denhardt

۳. epistemology

دول غربی منکر تفاوت زن و مرد شد و با ساخت اجتماعی واقعیت، تفاوت‌های زن و مرد را اعتباری و فاقد ارزش دانست؛ چرا که بر مبنای روش حداقلی پوزیتیویستی<sup>۱</sup> نیز، انکار تفاوت‌های جسمانی و ظاهری این دو جنس، امری خلاف واقعیت است و چون تأثیر و تأثر متقابل متافیزیک و فیزیک به اثبات رسیده است، باید پذیرفت که تفاوت‌های مادی و جسمانی، استلزامات متفاوت روحی و روانی را نیز به همراه خواهد داشت؛ بنابراین زن و مرد واجد تفاوت‌های جسمانی و روحی بسیاری هستند و نمی‌توان با القائات روانی، این دو را یکسان تلقی و به جامعه معرفی نمود. البته باید میان دو نوع اختلافات ماهوی و عارضی تفاوت قائل شد (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸).

توضیح آن که اختلاف‌هایی که ناشی از هویت هر یک از دو جنس است را ماهوی می‌نامند؛ یعنی هر یک از دو جنس مختصات طبیعی خود را دارند. این نوع اختلافات نیز لازمه تکامل نوع انسان است و فارغ از چرایی و حکمت، می‌بایست طبیعت و ماهیت هر یک از دو جنس را پذیرفت و بر اساس آن رفتار کرد. از طرف دیگر، اختلاف‌هایی که مربوط به هویت خاص هر یک از زن و مرد نیست، بلکه اختلاف‌هایی است که میان افراد هر دو جنس دیده می‌شود را اختلاف‌های عارضی گویند.

هدف این مقاله، توجه دادن سیاست‌گذاران به این حقیقت زندگی بشری می‌باشد که زن و مرد از جهات متعدد ظاهری و باطنی، جسمی و روحی، خلقی و خلقی با یکدیگر متفاوتند و بدیهی است که ورود این حقیقت بشری به محدوده‌ی هستی‌شناسانه مدیران جامعه، موجب ایجاد تغییرات در تصمیم‌گیری‌های مدیران می‌گردد. اگر مدیران جامعه چشمان خود را به روی حقیقت بسته و زن و مرد را یکسان پندارند و یا باروش‌های تفسیری و پست مدرن<sup>۲</sup> سعی در اکتسابی جلوه دادن تفاوت‌های زن و مرد نمایند، فرصت مدیریت این تفاوت‌ها را از دست داده و آن را تبدیل به تهدید می‌کنند، در صورتی که با نگاهی مبتنی بر عقلانیت جوهری<sup>۳</sup> (الوانی، ۱۳۸۹، ۴۶۳) و دوراندیشانه، و در نتیجه با نظر داشت تفاوت زن و مرد، می‌توان از فرصت‌های این تفاوت بهره‌جسته و آن را به بهترین نحو مدیریت نمود.

صاحب‌نظران متعددی در حوزه‌ی خط‌مشی‌گذاری، معتقد به ارتباط خط‌مشی عمومی با ارزش‌ها و باید و نبایدهای جامعه هستند؛ این رابطه در تعاریف چندی متجلی شده است. در یکی از تعاریف خط‌مشی عمومی متشکل از یک سلسله ارزش‌ها قلمداد شده که پشتوانه‌ی اقدامات دولت و سایر مراجع تصمیم‌گیرنده در جامعه قرار می‌گیرد (ویکرز<sup>۴</sup>، ۱۹۶۵، ۶۵). یا در تعریف دیگری خط‌مشی عمومی به عنوان شاخص‌های و نبایدها در جامعه توصیف شده است؛ خط‌مشی عمومی تعیین می‌کند که چه فعالیت‌ها و اقداماتی در بخش عمومی باید اجرا شود و چه اقداماتی نباید انجام گیرد؛ خط‌مشی عمومی بیانگر فرهنگ، نظام اقتصادی و اولویت‌های مورد قبول جامعه می‌باشد (اسمیت<sup>۵</sup>،

۱. Positivism

۲. Post modern

۳. Substantive rationality

۴. Sir Geoffrey Vickers

۵. Brian Smith

۱۹۷۵، ۱۵). خط مشی عمومی برای تعیین اولویت‌ها در انجام امور و فعالیت‌ها در جامعه است. به بیان دیگر همانگونه که اهداف، نتایج مورد نظر را مشخص می‌کنند و برنامه، راه رسیدن به آنها را روشن می‌سازند، خط مشی عمومی نیز نشان‌دهنده خطوط کلی در فعالیت‌ها و اقدامات بخش عمومی است (درو، ۱۹۶۸، ۱۴).

فلسفه قانون از آن جهت محل بحث خواهد بود که خط‌مشی‌های عمومی، به دلیل عمومیتش می‌بایست در نهایت به قانون بدل گردد تا در جامعه به منصفه ظهور و اجرا درآید و بنابراین چرایی نیاز به قانون می‌تواند در تعیین خط‌مشی‌های عمومی چاره‌ساز باشد (الوانی، ۱۳۸۵). با این حال باید توجه داشت که قانون به دلیل شمولیتش می‌بایست قابلیت اجرا شدن و امتثال و التزام آن را توسط آحاد جامعه داشته باشد و گرنه امر بما لایطاق شده است و لذا قانون باید بر حداقل‌های قابل قبول تاکید کند و بر این اساس، قانون به گونه‌ای ریشه در وضع موجود دارد و حالتی منفعل را در درون خود به همراه دارد.

از طرف دیگر نیز فلسفه اخلاق مورد اعتناست؛ چرا که خط‌مشی‌ها رویکردی فعال داشته و ریشه در آرمان‌ها و آرزوها و سعادت افراد جامعه دارد (الوانی، ۱۳۸۵). و از آن‌جا که نسبت به توانمندی‌های افراد، امتثال آن متفاوت است و انتظار از افراد نیز متفاوت است، بنابراین، جامعه می‌بایست به سمت آن هدایت شود، ولی نمی‌شود در حوزه اخلاق عامه مردم را به امتثال رهنمون‌ها اجبار کرد.

پیش از ورود به مباحث فلسفه اخلاق و حقوق و قانون لازم است به چند نکته اشاره گردد (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۲۳۱-۲۳۲):

۱- قضایای اخلاقی و حقوقی مربوط به رفتار اختیاری انسان‌اند؛ رفتارهایی که وسایل رسیدن به اهداف مطلوب می‌باشند و ارزشی بودن آنها به لحاظ همین مطلوبیت وسیله‌ای و مقدمی آنهاست.  
 ۲- اهدافی که انسان‌ها برای تحقق بخشیدن به آن‌ها تلاش می‌کنند یا تامین نیازمندی‌های طبیعی و دنیوی و ارضاء غرایز حیوانی است و یا تامین منافع و مصالح اجتماعی و جلوگیری از فساد و هرج و مرج است و یا رسیدن به سعادت ابدی و کمال معنوی و روحی می‌باشد. اما هدف‌های طبیعی و حیوانی منشا ارزشی برای مقدمات خود ایجاد نمی‌کند و خود بخود ارتباط با اخلاق و حقوق پیدا نخواهد کرد. تامین مصالح اجتماعی که خواه ناخواه اصطکاک با منافع و لذت‌های فردی پیدا می‌کند می‌تواند یکی از خاستگاه‌های ارزش به شمار آید.

همچنین در نظر گرفتن سعادت ابدی که مستلزم چشم‌پوشی از پاره‌ای خواست‌ها و مطلوب‌های مادی و دنیوی است، خاستگاه دیگری برای ارزش می‌باشد و بالاتر از همه آن است که انگیزه رفتار، رسیدن به کمال حقیقی باشد که مصداق آن از نظر بینش اسلامی همان قرب خدای متعال است و بنابراین می‌توان گفت که ارزش در همه موارد از صرف نظر کردن خواستی برای رسیدن به خواست بالاتری برمی‌خیزد.

۳- برای حقوق اهداف مختلفی بیان کرده‌اند که کلی‌ترین و جامع‌ترین آن‌ها تامین مصالح اجتماعی است و به شاخه‌های گوناگونی منشعب می‌شود. از سوی دیگر برای اخلاق ایده‌آل‌های مختلفی ذکر کرده‌اند که فوق همه آن‌ها کمال نهائی در سایه قرب به خدای متعال است و هرگاه این هدف انگیزه رفتار انسان واقع شود خواه رفتار فردی باشد و خواه اجتماعی دارای ارزش اخلاقی خواهد شد، بنابراین رفتارهای متعلق به حقوق هم می‌تواند در زیر چتر اخلاق قرار بگیرد به شرط اینکه به انگیزه اخلاقی انجام پذیرد.

۴- هدف‌های نامبرده دارای دو حیثیت هستند یکی مطلوبیت آن‌ها برای انسان به گونه‌ای که موجب صرف نظر کردن از خواست‌های پست‌تر می‌شود و از این نظر با خواست فطری انسان برای رسیدن به سعادت و کمال ارتباط پیدا می‌کند و حیثیتی است روانی و تابع شناخت و مبادی علمی و ادراکی و دیگری حیثیت تکوینی آن‌ها که کاملاً عینی و مستقل از میل و رغبت و تشخیص و شناخت افراد است و هرگاه فعل را در ارتباط با هدف مطلوب از جهت مطلوبیتش در نظر بگیریم مفهوم ارزش از آن انتزاع می‌شود و هرگاه آن‌را از نظر رابطه وجودی با نتیجه مترتب بر آن لحاظ کنیم مفهوم وجوب یا شایستگی یا بایستگی از آن گرفته می‌شود که در لسان فلسفی از آن به ضرورت بالقیاس تعبیر می‌گردد.

اکنون با توجه به این مقدمات، می‌توان نتیجه گرفت که ملاک صدق و کذب و صحت و خطا در قضایای اخلاقی و حقوقی تاثیر آنها در رسیدن به اهداف مطلوب است تاثیری که تابع میل و رغبت یا سلیقه و رای کسی نیست و مانند سایر روابط علی و معلولی از واقعیات نفس‌الامری است البته تشخیص هدف نهائی و هدف‌های متوسط ممکن است مورد اشتباه واقع شود چنانکه کسانی بر اساس بینش ماده‌گرایانه خودشان هدف انسان را در بهزیستی دنیوی خلاصه کرده‌اند همچنین ممکن است در تشخیص راه‌هایی که انسان را به هدف‌های واقعی می‌رساند اشتباهاتی رخ دهد ولی همه این اشتباهات ضروری به واقعی بودن رابطه سبب و مسببی بین افعال اختیاری و نتایج مترتب بر آنها نمی‌زند و موجب خروج آنها از حوزه مباحث عقلی و قابل استدلال برهانی نمی‌گردد چنانکه اشتباهات فلاسفه به معنای انکار واقعیات عقلی و مستقل از آراء و اندیشه‌ها نیست و چنانکه اختلافات دانشمندان در قوانین علوم تجربی به معنای نفی آن‌ها نمی‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۲۳۲).

نتیجه آن که اصول اخلاق و حقوق از قضایای فلسفی و قابل استدلال با براهین عقلی است هر چند عقل انسان عادی در فروع و جزئیات در اثر پیچیدگی فرمول‌ها و کثرت عوامل و متغیرات و عدم احاطه به آنها نارسا باشد و نتواند حکم هر قضیه جزئی را از اصول کلی استنتاج کند و در این موارد است که چاره‌ای جز استناد به وحی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۲۳۲).

تفاوت میان قضایای حقوقی و اخلاقی

بین قضایای اخلاقی و حقوقی تفاوت‌های متعددی وجود دارد که در اینجا تنها به مهم‌ترین اساسی‌ترین فرق بین این دو دسته از قضایای عملی اشاره می‌گردد و آن تفاوت در اهداف است.

واضح است که هدف اصلی حقوق، سعادت اجتماعی مردم در زندگی دنیا است که به وسیله قواعد حقوقی با ضمانت اجرائی دولت تامین می‌شود ولی هدف نهائی اخلاق سعادت ابدی و کمال معنوی است و دایره آن وسیع‌تر از مسائل اجتماعی است و از این روی موضوعات حقوقی و اخلاقی تداخل پیدا می‌کند و یک قضیه از این نظر که مربوط به سعادت اجتماعی انسان است و مورد حمایت دولت می‌باشد حقوقی و از این لحاظ که می‌تواند در سعادت ابدی و کمال معنوی انسان مؤثر باشد اخلاقی تلقی می‌شود مانند وجوب رد امانت و حرمت خیانت در چنین مواردی اگر رعایت این قاعده فقط به انگیزه ترس از مجازات دولت باشد ارزش اخلاقی ندارد هر چند کاری است موافق با موازین حقوقی و اگر به انگیزه هدف عالیت‌تر که همان هدف اخلاقی است انجام گیرد کاری اخلاقی هم خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۲۳۴-۲۳۵).

### فلسفه قانون

خواه مطابق نظر ارسطو، انسان مدنی بالطبع باشد (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۵، ۲۴۵-۲۴۶) و یا مطابق نظر علامه طباطبایی (ره) مدنی بالضروره فرض گردد (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۴، ۹۷) ناگزیر از پذیرش این معنا هستیم که او در پازلی بازی می‌کند که در آن محکوم به قوانین و مقررات است. حال این قوانین، از پیش طراحی و حاکم شده است و یا در بستر قراردادها تعیین یافته است بحثی است که موضوع آتی متکفل پاسخگویی بدان است.

تطابق قانون طبیعی با قانون موضوعه، رافع معضله پیشینی یا پسینی بودن قانون:

قانون طبیعی، در سرشت بشر و در طبیعت وجود دارند و باید کشف شوند. اما قوانین موضوعه یا پسینی «ناشی از قدرت، عرف، عادت، سابقه، سنت، احکام پادشاهان و مصوبات مجالس مقننه است» (پاشا صالح، ۱۳۸۴، ۳۳). قوانین موضوعه، از قبل وجود ندارند بلکه محصول خواست و اراده انسان‌هایی هستند که به صورت اجتماعی زندگی می‌کنند (دل و کیوا، ۱۳۸۰، ۲۵۳). لزوم مطابقت قانون موضوعه (تریس<sup>۱</sup>) با قانون طبیعی (نوموس<sup>۲</sup>)، امری پذیرفته شده است. سیسرون<sup>۳</sup>، ناطق و سیاستمدار روم، با طرح مفهوم ناموس طبیعت و قانون فطرت، قوانین موضوعه مخالف فطرت و طبیعت را حکم زور می‌نامد و شایسته نام قانون نمی‌داند (پاشا صالح، ۱۳۸۴، ۳۰). اما در این که قوانین طبیعی منشأ عقلی دارند یا الهی، دیدگاه‌ها متفاوت است. مسلمانان بر منشأ الهی قوانین تاکید کرده‌اند (کی‌نیا، ۱۳۴۸، ۱۵۳) در حالی که فردریش فون هایک<sup>۴</sup> معتقد است که قانون طبیعی بر معیار «درست بودن» استوار است (فون هایک، ۱۳۸۰، ۱۹۸-۱۹۷).

۱. Georges Del Vecchio

۲. Thesis

۳. Nomos

۴. Marcus Tullius Cicero

۵. Friedrich August von Hayek

اشتراوس<sup>۱</sup> می‌گوید قانون طبیعت را می‌توان اثبات کرد، چون وجود و صفات خدا را می‌شود اثبات کرد و چنین قانونی نه تنها در عقل یا از راه عقل بلکه از راه وحی نیز به مقام قانونی می‌رسد. این در حالی است که لاک خود، پا را از این نیز فراتر نهاده و می‌گوید: «بشر از راه وحی است که چنین قانونی را به صورت تمام و کمال شناخته است، ولی بعدها عقل بشر، قانونی را که به وحی به او رسیده است، تأیید می‌کند» (اشتراوس، ۱۳۷۲، ۲۲۲). بیان‌کننده قانون الهی، فقط می‌تواند یک پیامبر باشد؛ اما اگر این پیامبر قرار است کمال عقل را نیز نوید دهد لاجرم باید خود نیز یک فیلسوف باشد. از نظر اشتراوس، پیامبر نه تنها یک معلم، حاکم و فیلسوف است، بلکه او قانون‌گذار نیز می‌باشد (اشتراوس، ۱۹۹۵، ۷۱).

اشتراوس، طبق تقسیمی که متفکران مسلمان و یهودی انجام داده‌اند، عالم را به بالا<sup>۲</sup> و پایین<sup>۳</sup> تقسیم می‌کند و معتقد است دانش و توانایی انسان صرفاً معطوف به عالم پایین است و محدود به همین عالم است. در واقع انسان‌ها در تاریکی و ظلمت به سر می‌برند و آگاهی اندک و مشکوکی از عالم بالا دارند. نبوت به مثابه نوری است که تاریکی را می‌زداید و روشنایی و آگاهی می‌آورد (اشتراوس، ۱۹۹۵، ۱۰۹).

لزوم توجه به خداوند به عنوان شارع قوانین در افواه متفکرین شرق و غرب، در عین ارزشمندی، از یک انحراف جدی نیز بهره مند است و آن عبارت است از جدا نمودن ساحت ماده و معنا، عالم بالا و پایین. همانطور که بشر نسبت به عالم بالا ناآگاه و بالضروره نیازمند رسول الهی است از عالم پایین نیز کم اطلاع و در نتیجه محتاج دین و پیامبر الهی می‌باشد. قانون طبیعی و موضوعه هر دو محتاج تعلیمات الهی بوده و لازم است مطابق فطرت انسان باشد. تقسیم عوالم به دنیا و آخرت و اختصاص قانون بشری به دنیا و قانون الهی به آخرت به همان اندازه مغلوط است که قانون را مطلقاً پسینی بدانیم. مطلب دیگر آنکه تبیین هدف قانون و التزام به اقتضانات آن هدف در نوع خط مشی گذاری در مورد اشتغال زنان تأثیر گذار است.

### فلسفه قانون از نظرگاه مکاتب آرمانی و تحقیقی

آرمان‌گرایان<sup>۴</sup>، سنگ بنای حقوق را عدالت دانسته و بر آنند که قانون‌گذار باید عادلانه قانون وضع کند و مجریان قانون نیز در صورتی که قانون را عادلانه ببینند باید آن را اجرا کنند. در مقابل، واقع‌گرایان بر آنند که هدف حقوق، قدرت حکومت یا وجدان عمومی است نه عدالت. اصول حقوقی به سبب اتکا به دولت همیشه محترم است و کسی نباید به بهانه بی‌عدالتی از اجرای آن سرپیچی کند، در این مکتب، به واقعیت‌های مادی و خارجی بیش از کمال مطلوب و آرمان‌های فلسفی توجه شده است. حقوق زاییده اراده مردم است و هیچ هدف پیش‌ساخته‌ای آن را رهبری

۱. Leo Strauss

۲. Upper world

۳. Lower world / world below

۴. idealism

نمی‌کند (ساکت، ۱۳۷۰، ۴۴. کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ۱۴۶).

این دو گونه‌نگری که تحت عنوان آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی مطرح شده، دو دسته عظیم طرفداران اصالت فرد و اجتماع را مطرح کرده است که دسته اول فردگرا و آزادمنش و دسته دوم جامعه‌شناس و سوسیالیست لقب گرفته‌اند. بر این اساس مکاتبی شکل گرفته است که از آن جمله است مکتب حقوق طبیعی یا فطری که سابقه‌ی آن به افلاطون باز می‌گردد. او در طرح مدینه فاضله خود که بر اساس حقوق طبیعی تدوین کرده است، بر آنست که باید فرد انسان را به عنوان الگوی طبیعی مطالعه کنیم (ساکت، ۱۳۷۰، ۲۵. کاتوزیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ۴۱).

تا سده‌های هفده و هیجده حقوق طبیعی یا فطری ریشه مذهبی و الهی داشت، ولی از این تاریخ به بعد، به تدریج آن ریشه را از دست داد. پیش‌رو این نهضت، هوگو گروسویس<sup>۱</sup> حقوق‌دان و سیاست‌مدار هلندی بود (دل و کیو، ۱۳۸۰، ۷۸-۷۹) و کسانی چون جان لاک<sup>۲</sup> و کانت<sup>۳</sup> (۱۸۰۴-۱۷۲۴)، روسو<sup>۴</sup>، منتسکیو<sup>۵</sup> (منتسکیو، ۱۳۶۲، ۷۲۷ و ۷۲۶)، فیخته<sup>۶</sup> (ساکت، ۱۳۷۰، ۱۶۰؛ کاتوزیان، ۱۳۷۷، ۹۹) نیز ادامه دهنده‌ی راه او بودند.

مکاتب تاریخی و تحققی به دنبال ورود انتقاداتی درباره حقوق فطری، و مخالفت با ایده‌گرایی در حقوق شکل گرفت. بر این اساس، با این فکر که آرمان‌های اخلاقی قواعدی برتر از قوانین اجتماعی است یا ریشه فطری و طبیعی دارد، مخالفت شده و توانایی عقل انسان در یافتن بهترین راه‌حل‌ها به زیر سؤال رفت و گفته شد که علم حکومت نیز مانند سایر علوم، باید متکی بر حقایق خارجی و تجربه باشد نه اندیشه‌های ماورایی و آرمانی. انسان موجودی است زاده تخیل و آنچه واقعیت دارد اجتماع انسان‌ها و زندگی مشترک ایشان است. پس ماهیت و آثار این واقعیت می‌باید مطالعه و گفتگو شود. در این جا در عوض وحدت قواعد باید از کثرت آن‌ها بین جوامع مختلف سخن گفت، زیرا هر گروه انسانی در شرایط خاصی به سر می‌برد و برای ایجاد نظم از قواعد ویژه‌ی پیروی می‌کنند (ساکت، ۱۳۷۰، ۲۴ و ۱۱۰؛ کاتوزیان، ۱۳۷۷، ۱۲۸؛ خسروشاهی، دانش‌پژوه، ۱۳۷۸، ۵۸).

بر این اساس مکتب تاریخی با بنیان‌سازینی<sup>۷</sup> دانشمند آلمانی (۱۸۶۰-۱۷۷۹) شکل گرفت که حقوق را مانند زبان و عادت‌ها محصول وجدان عمومی و تحول تاریخی اجتماع می‌داند که اراده فرد و دولت هیچ دخالتی در آن ندارد. وظیفه علم حقوق را فقط شناساندن قواعد حقوقی می‌داند و می‌گوید که عالم حقوق نقشی جز بیان و دسته‌بندی قواعد موجود برعهده ندارد. حقوق معمار است نه آفریدگار (لوی برول<sup>۸</sup>، ۱۳۷۰، ۱۲).

۱. Hugo de Groot

۲. John Locke

۳. Immanuel Kant

۴. Jean-Jacques Rousseau

۵. Charles-Louis de Secondat

۶. Johann Gottlieb Fichte

۷. Friedrich Carl von Savigny

۸. Henri Lévy-Bruh



ساوینی ضمن مخالفت با تدوین قانون موضوعه به شیوه کدهای ناپلئون، حقوق را ناشی از ملت می‌داند، آن هم نه ملت زمان معین، بلکه ملت مفهومی جدا از مردمی است که در آن نسل‌های پیاپی و با پیوندهای تاریخی و جغرافیایی و فرهنگی به هم وابسته‌اند. سنن و عادات آنان قواعد حقوقی را به وجود آورده و به عنوان میراث برای نسل‌های بعد به یادگار مانده است. (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ۱۴۹) مکتب تحقیقی نیز با طلایه‌داری آگوست کنت<sup>۱</sup> (م ۱۸۵۸م) شکل گرفت (ر.ک فروغی، ۱۳۴۵، ۱۶۷). نتیجه‌ی تفکر تحقیقی در عرصه‌ی حقوق این‌گونه است که: قاعده‌ای که از طرف دولت وضع شده است، اگر در عمل متروک بماند و به طور واقعی در زندگی اجتماعی اثر نکند، آن را نباید در شمار حقوق آورد و برعکس، قواعد ساخته شده عرف که در عمل از طرف عموم رعایت می‌شود، در زمره قواعد حقوقی است، هر چند که دولت در وضع آن دخالتی نداشته باشد (ساکت، ۱۳۷۰، ۱۱۰؛ کاتوزیان، ۱۳۷۷، ۲۴۰؛ علوم‌ی، ۱۳۴۸، ۶۳؛ خسروشاهی، دانش پژوه، ۱۳۷۸، ۵۷).

پدید آمدن مکتب‌های تحقیقی، پوزیتیویستی در حقوق ناشی از ظهور پوزیتیویسم فلسفی در غرب بوده و به دنبال موج تجربه‌گرایی در علوم و زیر سؤال رفتن شناخت‌های عقلانی واقع شده است. آگوست کنت معتقد بود که هر شاخه‌ای از معرفت بشری سه مرحله اساسی ربانی<sup>۲</sup>، انتزاعی یا فلسفی<sup>۳</sup>، علمی یا تحصیلی<sup>۴</sup> را طی کرده و از مرحله‌ای به مرحله دیگر رسیده است (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ۲۴۴).

البته باید دانست که مرتبط دانستن حقوق که از بهترین ابزارهای زندگی جمعی و تأمین سعادت انسان است به واقعیت‌های صرفاً تجربی و متغیر، اگر چه ممکن است کارآمدی حقوق را در حل مشکلات اجتماعی افزایش دهد، حقوق را با یک خلأ مبنایی و زیربنایی مواجه می‌کند که می‌تواند خسارت‌های جبران‌ناپذیری به همراه داشته باشد.

در این میان نظر اسلام نه همچون مکتب حقوق طبیعی است که ملاک قوانین و قواعد حقوقی را تنها واقعیات عینی بداند و نه مانند مکتب حقوق عقلی محض است که فقط دستورات عقل عملی را ملاک حقوق و قانون قرار دهد و نیز مانند مکاتب پوزیتیویستی نیست که قانون و حقوق را دارای ماهیتی صرفاً قراردادی و اعتباری بداند، بلکه قواعد اسلام ماهیتی دو رویه و مزدوج دارد: از یک سو، اعتباری است، چون متعلق جعل الهی است؛ به عبارت دیگر، احکام الهی، صبغی تشریحی داشته و برآمده از اراده‌ی تشریحی خداوند هستند؛ و از سوی دیگر واقعی است، چون اراده تشریحی الهی هم‌سو با اراده تکوینی اوست و مبتنی بر واقعیات و مصالح و مفاسد نفس‌الامری است؛ یعنی احکام شریعت با فطریات انسان، سازگار و منطبق است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ۴۷۰).

۱. Isidore Auguste Marie François Xavier Comte

۲. Theological

۳. Metaphysical

۴. Positive

## هدف حقوق

حقوق بر خلاف علوم تجربى صرفا در پى احراز واقعيت نيست، نتيجه كاوش در ترازوى عقل سنجيده مى شود و قانون گذار مى كوشد تا بهترين قواعد را در اين ميان بيابد و نظم عمومى و عدالت را هر چه بيشتر رعايت كند. بنا بر اين، هدف نقش به سزايى در وضع قانون دارد (كاتوزيان، ۱۳۷۷، ۴۴۲) پاسخ به اين سؤال كه حقوق براى چه به وجود آمده، وابسته به اين است كه حقوق چيست و بر چه مبنايى استوار است. بنا بر اين، مبنا و هدف حقوق با هم ارتباط ناگسستنى دارند. در حقوق فطرى، هدف حقوق محدود كردن آزاديها بود و زيان بار تلقى مى شد، با وجود اين هدف آن را تحقق عدالت مى دانستند، بايد گفت تشخيص عدالت به چيست؟ آيا بايد هدف تمام قواعد آسايش و آزادي افراد باشد يا غرض تأمين نيازمندیهاى اجتماع است و فرد به عنوان جزئى از آن مورد توجه قرار مى گيرد، يا اين كه امر سومى را هدف اصلى قرار داده است. اينها مباحثى است كه در بحث از هدف حقوق در فلسفه حقوق بررسى مى شود.

بعضى هدف حقوق را فرد مى دانند و مكتب آنان اصالت فرد ناميده مى شود. بعضى هدف حقوق را اجتماع مى دانند كه به مكتب آنان اصالت اجتماع مى گویند. بعضى نيز هدف حقوق را تلفيقى از اصالت فرد و اجتماع مى دانند كه مكتب آنان به رشد مدنيت هر قوم توجه دارد.

### الف) نظريه اصالت فرد

به موجب اين نظريه هدف قواعد حقوقى تأمين آزاديهاى فرد و احترام به شخصيت و حقوق طبيعى اوست. اصل انسان است و آنچه در خارج وجود دارد چيزى جز توده انسانها نيست و هدف حقوق تأمين منافع انسان است. مفهوم عدالت در اين نظريه اين است كه حقوق همزيستى افراد را با منظم ساختن روابطشان فراهم سازد.

ايراد مهمى كه به نظريه اصالت فرد وارد مى شود اين است كه اجتماع از گروهى از اشخاص آزاد و مستقل تشكيل نشده و همه ضرورتهاى آن را بر مبناى قرارداد اجتماعى نمى توان متكى كرد. زندگى مشترك انسانها نيازمندیها و ضرورتهاى ويژه اى دارد كه آزادي فردى هميشه آن را تأمين نمى كند. برخلاف پيروان اين مكتب مى گویند كه اصل حاكميت اراده هميشه عدالت و برابرى را در روابط مردم تأمين نمى كند، زيرا اصل آزادي اراده زمانى عادلانه است كه دو طرف قرارداد از نظر اقتصادى به طور نسبى برابر باشند، در حالى كه امروزه عمدتاً چنين نيست.

### ب) نظريه اصالت اجتماع

از قديم الايام فكر اصالت اجتماع مطرح بوده و در كتاب جمهورى افلاطون، اجتماع، انساني بزرگ تلقى شده كه سه طبقه حكيمان، سربازان و پيشه وران به قواى عقل، شجاعت و شهوت در انسان تشبيه شده است (افلاطون، ۱۳۴۸، ۲۳۶)

مفهوم عدالت در اين نظريه اين است كه فرد خارج از اجتماع قابل تصور نيست و هر كس وابسته به گروه انساني است كه در آن به سر مى برد، پس حقوق بايد تكاليف او را در برابر اين گروهها و

هم چنین تکالیف گروه‌ها را نسبت به اعضای خود مشخص کند. عدالت قانونی بر تکالیف افراد در مقابل دولت حکایت دارد و عدالت توزیعی که ناظر بر تکالیف دولت در برابر مردم است، بیان‌گر هدف عدالت در این مکتب است.

خلاصه بحث در هدف حقوق اینکه فردگرایان یکی از سه امر زیر را از اهداف حقوق شمرده‌اند:

۱. امنیت اجتماع، ۲. عدالت، ۳. ترقی اجتماع و مدنیت.

برعکس، کسانی که برای حقوق مبنای آرمانی و برتر از اراده حکومت می‌شناسند، هدف حقوق را تأمین عدالت می‌دانند. به نظر آنان مهم‌ترین منبع حقوق اندیشه‌ها و نظریات دانشمندان است، زیرا در میان این افکار است که می‌توان با اصول کلی حقوق و قواعد حقوق طبیعی و عدالت برخورد کرد (لوی برول، ۱۳۷۰، ۶۳)

### تقریری از اشتغال زنان بر اساس مکتب حقوقی اسلام

با توجه به مباحثی که در خصوص قانون و حقوق در گذشت، مشخص گردید که قانون، مخاطبش، عموم جامعه بوده و لذا از درجه شمولیت بالایی برخوردار است و ثاباً این که، تمامی افراد باید ملتزم به آن باشند و حق تخطی و تجاوز از آن را ندارند؛ بر این اساس، قوانین موضوعه می‌بایست مبتنی بر حداقل‌های مطلوب باشد تا همگان را قدرت التزام بدان باشد، در غیر این صورت امر بما لایطاق، وجه عقلانی ندارد. قوانین و خط‌مشی‌های مرتبط با اشتغال زنان نیز از این اصل، مستثنی نیستند، یعنی در وضع خط‌مشی‌های اشتغال زنان، می‌بایست به عموم جامعه و قدرت التزام آن‌ها توجه داشت. از طرف دیگر، مکتب حقوقی اسلام، بر آن است که قوانین کلی، پیشینی است و لذا جهت وضع قانون و خط‌مشی و از جمله خط‌مشی‌های اشتغال زنان می‌بایست به منابع و حیاتی رجوع کرده و مبتنی بر قوانین کلی استنباطی از این منابع، سیاست‌گذاری کرد. ضمن آنکه میان قوانین اسلامی با تکوینیات، رابطه و وثیقی وجود دارد. احکام شریعت نیز مطابق با فطرت آدمی بوده و خلاف فطرت، حکمی تشریح نشده است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۳، ۴۷۰)

بر این اساس و با توجه به مطالب بالا دو نکته باید مدنظر قرار گیرد: نخست اینکه با توجه به پیشینی بودن قانون، ناگزیر به رجوع به منابع و حیاتی برای استخراج و استنباط خط‌مشی‌ها و قوانین جامعه هستیم دوم این که، باید از خلط حوزه قانون با حوزه اخلاق پرهیز کرد، به عبارت دیگر نمی‌توان بر اساس اخلاق، قوانینی اجباری برای تمامی جامعه وضع کرد؛ به عنوان نمونه، در عرصه اشتغال زنان نمی‌توان با استناد به برخی روایات، نظیر «روی أن النبی صلی الله علیه و آله قال لها: ای شی خیر للمرأة؟ قالت: أن لا تری رجلاً، ولا یراها رجلاً» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ۸۴) مانع حضور تمامی زنان در اجتماع شد چرا که روایاتی از این دست، ناظر به حوزه اخلاق است و از عهده تمامی افراد جامعه خارج است. با این همه نباید در خط‌مشی‌گذاری تنها به حداقل‌ها اکتفا کرد و سیاست‌گذاران جامعه، می‌بایست با نظر داشت مدینه فاضله‌ی مهدوی، خط‌مشی‌های تشویقی مبتنی بر اخلاق و در

جهت هدایت جامعه به سوی آگاهی و تعالی تدوین نمایند. این مهم، ما را به اخلاق و چستی آن رهنمون می‌سازد.

### فلسفه اخلاق

موافقت یا مخالفت با اشتغال زنان در جامعه اسلامی رابطه ای وثیقی با موضع ما در فلسفه اخلاق دارد. در مقام تنجیز حق یا تکلیف بودن اشتغال زنان، خواه رأی به حق بودن آن داده و یا تکلیف بودنش ثابت شود، گریزی نیست که این مقوله در بستر تحقیقات فلسفه قانون و پژوهش های اخلاقی مورد فحص و بحث قرار گیرد.

پژوهش های مختلفی که در باب اخلاق صورت می پذیرد به سه دسته تقسیم می گردد: پژوهش های توصیفی؛ که به کمک روش نقلی و تجربی به توصیف و گزارش اخلاقیات افراد، گروه ها و جوامع می پردازد.

پژوهش های فرااخلاقی؛ که با روش عقلی و فلسفی به تحلیل مفاهیم و احکام اخلاقی از حیث معناشناختی، وجودشناختی و معرفت شناختی می پردازد.

پژوهش های هنجاری؛ در این پژوهش ها به دنبال معیاری برای تعیین حسن و قبح افعال اختیاری انسان هستیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ۲۳-۲۴).

در این میان، پژوهش های هنجاری، اهمیتی افزون داشته تا آنجا که کلیفورد کریستین<sup>۱</sup>، ضمن تاکید بر لزوم توجه دانشمندان به مباحث هنجاری بر ضرورت توجه بیشتر آن ها به رئالیسم در مقابل نسبی گرایی تاکید می کند و بر آنست که واقعیت های مجسمی در دنیا وجود دارد که همه ما به عنوان انسان در آن ها مشترکیم و همچنین برخی از ارزش های جهانی مثل احترام برای زندگی روی زمین؛ این واقعیت ها باید به جای نسبی گرایی فرهنگی مبنای اخلاق باشد (ویلکینز<sup>۲</sup>، ۲۰۰۹، ۱۱۲-۱۱۵). بر این اساس، رویکرد پژوهش حاضر در حوزه اخلاق، رویکردی هنجاری است.

نظریات و مکاتب اخلاقی را با توجه به معیاری که برای تعیین خوب و بد و تشخیص درست از نادرست ارائه داده اند به دو دسته کلی تقسیم کرده اند: نظریات غایت گرایانه و نظریات وظیفه گرایان. البته برخی دسته سومی را نیز به نام نظریات فضیلت گرا مطرح می کنند.

#### نظریات غایت گرایانه<sup>۳</sup>:

بر اساس نظریه های غایت گرایانه، ملاک درستی و نادرستی و بایستگی و نبایستگی یک رفتار، همان ارزش های بیرونی و خارج از حوزه اخلاق است که به وجود می آورد. بنابراین یک عمل تنها در صورتی صواب است که حداقل به اندازه هر بدیل ممکن دیگری، موجب غلبه خیر بر شر شود. لذا اگر کاری ما را به نتیجه مطلوب برساند و یا دست کم در خدمت وصول به نتیجه و غایت مطلوب

۱. Clifford Christians

۲. Wilkins

۳. Teleological viwe

باشد خوب است؛ اما اگر ما را از نتیجه دور کند بد دانسته می شود. البته غایت مطلوب برخی غایت گرایان لذت، و برخی دیگر قدرت و دسته دیگر کمال و... می باشد. همین طور غایت گرایان در جواب به سؤالی که می پرسد باید به دنبال سود چه کسی بود پاسخهای متفاوتی دارند. برخی فراهم آوری سود انسان برای خودش را هدف می داند و برخی فرآوری خیر عمومی را دنبال می کنند و برخی موضع بینابین می گیرند.

نظریات غایت گرا بر اساس نوع غایت عبارتند از:

سود (سود گرایی)، قدرت (قدرت گرایی)، لذت (لذت گرایی)، سعادت (سعادت گرایی) و... و بر اساس متعلق غایت عبارتند از:

خود (خود گرایی)، دیگران (دیگران گرایی) و... (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ۲۵-۲۶).  
**نظریات وظیفه گرایانه:**

نظریات وظیفه گرایانه معیار فعل اخلاقی و معیار حسن و قبح افعال اختیاری انسان را در هماهنگی و عدم هماهنگی آنها با وظیفه جستجو می کنند.

نظریات وظیفه گرا در یک تقسیم به دو دسته وظیفه گرایی عمل نگر و وظیفه گرایی قاعده نگر تقسیم می شوند. وظیفه گرایان عمل نگر به دنبال این هستند که وظیفه اخلاقی ما را برای هر مورد جزئی و خاص مشخص کنند. یعنی یک فرد مشخص در یک موقعیت خاص چه باید بکند و چه نباید بکند. در مقابل وظیفه گرایان قاعده نگر بر این باورند که ما قواعدی را برای تشخیص صواب و خطا در اختیار داریم. در میان نظریات وظیفه گرایی قاعده نگر، نظریه امر الهی (حسن و قبح شرعی) و نظریه اخلاقی کانت از شهرت بیشتری برخوردارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ۲۴-۲۷).

وظیفه گرایان معتقدند که دست کم بعضی اعمال و افعال را می توان یافت که با قطع نظر از نتایجی که به بار می آورند، انجام آنها خوب و بایسته است و به عبارت ساده تر، برخی اعمال و رفتارها، همیشه و ذاتاً درست و بایسته و یا نادرست و غیر اخلاقی اند.

نظریات وظیفه گرایانه معتقد است وجوه خاصی از خود عمل، غیر از ارزشی که به وجود می آورد می تواند آن عمل یا قاعده را صواب یا الزامی گرداند؛ یعنی به عبارت دیگر، این نظریات قائلند که عمل یا قاعده می تواند اخلاقاً درست یا الزامی باشد حتی اگر بیشترین غلبه خیر بر شر را برای خود شخص، جامعه یا جهان به وجود نیاورد (فرانکنا، ۱۳۸۳، ۴۶-۴۷).

وظیفه گرایی ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) فیلسوف آلمانی، مشهورترین تقریر وظیفه گرایانه است. برای مثال او معتقد است اگر مراقبت فرزندان، از سوی والدین، از سر تمایلات عاطفی صرف و یا ترس از مؤاخذه و ملامت دیگران (و نه صرفاً برای انجام وظیفه اخلاقی) باشد، یک عمل اخلاقی بحساب نمی آید (کانت، ۱۳۶۹، ۱۲-۳۴). کانت معیار فعل اخلاقی را رواج و فراگیری آن می داند.

۱. Deontology

۲. W.K. Frankena

### نظریات فضیلت‌گرایانه<sup>۱</sup>:

این دسته از نظریات اخلاقی معمولاً ذیل نظریات غایت‌گرایانه بحث می‌شود لکن به خاطر اهمیت و تأکید بر غایتی به نام فضیلت در برخی طبقه‌بندی‌ها به طور مجزا مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اخلاق ارسطویی اخلاقی غایت‌گرایانه و در مقام تبیین و تعریف غایت، اخلاقی فضیلت‌گرایانه است. بر طبق این دیدگاه خیر انسانی عبارت است از فعالیت نفسانی بر طبق بهترین فضیلت در سراسر زندگی (اخلاق نیکوماخوسی، ۱۳۶۲، ۱۶) و آن چه زینده ستایش است فضیلت نام دارد. ارسطو، فضیلت را در میان امور نفسانی سه‌گانه، یعنی انفعالات، استعدادات و ملکات از سنخ ملکات می‌داند و اما اینکه فضیلت چه نوع ملکه‌ای است ارسطو را وا می‌دارد که به سراغ حد وسط و اعتدال در هر چیز برود. او قائل است فضیلت ملکه‌ای است نفسانی که حد وسط (حد وسط نسبت به ما نه حد وسط ریاضی) را بر می‌گزیند و این کار بوسیله قوه عاقله انجام می‌پذیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ۳۱۲-۳۱۸).

### مکتب اخلاقی اسلام

مکتب اخلاقی اسلام مکتبی واقع‌گرای مابعدالطبیعی است. یعنی اولاً جملات و گزاره‌های اخلاقی را از قبیل جملات خبری دانسته که از عالم واقع حکایت می‌کنند و ثانیاً واقعیت احکام و قضایای اخلاقی را در امور متافیزیکی و مابعدالطبیعی جستجو می‌کند. ویژگی مکاتب واقع‌گرا آن است که می‌توانند سخن از صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی برانند. همین طور معیاری برای سنجش معقولیت احکام اخلاقی دارا هستند و در نهایت کثرت‌گرایی و نسبی‌گرایی اخلاقی را ملغی می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ۲۷-۳۴).

۱. موضوع قضایای اخلاقی آن دسته از عناوین انتزاعی است که بر افعال اختیاری انسان صدق می‌کند مانند عدالت و ورزی، راست‌گویی و... اما مفاهیم عینی که از اعیان خارجی در ذهن ما منعکس می‌شود مانند راه رفتن، غذا خوردن و... در صورتی جایگزین موضوع قضایای اخلاقی و مشمول حکم آن‌ها می‌شوند که مصادیق یکی از عناوین انتزاعی گردند. اشتغال زنان از سنخ مفاهیم دسته دوم است یعنی حکایت از اعیان خارجی دارد لکن از مصادیق مفهوم انتزاعی چون عدالت است. از این رو اگر عدالت را "اعطاء کل ذی حق حقه" تعریف کنیم به دنبال جواب این سؤال خواهیم بود که آیا اشتغال زنان حق ایشان است یا خیر؟

۲. کبرای هر قضیه اخلاقی آن است که "انجام دادن هر فعلی که منجر به نتیجه مطلوب گردد برای تحصیل نتیجه مطلوب ضرورت دارد". تطبیق این کبری بر مصادیق گاهی با عقل صورت می‌گیرد گاهی با تکیه بر تجربه خارجی و گاهی پای‌هدایت‌های وحیانی به میان می‌آید. مصداق نتیجه مطلوب موجود در کبرای کلی همانا کمال حقیقی است. فعل اخلاقی اگر در تأمین نتیجه مطلوب یعنی

۱. Virtue ethics

کمال حقیقی انسان اثر مثبت داشته باشد فضیلت و ارزش مثبت محسوب می گردد و اگر اثر منفی داشته باشد رذیلت و ارزش منفی خوانده می شود. گاهی نیز فعل اخلاقی خنثی است. البته ارزش های اخلاقی از منظر مرتبه به تناسب تأثیری که بر تحقق کمال حقیقی انسان می گذارند متفاوتند. نکته اساسی آنجاست که گاهی در تشخیص کمال مطلوب و حقیقی انسان شبهه مفهومی و گاهی در تشخیص راه ایصال به آن، شبهه مصداقیه ایجاد می گردد. وحی و پیام الهی به خوبی رافع این شبهات می باشد. برای مثال در اشتغال زنان باید دید که ما با چه شبهه ای مواجهیم؟ زمانی کمال حقیقی انسان اعم از زن و مرد را نمی شناسیم، اما زمانی امر آنکه آیا اشتغال زنان در جهت تحقق کمال حقیقی و سعادت زنان مؤثر است بر ما مشتبه می شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ۳۲۵-۳۳۰).

نظریه اخلاقی اسلام شش عنصر اصلی دارد:

ملاک ارزش هر کاری بر اساس نوع تأثیر آن در کمال نفس تعیین می شود.

هر کاری بیشترین تأثیر را در بالاترین کمال انسان (تقرب به خدا) داشته باشد عالی ترین ارزش اخلاقی را خواهد داشت.

هر کاری بیشترین تأثیر را در دور شدن از خدا داشته باشد پست ترین ارزش ها و بدترین رذیلت ها خواهد بود.

هر کاری نیز که در دور شدن از خدا و یا نزدیک شدن به خدا اثر نداشته باشد از نظر ارزش اخلاقی خنثی است.

ارزش های اخلاقی اصالتاً تابع نیت اند. البته فعل اخلاقی هم باید خود عمل صالح باشد و هم نیت فاعل آن صحیح باشد.

در اسلام برای ارزش ها حد نصابی تعیین شده است. ارزش های اخلاقی کمتر از حد نصاب از نظر اسلام قابل پذیرش نیست چرا که حقیقتاً تأثیر تام در کمال انسان ندارند. این نصاب خود را در حسن فاعلی و حسن فعلی عمل اخلاقی نشان می دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ۳۳۹-۳۴۳).

به این اعتبار است که زنان، در عالم خلقت بر اساس ویژگیهای منحصر به فرد خود مسئولیتی بس سنگین دارند و این مسئولیت در راستای گسترش فضائل اخلاقی درون نظام اسلامی است.

تقریری بر اشتغال زنان بر اساس مکتب اخلاقی اسلام:

اگر ملاک ارزش افعال، تأثیر آن ها بر استكمال انسان هاست و فضائل اخلاقی همانا افعالی هستند که بیشترین تأثیر را بر کمال یابی آدمی دارند، باید دید که آیا اشتغال زنان نوعی فضیلت است یا خیر؟ برای پاسخ به این سؤال از قیاس اولویت استفاده می کنیم. این قیاس با تکیه بر حدیثی از رسول اکرم (ص) سامان یافته است.

این شبهه که می گویند؛ تقسیم کارهای اجرایی مانع از دستیابی زنها به فضائل است، در اثر عدم توجه به نظام ارزشی اسلام است. معیار تکامل و فضیلت را باید وحی الهی تضمین کند و وحی الهی هم برنامه ها را تقسیم و توزیع نموده است. زن هرگز نمی تواند بگوید: چون من نسبت به بخشی از وظایف مرد محروم هستم، پس از فضائل آن وظایف نیز محروم می باشم. چون برای هر کار

اجرائی یک پاداشی است و به هر شخصی به مقدار اخلاص پاداش داده می شود، اگر چنانچه برای مرد کارهای اجرائی مشخص و ثواب های معین است، برای زن هم کارهای اجرائی و ثواب های مشخص است.

اسماء بنت یزید انصاریه، که خود را نماینده تمام زنان عالم معرفی کرد همین شبهه را نزد پیامبر عرضه نمود که ما زن ها خانه نشین و محصور و حامل فرزندان شما مردان هستیم.

پیامبر(ص) در پاسخ آن فرمودند:

ای زن برگرد به همه زنهایی که تو نماینده آنهايي، چه در مشرق و چه در مغرب، اعلام بکن که مسئولیت تربیت خانواده و تشکیل خانه، شوهرداری، حسن تبعل که چشم شوهر در بیرون به گناه گشوده نشود و گوشش در بیرون منزل به گناه و آهنگ باطل باز نشود، و دستش به خیانت باز نشود، نیک شوهرداری کردن و خانواده را حفظ کردن و ارکان خانه را به دوش کشیدن، حفظ اولاد و اموال و تأمین آبرو، معادل همه آن فضائل است که بر شمردی (طباطبایی، ج ۴، ۱۳۸۴، ۳۷).

با توجه به حدیث فوق اگر برای زنان در حضورهای اجتماعی چون جهاد جایگزینی همانند حسن تبعل قرار داده شده است به طریق اولی فعالیت اختیاری زنان در خارج از منزل از حیز فضیلت خارج است و چون فضیلتی برای چنین فعلی وجود ندارد در نظام اخلاقی اسلام، این فعل، اخلاقی تلقی نمی شود.

البته ممکن است حس گرایان تجربه زده، نیازدگان طبیعت باخته، این گونه از معارف دینی را اسطوره، افسانه، ذهن گرایی، تحجر، ارتجاع و مانند آن بیندارند و حقوق انسانی زن را هضم شده در لابلای این وعده و نویدهای اخروی تلقی کنند؛ آیاؤکم و ابناءؤکم لا تدرؤن ائهم اقرب لکم نفعا(قرآن کریم، نساء، ۱۱) چرا که آنها نمی دانند نفع زن در چیست؟ آیا در حسن تبعل است یا دوشادوش مردان شرکت کردن در برنامه های اجتماعی است؟ غرض آن که حصر ارزش انسانی در امور مادی و انحصار حقوق در مزایای طبیعی، و حذف مسائل معنوی از حقوق و بریدن و قطع نمودن آنها در تحلیل مبانی حقوق و آنها را فقط از دیدگاه اخلاق نگاه کردن و اخلاق را پایین تر از مزایای حقوق مادی دانستن، محصول مبنای خاص حس گرایی و طبیعت زدگی است که مکتب مقابل خود را ذهن گرایی می پندارد نه محصول تفکر ارزش گرا(جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۳۴۲).

خلاصه آنکه بر بنای مکتب اخلاقی اسلام یا مکتب فضیلت گرا اشتغال زنان امری اخلاقی تلقی نمی شود لکن مبتنی بر فلسفه قانون می توان قائل به اشتغال زنان در اجتماع شد. بر همین اساس باید دو رهنمود سلبی و ایجابی را متذکر شد؛ رهنمود سلبی ناظر به این معناست که حضور زنان در مشاغل اجتماعی در غیر اجرائیات معنا می یابد و رهنمود ایجابی نیز مشعر این حقیقت است که اگر زنان بر محور قانون در اجتماع مشغولیت یافتند وظیفه تاریخی خود که هدایت معنوی جامعه توسط عاطفه است را از یاد مبرند.

۱. عدم مسانخت صفات زنان با کارهای اجرائی (رهنمود سلبی):

آنی رود یکی از نویسندگان مشهور انگلیس می گوید:



ای کاش کشور من مانند کشورهای اسلامی می بود که زنان با پوشش و عفت آسوده ترین زندگی را دارند. این برای انگلستان یک ننگ است که دخترانش به خاطر آمیختگی با مردان در مشاغل اجتماعی به رذالت کشیده شوند. چه می شود ما را که سعی نمی کنیم وظایف و مسئولیت زنان ما هماهنگ با فطرت و طبیعت ایشان باشد. یعنی همان خانه داری و تربیت فرزند. و کارهای مردانه را به مردان واگذار کنیم تا شرافت و ارزش زنان را بدست آوریم. (نور الدین فضل الله، ۱۴۰۵، ۴۵۰)

یکی از سؤالات مهمی که در رابطه با اشتغال زنان مطرح است پذیرفتن مشاغل اجرایی توسط ایشان می باشد. البته این سؤال گاه وجهه درون دینی یافته و با پاسخی درون دینی قابل رفع و دفع است. اما گاهی صورت برون دینی پیدا کرده و از همان منظر باید پاسخ داده شود.

در پاسخ حالت اول (درون دینی) آن که:

اولاً: بسیاری از کارهای اجرایی شرعاً برای زن جایز و رواست.

ثانیاً: امور اجرایی مقام نیست، اگر مقام بود و واجب بود که انسان این کار اجرایی را بپذیرد - به عنوان یک کمال و نه برای حفظ نظام - علمای بزرگوار ما از آن گریزی نداشتند. اجرائیات وظیفه است، نه مقام.

اما برای پاسخ به حالت دوم (برون دینی) باید گفت بسیاری از کارهای اجرایی برای زن جایز است. بویژه اگر کارهای اجرایی مخصوص بخش زنان، به عهده آنان باشد نه تنها ممنوع نیست بلکه اولی است.

امیرالمؤمنین (ع) کارهای اجرایی را وظیفه می داند و می فرماید: این امانتی به دست شما است و هرگز امین، مالک نیست. فرق بین مقام و پست این است که: مقامات معنوی ملک آدمی است ولی پست، امانت است و امانت مایه فخر نیست و حال آن که ملک مایه فخر است.

در آنچه تعلق به جان دارد و کمال روح است زن و مرد یکسانند. اما در محدوده آنچه امانت و وظیفه است و جدای از جان است، کارها تقسیم شده است.

برای مثال مرجعیت، یک سمت اجرایی است که به خاطر اجرایی بودنش از زنان ساقط است، اما پشتوانه، ریشه و بهای مرجعیت به فقاهت و اجتهاد و عدالت است، و در این امور ذکورت و انوشت شرط نیست.

سر آن که اجرائیات از زنان نفی شده است لزوم انجام مرادواتی است که یک مجری به طور معمول با جنس مخالف خود برقرار می کند. لذا اگر زنان وظایف اجرایی را متحمل شوند ضرورت ارتباط و حشر و نشر با مردان باعث پژمرده شدنشان می شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۴۰۱-۴۰۲).

محدور پژمردگی مستحصّل از تعامل و اختلاط زنان و مردان، وظیفه ای است که خداوند متکی بر نهاد و صفات زن برعهده او گذارده است و آن مدیریت عاطفی خانواده و بالتبع اجتماع است.

۲. مسئولیت تاریخی زنان؛ هدایت جوامع توسط عاطفه (رهنمود ایجابی):

دستور قرآن به معاشرت معروف مردان با زنان "و عاشروهن بالمعروف" ناظر به طرفی است که ایشان از عواطف، احساسات و رقت قلب بسته اند.

یکی از بزرگترین ظلم‌هایی که در طول تاریخ بر جنس زن وارد آمد تلقی بود که در باب منفی بودن غلبه احساس بر عقل در زنان به جامعه القاء شد در حالی که بر حکمت بالغه الهی در رابطه با این غلبه کوچک‌ترین توجهی نشد. وجود احساسات قوی در زنان رابطه وثیقی با مسئولیت ایشان در ارتقاء سطح عاطفه در اجتماع دارد. احساسات در انسان زمانی منفی تلقی می‌شود که خام باشد و الا احساسات تصعید شده رفتارهای پخته را منجر می‌گردد.

اسلام، زن را آزاد کرده و جامعه را مسخر عواطف او نموده، لذا جامعه عاطفی بنا کرده، و رأفت و رحمت در جامعه اسلامی قرار داده است. اینکه غرب زن را به صحنه اجتماع دعوت کرده است برای آن می‌باشد که مسخر غریزه و طبیعت زن شده‌اند نه مسخر عاطفه او. در مقابل این کنش مسموم اجتماعی است که حضرت امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «المرأة عقرب» (نهج البلاغه، ترجمه‌ی آیتی، ۸۲۲)؛ لکن در برابر کنش معقول جامعه اسلامی خود ایشان می‌فرماید «فإن المرأة ریحانة و ليست بقهرمانه» (نهج البلاغه، ترجمه‌ی آیتی، ۶۷۸).

اسلام زن را در سایه حجاب و سایر فضایل به صحنه می‌آورد تا معلّم عاطفه، رقت، درمان، لطف، صفا، وفا و مانند آن شود و دنیای کنونی، حجاب را از زن گرفته تا زن به عنوان لعبه به بازار بیاید و غریزه را تأمین کند. زن وقتی با سرمایه غریزه به جامعه آمد دیگر معلّم عاطفه نیست، فرمان شهوت می‌دهد نه دستور گذشت، و شهوت جز کوری و کوری چیزی به همراه ندارد، لذا اسلام اصرار دارد که زن در جامعه بیاید ولی با حجاب بیاید، و بیاید که درس عفت و عاطفه بدهد نه این که درس شهوت و غریزه بیاموزد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۳۹۶-۳۹۷).

### منا خط‌مشی‌های اشتغال زنان

اصل اول: هدف خلقت استکمال نوع بشر است.

اصل دوم: استکمال (دانش، بینش و توانش) اجتماعی، سیاسی، فرهنگی زنان همچون مردان ضرورت دارد. زیرا اجتماع در اسلام اصالت دارد و این اصالت مستفاد از آیات است. اجتماع (امت) اجل (قرآن کریم، یونس، ۴۹)، رسول (قرآن کریم، یونس، ۴۷)، کتاب (قرآن کریم، جاثیه، ۲۸)، شاهد (قرآن کریم، نساء، ۴۱) و... دارد. حیات اجتماع به حیات اجزاء آن است. یکی از اجزاء اصیل اجتماع زنان هستند.

اصل سوم: استکمال انسانی بشر از مسیر کمال‌جویی و بصیرت‌بخشی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... او میسور است. چه بسا ناپختگی‌ها و بی‌بصیرتی‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... که سبب انحرافات انسانی گشته است. اصحاب جهنم می‌گویند: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (قرآن کریم، ملک، ۱۰)؛ منش رسول اعظم (ص) نیز بصیرت‌دهی است؛ «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي» (قرآن کریم، یوسف، ۱۰۸) و ویژگی عباد الرحمن نیز بصیرت داشتن است؛ «وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا» (قرآن کریم، فرقان، ۷۳).

اصل چهارم: حضور زنان در عرصه‌های گوناگون اجتماعی تا جایی که فضیلت و کمالی چون بصیرت و بینش دینی و اجتماعی را برای ایشان فراهم آورد نه تنها منعی ندارد بلکه ضروری است. اصل پنجم: اگر بصیرت‌یابی زنان مجرای جز فعالیت اجتماعی را برتابد باید اذعان نمود که این کنش اجتماعی تبدیل به ارزش اخلاقی می‌شود.

اصل ششم: در نگاهی مبتنی بر حکمت، عزت و مصلحت اگر حسن تبعل اهم بر بصیرت‌یابی اجتماعی باشد ارزش اخلاقی بالاتری دارد و بالعکس. شرایط اجتماعی و مقتضیات هر زمان و مکان تعیین کننده اهم و مهم در این امر می‌باشد.

اصل هفتم: زنان و مردان موظف به پاکدامنی‌اند و هر آنچه مانع پاکدامنی شود ملغی است.  
 قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (قرآن کریم، نور، ۳۰).

اصل هشتم: زن و مرد موظفند به حفظ آنچه خداوند در وجود ایشان به ودیعت نهاده است و از نسیان هویت، بحران هویت، بیگانگی هویتی و... منع شده‌اند.  
 وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَ سَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (قرآن کریم، نساء، ۴).

تبصره: زمانی که اصل چهارم با اصول هفتم و هشتم در تعارض قرار گیرد از باب تعادل و تراجم، اگر قابلیت جمع دو اصل وجود داشت قطعاً این امر اولی است لکن در غیر اینصورت باب حکومت و ورود گشوده می‌شود که بالتبع اصول هفتم و هشتم بر اصل چهارم حکومت خواهند داشت. اصل نهم: زن محور مدیریت عاطفی و مرد محور مدیریت عقلانی در خانواده است. آن چیزی که زن با قدرت شهود خود (عقل ناب) تحصیل می‌کند قابل قیاس با چیزی نیست که مرد با قدرت عقلانیت (عقل تجربیدی) خود بدست می‌آورد.

### نتیجه‌گیری

با توجه به تقریری که از غایت‌گرایی ارائه شد، خواه انسان سود و لذت خود را دنبال کرده و خودگرا باشد و یا سود دیگران را جستجو نموده و دیگران گرا باشد بر مقوله اشتغال زنان مهر تأیید خواهد زد چرا که اشتغال زنان سود و لذت فردی و به یک اعتبار سود و لذت اجتماعی را تولید خواهد نمود. اما باید توجه داشت مکتب اسلام بر سود و لذت مادی اصالت نمی‌دهد. لذا تفکر در این ساحت مردود است.

اگر مطابق وظیفه‌گرایی، معیار فعل اخلاقی و معیار حسن و قبح افعال اختیاری انسان را در هماهنگی و عدم هماهنگی آنها با وظیفه دانسته شود، نیاز است که تعیین شود اشتغال زنان خارج از منزل بر طبق مکتب اسلام از وظایف شمرده شده است یا خیر؟ همانطور که در گذشته روشن شد نه تنها اشتغال زنان خارج از منزل وظیفه نیست بلکه بالعکس پیامبر (ص) بر حضور کیفی زنان در منزل تأکید نموده و این حضور را که لازمه حسن شوهرداری

است در راستای جهاد فی سبیل الله دانسته اند. ضمن آنکه اقتضای عدالت آن است که هر فرد انسانی به تناسب وسع و ظرفیتش، تکلیف برعهده اش قرار گیرد و چون زنان توانایی متفاوتی نسبت به مردان دارند تکالیف خارج از منزل تا حد زیادی از دوش ایشان مرتفع گشته است. ویژگی هایی که از زنان برشمرده شد گویای این حقیقت است که شریعت اسلام وظیفه ای برای زنان فراتر از حد طاققت ایشان بار ننموده و هنگام تشریح تکالیف، جانب صفات و توانایی های ایشان را رعایت نموده است.

دیدگاه فضیلت گرایانه نیز از هرگونه ارزش گذاری نظری بر اشتغال زنان شانه خالی نموده و این امر را احاله بر عامل کرده تا خود تعیین نماید که میزان اعتدال در اشتغال خارج از منزل زنان کدام است و حد افراط و تفریط چیست که باید از آن پرهیز نمود. لکن مکتب اخلاقی اسلام در مقوله اشتغال زنان هم توجه به وظیفه زنان در عرصه اجتماع داشته است و در آن راستا خط مشی گذاری نموده و مدیریت عاطفی زنان را پیشنهاد داده است و هم به غایت این مسئله است که همانا قرب الهی است نظر داشته و بر همان اساس زن را از فراموش کردن هویت خویش و تمنای صفات مردان برحذر داشته است و هم اشتغال زنان را در مشاغل غیر اجرایی که حضور زن را می طلبد فضیلت شمرده است.

### منابع

- قرآن کریم، ترجمه ابوالفضل بهرام‌پور، تهران: نشر حر و نشر سبحان، چاپ ۱۳۸۵.
- اخلاق نیکوماخوسی، ترجمه ع. احمدی (۱۳۶۲). مندرج در کتاب فلسفه اجتماعی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اشتراوس، لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام (۱۳۷۲). تهران: نشر آگاه. اشتراوس، لئو، فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه فرهنگ رجایی (۱۳۷۳). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- افلاطون، جمهوری، ترجمه فواد روحانی (۱۳۴۸). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- الوانی، سید مهدی (۱۳۸۹). مدیریت عمومی، تهران: نشر نی.
- الوانی، سید مهدی (۱۳۸۵). تصمیم‌گیری و تعیین خط‌مشی دولتی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)
- پاشا صالح، علی (۱۳۸۴). سرگذشت قانون: مباحثی از تاریخ حقوق «دورنمایی از روزگاران پیشین تا امروز»، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). زن در آینه جمال و جلال، ویراستار: سعید بندعلی، تهیه و تنظیم: محمود لطیفی، قم: نشر اسراء.
- حسینی، سید ابراهیم، فمینیسم علیه زنان، کتاب نقد، شماره ۱۷، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، زمستان ۷۹.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین، رساله بدیعه، ترجمه چند تن از فضلاء (۱۴۱۸). مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
- خسروشاهی، قدرت‌اله (۱۳۷۸). دانش پژوه، مصطفی؛ فلسفه حقوق، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- دل و کیو، ژرژ، فلسفه حقوق، ترجمه جواد واحدی (۱۳۸۰). تهران: نشر میزان.
- دنهارت، رابرت بی.، تئوریهای سازمان دولتی، ترجمه سید مهدی الوانی و حسن دانایی فرد (۱۳۸۲). تهران: انتشارات صفار-اشراقی.
- ساکت، محمدحسین (۱۳۷۰). نگرشی تاریخی بر فلسفه حقوق، تهران: شرکت انتشارات جهان معاصر.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۴). تفسیر المیزان (دوره ۴ جلدی)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- عبدالحمید، مهدی و بابایی مجرد، حسین (۱۳۹۱). «گذار روش شناختی از مفهوم توسعه به سوی استلزامات پیشرفت با تکیه بر مبانی کارآمدی»، مجموعه اولین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، تهران، مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۴۵). سیر حکمت در اروپا، ج ۲، تهران: چاپ و نشر مکرر.
- فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی (۱۳۸۳). قم: کتاب طه.
- فون هایک، فردریش، قانون، قانونگذاری و آزادی، ترجمه مهشید معیری و موسی غنی نژاد (۱۳۸۰). تهران: طرح نو.

- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۶). کلیات حقوق: نظریه عمومی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷). فلسفه حقوق، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کانت، ایمانوئل، بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری (۱۳۶۹)، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
- کی‌نیا، مهدی (۱۳۴۸). کلیات مقدماتی حقوق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- لوی برول، هانری، جامعه‌شناسی حقوق، ترجمه ابوالفضل قاضی (۱۳۷۰)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). بحار الانوار (۱۱۰ جلد)، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۸). آموزش فلسفه (دوره دو جلدی)، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان انقلاب اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۷). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (دوره ۱۸ جلدی)، تهران: انتشارات صدرا.
- منتسکیو، شارل، روح القوانین، ترجمه علی اکبر مهتدی (۱۳۶۲). تهران: امیر کبیر.
- نهج البلاغه: مجموعه خطبه‌ها و نامه‌ها و کلمات قصار امام علی (ع)، گردآورنده سید شریف رضی، ترجمه عبدالمحمد آیتی (۱۳۸۴). تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی و بنیاد نهج البلاغه.
- نورالدین فضل‌الله، مریم (۱۴۰۵ق). المرأة فی ظل الاسلام، بیروت: انتشارات دار الزهراء.

Wilkins, Lee & Christians, Clifford, G., The handbook of mass media ethics, New York: Taylor & Francis, 2009.

Vickers, Sir Geoffrey (1965), The Art of Judgement, London: Chapman & Hall.

Smith, Brian (1975), Policy Making in British Government, London: Martin Publication.

Dror, Y. (1968), Public Policymaking Reexamined, San Francisco: Chanler.

Strauss, Leo (1995), philosophy and law, (Albany: state university of new York press.