

## Cloak of Law on Stature of Morality: a critical view on Patrick Devlin's attitude toward legal enforcement of conventional morality

**Mohammad Najafi Kalyani<sup>1</sup>**  | **Seyyed Mohammad Hosseini<sup>2✉</sup>**  | **Kaveh Behbahani<sup>3</sup>** |  
**Hossein Dabbagh<sup>4</sup>**

1. Ph.D. Candidate of Public Law, Allmeh Tabatabaei University, Tehran, Iran. E-mail: [mohammadnajafi874@gmail.com](mailto:mohammadnajafi874@gmail.com)
2. Corresponding Author, PhD Candidate of Public Law, Allmeh Tabatabaei University, Tehran, Iran. E-mail: [mohammad.hosseini4313@gmail.com](mailto:mohammad.hosseini4313@gmail.com)
3. Lecturer at Hafez Institute of Higher Education, Shiraz, Iran. E-mail: [kaveh.behbahani@hafez.ac.ir](mailto:kaveh.behbahani@hafez.ac.ir)
4. Lecturer at Higher Education Institute for Cognitive Science Studies, Tehran, Iran. E-mail: [hossein.dabbagh@bsg.ox.ac.uk](mailto:hossein.dabbagh@bsg.ox.ac.uk)

### Article Info

### ABSTRACT

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

Received 13 November 2021

Received in revised 6 January  
2022

Accepted 9 January 2022

Published online 22 September  
2022

The relationship between morality and law is one of the issues that has provoked considerable controversies. Among others, an important discussion is whether obeying “conventional morality” in public and/or private spheres should be legally enforced by legislators. In this paper, we will look at the controversies over the issue of the “legal enforcement of morality” in the well-known debate between Herbert Hart and Patrick Devlin. In light of Richard Hare's moral philosophy, we will begin by distinguishing three realms of morality. We will then clarify Devlin's view on “conventional morality”, employing the terminology derived from Hare's moral philosophy. After elaborating the implications, consequences, and roots of “conventional morality” in Devlin's view, we will turn to the relation between law and “conventional morality”. Finally, we will criticize Devlin's approach and highlight our objections to his account. By showing the flaws of Devlin's conception of “conventional morality,” we will challenge her legal view of morals.

#### Keywords:

legal enforcement of morality,  
ethics, “legal moralism  
conventional morality, function  
of the criminal law.

**Cite this article:** Najafi Kalyani, Mohammad; Hosseini, Seyyed Mohammad; Behbahani, Kaveh; Dabbagh, Hossein. (2022). Cloak of law on stature of morality: A critical view on Patrick Devlin's attitude toward legal enforcement of conventional morality. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(39): 514-532. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.48958.3050>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.48958.3050>

Publisher: University of Tabriz.

---

## **Extended Abstract**

Lord Patrick Devlin is one of the most prominent defenders of the legal enforcement of conventional morality. Conventional morality, as a descriptive form of morality, derives from the beliefs, habits, and customs of a society or a specific group. What is considered necessary in Devlin's view is the effort to prevent immoral acts, which the measurement of whether these acts are moral or not, determined by society and its common beliefs. From Devlin's point of view, immoral acts, whether in private or public, weaken the foundations of society; for this reason, they should even be criminalized. Homosexuality is among behaviors that Devlin strongly opposed and believed that such an immoral act is punishable even if it happens in private between two consenting adults. For him, the element of causing harm is not a determining factor in preventing committing an immoral act; instead, as soon as an immoral act occurs, whether or not that act harms someone, the act must be prohibited by law. Devlin defends a form of conventional empirical morality that originates from the common beliefs of ordinary people in society. This account of morality, however, does not have normative weight. To this end, it is easy to imagine that one can criticize this account of morality from a rational normative perspective. That is, even if everyone in a society believes that  $p$ , this does not entail that  $p$  is true.

In this article, we try to show that such a descriptive account of morality, that is, the legal enforcement of conventional morality, does not bring good results and can be destructive to the life of a society. For this purpose, we will analyze Devlin's argument in defense of conventional morality and highlight various components and assumptions of his argument. It seems that what forms the basis of Devlin's morality is the empirical and descriptive claim that the fact that the general population of a society believes in "A" can provide us with a reason to turn "A" into a law. But this empirical view of morality can and should be criticized from a normative point of view because conventional morality of a society might order the killing of all blacks because they are black! Or conventional morality of a community might decide not to give Muslims the right to live because they are Muslims! It is clear that such beliefs, even if they are conventional beliefs, are false and destructive. It should be noted that finding the conventional morality of a society for an experimental purpose may be accompanied by a lot of errors because a society can be very diverse, and it is not easy to say with certainty which beliefs and moral principles exist in a conventional form in that society. We will show that Devlin's argument for the legalization of conventional morality for the administration of society can be so destructive that it even destroys conventional morality itself. For example, the government's interference in the private sphere, like the issue of homosexuality, under the title of implementing conventional morality, can destroy the foundations of trust, respect, confidence and security in a society, and it can easily cause moral chaos in the society. However, conventional morality in a society can still be taken seriously if the issue of respecting minority rights is considered a value. We are justified to apply the conventional morality of a society in the law when there are no strong moral reasons against those conventional moral principles. If serious counter reasons can still be given against conventional moral principles and beliefs in a society, its legalization will be neither fair nor reasonable. For example, if in a society slavery is classified as permissible under conventional morality, given that strong counter reasons can be established against it, legalizing slavery is a serious violation of justice.

## قبای قانون بر قامت اخلاق:

### نگرشی انتقادی بر خوانش پاتریک دولین در باب الزام قانونی اخلاق متعارف

محمد نجفی کلیانی<sup>۱</sup> | سید محمد حسینی<sup>۲</sup> | کاوه بهبهانی<sup>۳</sup> | حسین دباغ<sup>۴</sup>

۱. دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. رایانامه: [mohammadnajafi874@gmail.com](mailto:mohammadnajafi874@gmail.com)

۲. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. رایانامه: [mohammad.hosseini4313@gmail.com](mailto:mohammad.hosseini4313@gmail.com)

۳. مدرس مؤسسه آموزش عالی حافظ، شیراز، ایران. رایانامه: [kaveh.behbahani@hafez.ac.ir](mailto:kaveh.behbahani@hafez.ac.ir)

۴. مدرس مؤسسه آموزش عالی علوم شناختی، تهران، ایران. رایانامه: [hossein.dabbagh@bsg.ox.ac.uk](mailto:hossein.dabbagh@bsg.ox.ac.uk)

#### چکیده

#### اطلاعات مقاله

نسبت اخلاق و قانون از جمله موضوعاتی است که مناقشات درازدامنی را برانگیخته و از مهم‌ترین مباحث مربوط به پیوند سپهر اخلاق و حقوق به شمار می‌آید. یک نزاع مهم در این میان از این قرار است که آیا پیروی از "اخلاق متعارف" در حوزه عمومی و/یا حوزه خصوصی باید قانوناً الزام‌آور شود یا نه؟ در این مقاله با نگاهی به مناقشات پیرامون مسئله "الزام قانونی اخلاق" در مباحثه معروف هربرت هارت و پاتریک دولین، ابتدائاً با عطف نظر به تقسیم‌بندی ریچارد مروین هر، سه بخش از اخلاق پژوهی را تفکیک می‌کنیم و جایگاه آنچه را دولین از "اخلاق متعارف" مراد می‌کند ایضاً خواهیم کرد. پس از شرح دلالت‌ها و پیامدها و ریشه‌های "اخلاق متعارف" در نگاه دولین، به نسبت قانون با "اخلاق متعارف" در نگاه او خواهیم پرداخت. نهایتاً رویکرد دولین را نقد و آسیب‌شناسی خواهیم کرد و با نشان دادن کاستی‌های برداشت دولین از "اخلاق متعارف" نگاه حقوقی او به اخلاق را به چالش خواهیم کشید.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۶/۳۱

#### کلیدواژه‌ها:

الزام قانون اخلاق، اخلاق باوری  
قانونی، اخلاق پژوهی، اخلاق  
متعارف، کارکرد حقوق کیفری.

**استناد:** نجفی کلیانی، محمد؛ حسینی، سیدمحمد؛ بهبهانی، کاوه؛ دباغ، حسین. (۱۴۰۱). قبای قانون بر قامت اخلاق: نگرشی انتقادی بر خوانش پاتریک دولین در باب الزام قانونی اخلاق متعارف. پژوهش‌های فلسفی، ۱۶(۳۹): ۵۳۲-۵۱۴. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.48958.3050>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

## مقدمه

از جمله موضوعاتی که مناقشات درازدانی را در فلسفه اخلاق و حقوق برانگیخته، بحث از "الزام قانونی اخلاق"<sup>۱</sup> است. این مسئله همچنان از مهم‌ترین مباحث سپهر اخلاق و حقوق به شمار می‌آید، و پژوهش در این حوزه، دست کم، ما را با یکی از مهم‌ترین وجوه ارتباط یا عدم ارتباط اخلاق و حقوق آشنا خواهد ساخت. بر این اساس، در این مختصر، ادله مدافعان و مخالفان "الزام قانونی اخلاق متعارف" را به بحث خواهیم گذاشت. به دیگر سخن توجیهاتی که هریک از دو طرف به دست می‌دهند یکی از محورهای اصلی این نوشتار است. بر این اساس می‌کوشیم ادله گروهی را که خلاف اصول عقلانی اخلاقی است در ترازوی نقد قرار دهیم. و مایلم معایب و آثار جبران‌ناپذیر اخلاقی که غیرعقلانی است و قرار است در یک جامعه قبای قانون به تن کند را پرده برافکنیم. پیش‌فرض ما این است اخلاقی که برگرفته از آداب و رسوم اجتماعی و متعارف است و از خصلتی "نسبی‌باورانه"<sup>۲</sup> برخوردار است در مواردی می‌تواند سوییهای "اخلاق‌ستیز"<sup>۳</sup> داشته و در تقابل با "صدق و حقیقت اخلاقی"<sup>۴</sup> قرار بگیرد. با این مقدمه، پرسش‌های اصلی ما در پژوهش حاضر از این قرارند:

الف. "اخلاق متعارف" حاوی چه احکام و ویژگی‌هایی است که به اعتقاد برخی باید از طریق قانون الزام و اجبار شود و برخی دیگر موضعی مخالف را در پیش گرفته‌اند؟

ب. ادله‌ای که به سود "الزام قانونی اخلاق متعارف" اقامه می‌شود چیست و نیز، نقدهایی که بر آن وارد می‌شود بر چه ادله‌ای استوارند؟

## پیشینه پژوهش

یکی از مهم‌ترین مناقشات پیرامون مسئله "الزام قانونی اخلاق" به مباحثه معروف هربرت هارت و پاتریک دولین باز می‌گردد. بر این اساس پژوهش حاضر به مسائل پیرامون این مناقشه می‌پردازد. این مباحثه نشان‌دهنده جنبه‌های بنیادین نقش قانون در تلاش برای الزامی کردن یا الزامی نکردن "اخلاق متعارف" است. به اعتقاد یکی از حقوق‌دان‌های معاصر، ریموند وکس، این مباحثه یک رویارویی کلاسیک است که نقطه آغازین هر بحث جدی در این باب، نه فقط در بریتانیا که در سرتاسر جهان، به شمار می‌آید (وکس، ۱۴۰۰: ۱۳۱).

پژوهش‌های متعددی به زبان انگلیسی در خصوص این مناقشه صورت گرفته، اما آنچه در این مقاله محور بحث است نظراتی است که از یک طرف از سوی دولین به عنوان مدافع "الزامی کردن قانونی اخلاق متعارف" در جامعه ارائه شده، و از سوی دیگر پرداختن به مسائلی است که هارت در موضع مخالفت با نظر دولین ابراز کرده است. دولین معتقد است آنچه اساس و بنیان یک جامعه را سست می‌کند و جامعه را در محاق تهدید می‌کشد زیر پا گذاشتن اخلاقی است که مخلوق باورهای آن جامعه است - حال چه این اعمال "غیراخلاقی" در خلوت رخ دهند و چه در جلوت. اما هارت در موضع مخالفت با دولین معتقد است علاوه بر این که نگرش او نگرشی است غیرعقلانی، با توسل به "اصل لاضرر"<sup>۵</sup> جی. اس. میل بر این باور است تا زمانی که عملی ضرری را به کسی وارد نکند نباید آن را مخالف "اخلاق متعارف" جامعه دانست و چنین عملی را جرم‌انگاری کرد.

افرادی همانند یوجین وی. روستو اعتقادی همانند دولین درباره "الزام قانونی اخلاق متعارف" دارند، و هر دو تاحدی بر این رأی‌اند که اخلاق لزوماً برگرفته از عقل و خرد نیست و تا حد زیادی می‌تواند موضوعی برگرفته از احساس افراد عادی جامعه باشد. به دیگر سخن، اخلاق جامعه برگرفته و مبتنی بر باورهای احساسی، و نه لزوماً عقلانی، افراد عادی آن جامعه است.

<sup>1</sup>. the legal enforcement of morality

<sup>2</sup>. relativistic

<sup>3</sup>. immoral. نکته قابل توضیح در خصوص این واژه این است که ترجمه دقیق آن "اخلاق‌ستیز/ضد اخلاقی" است. در مقابل نیز واژه‌ای داریم تحت عنوان amoral که ترجمه دقیق آن می‌شود "اخلاق‌گریز/غیر اخلاقی"; یعنی آنچه اساساً نسبتی با اخلاق ندارد. با این حال در تمام متن برای واژه amoral که اصولاً به معنای "اخلاق‌ستیز" است و نویسندگان انگلیسی‌زبان مورد اشاره در متن نیز تماماً به همین واژه اشاره کرده‌اند، از روی مسامحه ترجمه‌ی "غیر اخلاقی" را بر می‌گزینیم؛ چه این که می‌دانیم برای مثال از نگاه کسی همچون دولین مسئله‌ای مثل همجنس‌خواهی عملی است "اخلاق‌ستیز" و در مقابل از نگاه کسی همچون هارت همجنس‌خواهی امری است "اخلاق‌گریز/غیر اخلاقی". یعنی تصمیم‌گیری در مورد روایی یا ناروایی این عمل هیچ ربط و نسبتی با "اخلاق متعارف" ندارد.

<sup>4</sup>. moral truth

<sup>5</sup>. Harm Principle

در مقابل نیز افرادی همانند رانالد دورکین (دورکین، ۱۹۶۶)، هارت (هارت، ۱۹۶۱؛ هارت، ۱۹۶۳؛ هارت، ۱۹۸۷)، کریستیان یوپکه (یوپکه، ۲۰۱۴) و ...، از منظرهایی انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی، اخلاقی و حقوقی به ردّ رویکرد دولین و مدافعان نظریه وی، همچون روستو (روستو، ۱۹۶۰؛ ۱۹۶۲)، پرداخته‌اند و اعتقادی به تجویز «الزام قانونی اخلاق متعارف» ندارند. از جمله دلایلی که از سوی اینان ارائه شده، می‌توان به غیرعقلانی بودن و مبتنی بر تبعیض بودن «اخلاق متعارف»، نادیده گرفتن خلوت و حوزه خصوصی اشخاص، استبداد اکثریت<sup>۱</sup>، نقض حقوق اقلیت و مواردی از این دست اشاره کرد. با این همه، تا آن‌جا که نگارندگان بررسی کرده‌اند، در ایران تاکنون نوشته یا پژوهشی در رابطه با مسئله «الزام قانونی اخلاق متعارف» به رشته تحریر در نیامده و این مسئله مهم، به ویژه در خصوص مناقشه مورد اشاره، مغفول مانده است.

### روش پژوهش

روشی که در این مقاله از آن بهره برده‌ایم روشی توصیفی – تحلیلی است.

### یافته‌های پژوهش

اصلی‌ترین یافته این پژوهش در مورد نظرات دولین، به برداشت نادرست وی از اخلاق بر می‌گردد – به ویژه زمانی که چنین برداشتی از اخلاق بخواهد قبای قانون به تن کند. الزام چنین خوانشی از اخلاق بی‌تردید تأثیرات ناصوابی بر حقوق اشخاص خواهد گذاشت و اخلاق مورد نظر اکثریت نیز ابزاری در دست جامعه و حکومت می‌شود برای سرکوب اقلیت، نقض حقوق افراد، و نادیده گرفتن پاره‌ای از مفاهیم اخلاقی عقلانی. «اخلاق متعارف» در خوانش دولین، که به زودی آن را بیان خواهیم کرد، نتیجه‌ای جز نقض «خودآیینی» افراد و نفی «اصل لاضرر» در پی ندارد. این اخلاق در ابتدا ابزاری برای حفظ موجودیت جامعه است که در نهایت منجر به حفظ موجودیت حکومت، به واسطه برخورداری هیأت حاکمه از ابزار قانون در جرم‌انگاری اعمال «غیراخلاقی» از منظر «اخلاق متعارف»، می‌گردد. این اخلاق به دلیل صیغه «توصیفی» و «نسبی‌باورانه» خود منجر به استبداد کسانی می‌شود که به یک اخلاق خاص باور دارند و حکومت نیز از طریق ابزار قانون حامی آنان است. این مسئله نتیجه‌ای جز نادیده گرفتن حقوق بنیادین افراد، به ویژه کسانی که دل در گرو این اخلاق ندارند، نخواهد داشت. اهمیت این موضوع زمانی دوچندان می‌شود که اکثریت جامعه تابع «اخلاق متعارف» و خواستار الزام قانونی آن باشند. بی‌تردید چنین مسئله‌ای حقوق اقلیت را در معرض تهدید و تحدید خواهد کشاند و به احتمال بسیار زیاد، با «قانونی‌شدن اخلاق متعارف»، نیز استبداد اکثریت را می‌توان متصور بود.

### بحث

علت اصلی مباحثه هارت و دولین انتشار «گزارش کمیته ولفندین در باب جرایم همجنس‌خواهانه و روسپی‌گری»<sup>۲</sup> در انگلستان، به ریاست سر جان ولفندین<sup>۳</sup> در سال ۱۹۵۷، بود. این کمیته، چنان‌که از نامش پیداست، به منظور بررسی موضوع جرایم همجنس‌خواهی و روسپی‌گری تشکیل شده بود. «نتیجه‌ی تحقیقات این کمیته حکایت از آن داشت که کارکرد حقوق کیفری عبارت است از حفظ نظم و نزاکت عمومی و حمایت از شهروندان در برابر امور موهن و آسیب‌رسان. همچنین هدف حقوق کیفری جلوگیری از بهره‌کشی از افراد و منحرف کردن آن‌هاست – به ویژه افراد آسیب‌پذیر، یعنی کودکان، افراد فاقد تجربه، و [...]» (وکس، ۱۴۰۰: ۱۳۱).

رأی کمیته بر این بود که عمل همجنس‌خواهانه بین افراد بالغ، که با رضایت دو طرف و در خلوت صورت می‌گیرد، باید قانونی شده و به رسمیت شناخته شود، و نیز باید از چنین اعمالی جرم‌زدایی شود (هارت، ۱۹۶۳: ۶). همچنین به اعتقاد کمیته ولفندین: «باید یک قلمرو خصوصی از فعالیت‌های اخلاقی و غیراخلاقی باقی بماند که، به بیانی ساده و ابتدایی، دخالت در هیچ‌کدام از آن‌ها وظیفه قانون نیست.» (دولین، ۱۹۶۵: ۳-۲؛ هارت، ۱۹۶۳: ۱۵-۱۴؛ استنتون-آیف، ۲۰۰۶).

این کمیته در مسیر رسیدن به این نتیجه، یعنی توصیه بر این‌که باید هم از عمل همجنس‌خواهانه رضایت‌مندان بین افراد بالغ در خلوت و هم از روسپی‌گری جرم‌زدایی شود، به شدت تحت تأثیر آموزه‌های میل، اندیشمند فایده‌گرای لیبرال قرن نوزدهم، بود (وکس، ۱۴۰۰: ۱۳۲). میل معتقد بود:

<sup>۱</sup>. majoritarian tyranny

<sup>۲</sup>. Report of the Wolfenden Committee on Homosexual Offences and Prostitution.

<sup>۳</sup>. Sir John Wolfenden

«[...] تنها هدفى كه مى توان قدرت يا اجبارى را به حق عليه هر يك از اعضاى جامعه متمدن، و در برابر و برخلاف اراده او، اعمال كرد جلوگیری از اضرار به غير است [= اصل لاضرر]. خير فرد، چه مادى و چه اخلاقى، نمى تواند مجوزى براى اعمال زور بر او باشد [...]» (ميل، ۲۰۰۳: ۸۰).

«اصل لاضرر» ميل به عنوان معيارى كه مرزهاى حقوق كيفرى را تعيين مى كند اساس مباحثه دولين و هارت را شكل داد. بر اين اساس، از يكسو هارت معتقد بود كه چنين افعالى از آنجا كه ضررى به ديگران وارد نمى كنند، بنا به «اصل لاضرر»، نبايد جرم پنداشته شوند (هارت، ۱۹۶۳: ۲۴-۱) و از سوى ديگر دولين، در موضع مخالفت با نظر كميته ولفندين، استدلال مى كرد جامعه حق دارد هر نوع رفتارى را كه از نظر اعضاى عادى جامعه به شدت «غيراخلاقى» تصور مى شود مجازات كند. او معتقد بود كه ضرر اساساً ربطى به وضع قانون ندارد و اساس جامعه از طريق «اخلاق مرسوم»<sup>۱</sup> پذيرفته شده عموم حفظ مى شود. انسجام اجتماعى به هنگام ارتكاب اعمال و افعال «غيراخلاقى» تحليل مى رود- حتى اگر چنين اعمال «غيراخلاقى» اى در خلوت رخ دهند، و حتى اگر انجامشان به هيچ كس ضررى نرساند (دولين، ۱۹۶۵: ۲۵-۱).

چنان كه از سخنان دولين مشخص است اخلاق داراى معنايى متعارف و عرفى است كه برآمده از باورهاى رايج يك جامعه است. به باور دولين اين خوانش از اخلاق است كه تعيين كننده رفتارهاى اخلاقاً درست و خطاست، و همين خوانش است كه مى تواند و بلكه بايد شكلى قانونى به خود بگيرد. قانون نيز بر همين اساس مى تواند و بايد افرادى را كه مرتكب اعمال «غيراخلاقى» مى شوند مستوجب مجازات و كيفر كند.

براى دست يافتن به معنايى حداقلى از «اخلاق متعارف» بهتر است شناخت ساير مفاهيم اخلاق در قلمرو «اخلاق پژوهى»<sup>۲</sup> را در دستور كار قرار دهيم. بر اين اساس مى كوشيم در قلمرو «اخلاق پژوهى» تعريفى مناسب از «اخلاق متعارف» به دست دهيم. پس از آن كه، كم و بيش، عناصر و مؤلفه هاى «اخلاق متعارف» را شناختيم نگاه دولين، به عنوان يكى از جدى ترين مدافعان «اخلاق متعارف»، را بررسى خواهيم كرد. جدى گرفتن اين اخلاق از سوى دولين و لزوم پاسدارى و تضمين آن در قالب قانون انتقادات فراوانى متوجه نظريه او كرده است. از اين رو در آخرين بخش نگاهى به اين نقدها خواهيم داشت و، در ضمن آن، به آسيبهاى الزامى كردن قانونى «اخلاق متعارف» اشاره خواهيم كرد.

## ۱. تعريف مفاهيم اخلاقى در حوزه «اخلاق پژوهى»

در ابتدا براى داشتن تصويرى روشن از مفهوم «اخلاق متعارف» لازم است آن را از ساير مفاهيم موجود در حوزه «اخلاق پژوهى» بازشناسيم تا از اين راه بتوانيم تعريفى اجمالى از «اخلاق متعارف» به دست دهيم. فيلسوف بریتانیایی اخلاق، ریچارد مروین هر، سه دسته از پرسش‌های سپهر اخلاق را از هم تفكيك مى كند:

(الف) پرسش‌های اخلاقى: مانند «آيا بايد فلان كار را انجام دهيم؟»، «آيا چندمىسرى كار نادرستى است؟»، «آيا محمد آدم خوبى است؟» هر به اين دسته از پرسش‌هاى اخلاقى مى گويد «اخلاقيات»<sup>۳</sup>. همان طور كه پيداى در اين پرسش‌ها از بايستگى عمل سخن مى گوييم و سخن ما ناظر است بر سويه «هنجارين يا توصيه‌اى»<sup>۴</sup> عمل و رفتار. براى همين، نام متداول تر براى اين دسته از پرسش‌ها و گزاره‌هاى اخلاقى، همان طور كه هر اشاره مى كند، «اخلاق تجويزى يا هنجارين» است؛

(ب) پرسش از عقايد اخلاقى مردم: پرسش‌هاى مانند «محمد در واقع درباره چندمىسرى چه نظرى دارد؟ (يا طبقه متوسط بریتانيا واقعاً در اين باب چه نظرى دارند يا خود من در اين باب چه نظرى دارم؟)» در پاسخ به اين پرسش‌ها واقعيت موجود را توصيف مى كنيم و از نظرات و عقايد اخلاقى فرد يا جامعه سخن مى گوييم. هر به اين گروه از پرسش‌ها و گزاره‌هاى اخلاقى مى گويد «اخلاق توصيفى»<sup>۵</sup>؛

(ج) پرسش از معناى واژه‌هاى اخلاقى (مثل «بايد»، «درست»، «خير»، «وظيفه»)، يا پرسش از ماهيت مفاهيم يا «امورى» كه اين واژه‌ها به آن «ارجاع مى دهند»؛ مثلاً «وقتي محمد گفت چندمىسرى نادرست نيست منظورش چه بود؟» هر پرسش‌ها

۱. قابل ذكر است كه در اين پژوهش و براى پيش برد استدلال مان اصطلاحاتى نظير «اخلاق متعارف» و «اخلاق مرسوم» هر دو به يك معنا به كار رفته‌اند.

۲. ethics

۳. morals

۴. normative ethics / prescriptive ethics

۵. descriptive ethics



و گزاره‌های دسته‌ی سوم را پرسش‌های ناظر به "اخلاق پژوهی" می‌داند و چنان‌که یادآوری می‌کند نام متداول‌تر برای این حوزه "فرااخلاق"<sup>۱</sup> یا "اخلاق پژوهی نظری"<sup>۲</sup> است.

پرسش‌های حوزه "فرااخلاق" نیز سه دسته‌اند: پرسش‌های "معناشناسانه"<sup>۳</sup> که درباره معانی الفاظ اخلاقی، همانند باید، وظیفه، خوب، درست، خطا و نادرست، هستند. دسته دوم پرسش‌های "هستی‌شناسانه"<sup>۴</sup>‌اند. پرسش‌هایی از این دست که "آیا گزاره دزدی کار ناپسندی است گزاره‌ای آفاقی (= ابژکتیو) است یا انفسی (= سوژکتیو)؟" یا این‌که "آیا فعل بد یا فعل خوب، واقعاً در جهان بیرون وجود دارد؟". نهایتاً دسته سوم پرسش‌های فرااخلاقی پرسش‌های "معرفت‌شناختی"<sup>۵</sup>‌اند. پرسش‌هایی از این قبیل که "از کجا می‌دانیم چندهمسری کار درست / نادرستی است؟"

نکته مهم این است که طبق این تقسیم‌بندی "اخلاق توصیفی" از "اخلاق هنجارین" و "فرااخلاق" جداست و چه‌بسا بر پایه هر کدام از این دو حوزه در "اخلاق پژوهی" بتوان "اخلاق توصیفی" را نقد کرد و با گزاره‌های مقبول آن حوزه مخالف یا موافق بود. همچنین این پژوهش برای پیش‌برد استدلال خود این‌گونه فرض می‌گیرد که بر پایه آراء فیلسوفان اخلاق، "اخلاق پژوهی" صرفاً به "اخلاق توصیفی" (و در اینجا "اخلاق متعارف") محدود نمی‌شود، چراکه این اخلاق مبتنی بر معیارهای فلسفی و نظری نیست بلکه نوعی شناخت تجربی از عادات و رسوم دستوری و هنجارین گروه‌ها و جوامع است - عادات و رسومی که مختص خود گروه یا جوامع بوده و مخلوق باورهای آنان است. در این اخلاق هدف این است که ببینیم رفتارهای الزام‌آور متعارف یک گروه یا یک جامعه چیست، یا مثلاً چه نتایجی از بررسی این رفتارها حاصل می‌آید. این باورها و احکام رایج و متعارف موضوع مطالعات مردم‌شناسانه و جامعه‌شناسانه‌اند و، نکته مهم‌تر آن‌که، چنین اخلاقیاتی خود در معرض نقد اصول اخلاقی عقلانی‌اند. بر همین اساس احکام "اخلاق متعارف" لزوماً برگرفته یا گویای "حقیقت اخلاقی" نیستند.

باری، آنچه که دولین از آن تحت عنوان "اخلاق متعارف" یاد می‌کند، و در ادامه به تفصیل از آن خواهیم گفت، اخلاقی است برآمده از باورهای رایج یک جامعه؛ به این معنی که تصمیم‌گیری در مورد اخلاقی بودن یا نبودن امور را باید به داوری اکثریت سپرد. برای مثال اگر اکثریت جامعه تک‌همسری و ازدواج را امری نیکو و چندهمسری را امری قبیح تلقی کند همین تقبیح در باور اکثریت معیار و میزانی است برای شناسایی امور "غیراخلاقی" (دولین، ۱۹۶۵: ۱۰-۵). خوانش دُولین، به عنوان یک "اخلاق باور قانونی"<sup>۶</sup> از "اخلاق متعارف"، شباهتی تام با عناصر "اخلاق توصیفی"، که به اختصار پاره‌ای از ویژگی‌های آن را از زبان هر بیان کردیم، دارد. با این حال همچنان لازم است ربط و نسبت "اخلاق توصیفی" با "اخلاق متعارف" مدنظر این نوشتار بیش‌تر روشن گردد. در این باره برخی از فیلسوفان معتقدند آن زمان که آداب و رسوم و عرف‌ها بخشی از اخلاق جامعه را شکل می‌دهند اخلاق معنایی توصیفی پیدا می‌کند. دلیل این امر این است که این قواعد و آداب و رسوم و عرف‌ها مربوط به یک جامعه یا یک گروه‌اند، و هیچ پیش‌شرطی هم وجود ندارد که بر اساس آن بتوانیم این قواعد را به عنوان قواعدی که از سوی همه افراد عاقل قابل پذیرش باشد انتخاب کنیم (گرت، ۲۰۲۰). یگانه ویژگی‌ای که همه اخلاق‌های توصیفی در آن مشترک‌اند این است که این اخلاقیات به وسیله یک شخص یا یک گروه یا، به طور معمول، از سوی یک جامعه خاص مطرح می‌شوند. در این صورت آن‌ها یک راهنمای رفتاری را برای نحوه رفتار مردم در آن گروه یا جامعه عرضه می‌کنند (گرت، ۲۰۲۰). همچنین:

«اخلاق توصیفی عبارت است از تحقیق تجربی - توصیفی، علمی - تاریخی از نوع تحقیقاتی که انسان - شناسان، مورخان، روان‌شناسان و جامعه‌شناسان در زمینه‌های اخلاقی انجام می‌دهند [...] در این علم، اصول اخلاقی مورد قبول یک شخص یا گروه و مکتب، توصیف و تبیین می‌شود، بنابراین، گزاره‌های این علم تماماً علمی، تاریخی و توصیفی است و به خودی خود هیچ توصیه و دستور حکم اخلاقی در بر ندارد.» (وارنوک، پیشگفتار مترجم، ۱۳۸۰: ۳۳)

1. meta ethics

2. theoretical ethics

3. semantic

4. ontological

5. epistemological

6. legal moralist

آداب و رسوم و عرف‌های جمعی به عنوان بخشی از "اخلاق توصیفی" به حساب می‌آیند که نسبت به سایر هنجارهای رفتاری از اهمیت و جدیت کمتری برخوردارند. تامس هابز برای بیان عدم جدیت و اهمیت هنجارهای "اخلاق توصیفی" از اصطلاح "اخلاقیات خرد" استفاده می‌کند. او از این اصطلاح برای توصیف "مقبولیت رفتار، مانند این که چگونه یک شخص به دیگری احترام بگذارد، یا این که چگونه باید قبل از معاشرت با دیگران دندان‌های خود را شسته و خلال کند" استفاده می‌کند و این هنجارها، یا اخلاقیات خرد، را از "کیفیات و ویژگی‌های نوع بشر که مربوط است به زیست مشترک‌شان تحت لوای صلح و آرامش و وحدت" متمایز می‌کند (هابز، ۱۶۶۰ [۱۹۹۴]: فصل یازدهم، پاراگراف نخست؛ به نقل از: گرت، ۲۰۲۰).

نقش عرف‌های اجتماعی در ایجاد هنجارهای اخلاقی، که شاخصه اصلی شناسایی "اخلاق توصیفی" به شمار می‌آید، از سوی برخی متفکران تحت عنوان "اخلاق متعارف" نامیده شده است. به اعتقاد دورکین زمانی که، برای مثال، از تعبیری مانند باورهای اخلاقی یک گروه سخن می‌گوییم، معنایی انسان‌شناسانه را برای اشاره به هرگونه نگرش گروه درباره‌ی درستی رفتار انسان، خصوصیات، یا اهداف چنین گروهی در مدنظر داریم. مثلاً وقتی می‌گوییم "اخلاقیات آلمان نازی بر تعصب و تبعیض مبتنی بود"، از منظری مردم‌شناسانه به اخلاقیات آلمان نازی نظر کرده‌ایم. و این‌ها گزاره‌هایی است که در "اخلاق متعارف" با آن‌ها سروکار داریم (دورکین، ۱۹۶۶).

اکنون باید پرسید معنای "اخلاق متعارف" از نگاه یکی از جدی‌ترین "اخلاق‌باوران قانونی" یعنی دولین چیست و این اخلاق از نگاه او دارای چه عناصری است؟ اهمیت بازشناسی مفهوم اخلاق از منظر دولین ما را به تأمل وامی‌دارد که: آیا هر خوانشی از اخلاق، به ویژه "اخلاق متعارف"، می‌تواند و/ یا باید در قالب قانون الزامی گردد؟ و اگر فرضاً چنین خوانشی از اخلاق الزامی گردید چه آثار و پیامدهایی را به دنبال خواهد داشت؟

## ۲. معنای "اخلاق متعارف" در نگاه دولین

در این بخش می‌کوشیم به عناصر اصلی "اخلاق متعارف" از منظر دولین نگاهی داشته باشیم، و ببینیم که این خوانش چه کارکردهایی دارد، و از طریق قانون به چه حوزه‌هایی می‌تواند ورود کند.

- اخلاق در نگاه دولین معنایی متعارف دارد. اخلاق برآمده از باورهای رایجی است که اکثریت اعضای جامعه به آن قائل‌اند. به دیگر سخن اخلاق آن چیزی است که از سوی اکثریت اعضای جامعه به رسمیت شناخته شده است (دولین، ۱۹۶۵: ۱۰ و ۱۵). هارت از اخلاق مدنظر دولین گاه از عنوان "اخلاق متعارف" و گاه نیز از عنوان "اخلاق مرسوم" (هارت، ۱۹۶۳: ۶ و ۵۲) اعضای جامعه یاد می‌کند. این اخلاق، به اعتراف دولین، مبتنی بر پیش‌فرض‌های کلامی و فلسفی نیست بلکه اخلاقی است مبتنی بر تجربه که در فهم رایج و مشترک اعضای جامعه در باب اخلاق تجسم یافته است (دولین، ۱۹۶۵: ۱۵؛ یوپکه، ۲۰۱۴). در این نگرش «...» باور و اعتقاد صادق مدنظر نیست بلکه باور و اعتقاد رایج است که مهم تلقی می‌شود» (دولین، ۱۹۶۵: ۱۵-۱۴ و ۹۴). به عبارت دیگر آنچه بیش‌تر اهمیت دارد "قدرت فهم رایج و مرسوم"<sup>۱</sup> است تا "قدرت خرد و عقل" (دولین، ۱۹۶۵: ۱۷).

<sup>۱</sup>. small morals

<sup>۲</sup>. shared morality: قابل ذکر است که تعبیر مناسب‌تر برای این اصطلاح همان "اخلاق مرسوم" است نه "اخلاق مشترک"، چراکه "اخلاق مرسوم" صبغه‌ای توصیفی دارد. "اخلاق مشترک" (common morality) یا "حس مشترک اخلاقی" (common-sense morality) که از سوی کثرت‌گرایان اخلاقی‌ای همچون ویلیام دیوید راس، هنری سیجویک، برنارد گرت، تامس رید مطرح شده، نظریه‌ای است هنجارین نه توصیفی - که به جای تمرکز صرف بر یک خوانش هنجارین از اخلاق، مثلاً اخلاق کانتی، اصول هنجارینی از پاره‌ای اصول مندرج در تئوری‌های اخلاقی را در خود جای داده تا راهنمای عمل افراد در حل مسائل غامض اخلاقی باشد. برای مثال برنارد گرت ده اصل هنجارین را در تئوری "اخلاق مشترک" خود بر می‌شمارد که باید راهنمای عمل قرار گیرند. این اصول هنجارین در قالب ده فرمان و دستور از سوی او ارائه شده که مصادیقی از آن، در قالبی امری و دستوری چنین‌اند: کسی را نکش، عامل رنج و درد کسی نباش، کسی را از آزادی محروم نکن، کسی را از شادکامی محروم نکن، فریب نده، و ... . برای مطالعه‌ی مبسوط این نظرات، به آثار این فیلسوفان مراجعه کنید: (گرت، ۲۰۰۴؛ رید، ۲۰۱۰؛ سیجویک، ۱۹۶۲؛ راس، ۱۹۳۰). همچنین برای مطالعه‌ی خوانشی دیگر از نظرات راس، نک: (دباغ، ۱۳۹۳: ۱۰۷-۵۵).

<sup>۳</sup>. power of common sense. اصطلاح common sense در نگاه دولین نیز معنایی توصیفی دارد و با آنچه که در بالا از فیلسوفان نقل کردیم متفاوت است و معنایی هنجارین از این اصطلاح در مدنظر دولین نیست.

<sup>۴</sup>. power of reason

<sup>۵</sup>. همین مسئله، به تعبیر ریچارد ولهایم، نشان‌گر غیرعقلانی‌بودن خوانش دولین از اخلاق است (ولهایم، ۱۹۵۹).



اکنون سؤالی که مطرح می‌شود این است که: "اخلاقی که اکثریت به آن قائل‌اند از طریق چه سازوکاری قابل تشخیص است؟" یا این که "به چه شکل می‌توان محتوای اخلاق اکثریت را شناسایی کرد؟"

- *قضاوت‌های اخلاقی یک فرد فرضی معقول است که تعیین‌کننده محتوای اخلاق در نگاه اکثریت است.* به اعتقاد دِولین در تعیین محتوای اخلاق جامعه باید نظرات افراد عادی ساکن در آن جامعه را معیار قرار داد. به تعبیری مضمون اخلاق آن چیزی است که یک شخص عادی<sup>۱</sup> فرضی، که دِولین آن را به "the juryman" و "man on the Clapham omnibus" تمثیل می‌کند، و ما آن را "حکم معقول" می‌نامیم، تعیین می‌کند (دِولین، ۱۹۶۵: ۹-۸، ۱۶-۱۵ و ۱۸). هرچند تفکیکی که او از یک "فرد معقول"<sup>۲</sup> در مقابل یک "فرد عاقل"<sup>۳</sup> به دست می‌دهد تفکیک روشنی نیست اما معتقد است که یک "فرد معقول" قضاوت‌های اخلاقی‌اش مبتنی بر "احساسات" است، و این قضاوت‌های اخلاقی مبتنی بر "احساسات" مفهومی فلسفی را افاده نمی‌کند (دِولین، ۱۹۶۵: ۸ و ۱۵). همین استدلال کافی است تا به این نکته پی ببریم که فردی که به حکم عقل و عقلانیت در احکام و قضایای اخلاقی نمی‌نگرد و آن را صرفاً به "احساسات" و "تمایلات" خود ارجاع می‌دهد بهترین دلیل برای تفکیک یک "فرد معقول" از یک "فرد عاقل" است. غیرعقلانی بودن اخلاق در نظر دِولین را همچنین می‌توان با استدلالی که او در مورد سه مفهوم "بی‌مدارایی" و "خشم" و "نفرت" می‌آورد بهتر فهمید. به اعتقاد او این مفاهیم مفاهیمی احساسی‌اند که نیروهای پشتیبان قانون اخلاق به شمار می‌آیند. او مدعی است چیزی شبیه به این قبیل احساسات اگر در بین اعضای جامعه زیاد شود و سنگینی کند دلیلی برای محرومیت فرد از آزادی انتخاب خواهد بود (دِولین، ۱۹۶۵: ۱۸-۱۷) - که این محدودیت نیز از طریق قانون ایجاد می‌شود. به هر روی آنچه مضمون و محتوا و ماده "اخلاق متعارف" معین می‌کند، و گفته می‌شود معیار شناسایی اخلاقیات اکثریت است، قضاوت‌های یک فرد فرضی معقول است که بر اساس "احساسات" خود در مورد اخلاقی یا "غیراخلاقی" بودن یک عمل تصمیم‌گیری می‌کند. این "حکم معقول" قرار است از آن چه عقاید اکثریت جامعه "است"، "باید"ی الزام‌آور برای کل اعضای جامعه بسازد. در بخش بعد می‌کوشیم این خوانش دِولین را بر اساس آراء هنری سیجویک، مبتنی بر "تئوری ناظر آرمانی"، نقد کنیم.

اما اکنون سؤالی که مطرح می‌شود این است که: "کارکرد "اخلاق متعارف" از نگاه دِولین چیست؟"

- *اخلاق ضامن بقا و موجودیت جامعه است.* دِولین معتقد است جامعه حق حفاظت از خود و نیز حق جلوگیری از تضعیف ارزش‌های بنیادین خود را دارد (دِولین، ۱۹۶۵: ۱۰). اخلاق به رسمیت شناخته‌شده از سوی اکثریت، یا همان "اخلاق مرسوم"، برای وجود جامعه امری ضروری است. به گمان دِولین: «[اخلاق]... همچون یک حکومت خوب برای رفاه و بهروزی جامعه ضروری است. جوامع بیش از آن که در اثر فشارهای بیرونی تجزیه شوند از درون فرو می‌پاشند - وقتی که هیچ اخلاق رایجی مراعات نشود فروپاشی نیز رخ خواهد داد و تاریخ نشان می‌دهد که سست شدن پیوندهای اخلاقی، عموماً، اولین مرحله فروپاشی جامعه است [...]» (دِولین، ۱۹۶۵: ۱۳). در این باره نیز وکس، از منظر دِولین، چنین می‌نویسد: هنگامی که هیچ "اخلاق رایج و متعارفی" مراعات نشود فروپاشی رخ می‌دهد و تاریخ ثابت کرده است که سست شدن پیوندهای اخلاقی اولین مرحله فروپاشی است. از این رو جامعه مجاز است برای محافظت از راهنمای اخلاقی خود اقداماتی را انجام دهد - همان‌طور که جهت حفظ حکومت خود اقداماتی را انجام می‌دهد (وکس، ۱۴۰۰: ۱۳۴).

از نگاه دِولین آنچه جامعه را سرپا نگه می‌دارد پیوندهای نامرئی و پنهان اندیشه و عقیده مشترک و رایج میان افراد است نه عوامل مادی و فیزیکی. اگر این پیوندهای پنهان رو به سستی گریند میان اعضای جامعه گسست ایجاد شده و از یکدیگر دور می‌شوند. "اخلاق رایج و متعارف" بخشی از عامل ایجاد پیوند میان افراد است. ایجاد پیوند نیز به نوبه خود بخشی از ارزش جامعه بوده و نوع بشر که نیازمند زیستن در جامعه است باید بهای آن، یعنی پیروی از "اخلاق رایج و متعارف"، را بپردازد (دِولین، ۱۹۶۵: ۱۰؛ دِولین، ۱۹۶۲). "اخلاق مرسوم" ضامن بقا و تداوم یک جامعه است، و اعمال "غیراخلاقی" انسجام و همبستگی اجتماعی‌ای که "اخلاق مرسوم" در پی تحکیم آن است را از بین می‌برد و این مسئله نهایتاً منجر به فروپاشی جامعه خواهد شد.

1. ordinary man

2. reasonable man

3. rational man

سؤال قابل طرح دیگر این است که: "چه سازوکار و ابزاری می‌تواند این همبستگی اجتماعی، که "اخلاق متعارف" در پی تحکیم آن است، را تضمین کند؟"

- قانون در قالب ضمانت اجراهای کیفری به "اخلاق متعارف" عینیت می‌بخشد. "اخلاق مرسوم و متعارف"، از نگاه دولین، زمانی ضامن بقا و تداوم جامعه و عامل همبستگی است که از طریق قانون الزامی شود. گفته شد که این "اخلاق رایج" است که جامعه را سرپا نگه می‌دارد. اخلاق نیز برای این منظور باید به قانون متوسل شود. به دیگر سخن، در این خوانش، اخلاق برای آن که موجودیت جامعه را تضمین کند چاره‌ای جز استفاده از ضمانت اجراهای موجود در حقوق کیفری نخواهد داشت (دورکین، ۱۹۶۶).<sup>۱</sup> در واقع یکی از وظایف اصلی قوانین کیفری صیانت از "اخلاق رایج و متعارف" جامعه است. وظیفه کلی تر قانون البته حفاظت از جامعه است- که از طریق حفاظت و صیانت از اخلاق، یعنی اخلاقی که عامل سازنده جامعه به شمار می‌آید، این وظیفه را به انجام می‌رساند (دولین، ۱۹۶۵: ۶ و ۲۰). به تعبیر دورکین، در نگاه دولین، دولتی که اخلاق را در قالب قانون الزام می‌کند نقشی همچون یک "آموزگار اخلاق"<sup>۲</sup> ایفا می‌کند، و حقوق کیفری نیز فن آموزشی مناسبی برای این "آموزگار اخلاق" است (دورکین، ۱۹۶۶).

سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است که: "اخلاق با در دست داشتن ابزار حقوق کیفری فقط با حوزه عمومی سروکار دارد یا این که به حوزه خصوصی افراد هم نفوذ می‌کند؟" همچنین سؤال دیگری که در این خصوص قابل طرح است این است که: "دلایل توجیهی دولین برای ورود به این دو حوزه، به ویژه حوزه خصوصی، چیست؟"

- جلوگیری از اعمال "غیراخلاقی"، چه در حوزه خصوصی و چه در حوزه عمومی، از وظایف قانون است. جامعه از ابزار قانون برای صیانت و حفاظت از اخلاق استفاده می‌کند. بنا بر پیش فرض‌های فکری دولین قانون به منظور جلوگیری از اعمال "غیراخلاقی" ای که بستر فروپاشی جامعه را مهیا می‌کنند می‌تواند به هر ترتیب ممکن با استفاده از ضمانت اجراهای موجود در حقوق کیفری در مقابل چنین اعمالی بایستد- حتی عمل "غیراخلاقی" ای که موجد هیچ گونه ضرری به دیگران نیست و در خلوت هم رخ می‌دهد عاملی برای فروپاشی جامعه محسوب شده و باید راه چنین اعمالی را مسدود کرد. برای روشن تر شدن قضیه بگذارید مجدداً به مباحثه هارت و دولین پیرامون "گزارش کمیته ولفندین" در خصوص مسئله همجنس‌خواهی بازگردیم.

هارت جرم‌زدایی از عمل همجنس‌خواهی، یعنی عملی که از روی رضایت بین افراد بالغ و در خلوت رخ می‌دهد، را بر اساس "اصل لاضرر" جی. اس. میل توجیه می‌کرد. هارت معتقد بود از آن جا که چنین عملی هیچ گونه ضرری به دیگران وارد نمی‌کند هر دلیل دیگری که به سود دخالت در آزادی افراد اقامه شود از اعتبار ساقط است. به تعبیری دیگر دخالت دولت در حوزه خصوصی زمانی توجیه‌پذیر می‌تواند بود که ارتکاب عمل یا اعمالی منجر به ایراد ضرر به دیگران شود. توجیه میل از این اصل، که منجر به دخالت در آزادی دیگران می‌شود، این گونه است: «تنها هدفی که مداخله در آزادی را توجیه می‌کند ایده صیانت و حفاظت از خویش<sup>۳</sup> است». به رغم این که دولین به صراحت اعلام می‌کند که قانون‌گذار نمی‌تواند آموزه میل را ملاک و سرلوحه عمل خود قرار دهد (دولین، ۱۹۶۵: ۱۲۳) اما، به اعتقاد جان استنتون-آیف در این خصوص دولین نیز تا حدودی با "اصل لاضرر"، که وظیفه‌اش حفاظت از فرد است، همراه و همسو است- البته با قرائتی نسبتاً متفاوت از میل. برای دولین ایده حفاظت از خود به ایده حفاظت از جانب دولت کشیده می‌شود که در این ایده دولت از طریق اخلاق از شخص محافظت و صیانت می‌کند. این اخلاق اخلاقی مختص به خود جامعه است و جامعه حق دارد که از طریق این اخلاق کیان خود را حفظ کند (استنتون-آیف، ۲۰۰۶). به دیگر سخن به جای آن که دولت بر اساس خوانشی هنجارین و با توسل به "اصل لاضرر" مکتب فایده‌گرایی، که میل مدافع آن است، به صیانت از اشخاص و حفظ نفس آن‌ها وجهه همت بگمارد بر اساس خوانشی از اخلاق که ساخته و پرداخته خود است به این امر مبادرت می‌کند. و از آن جا که حفظ موجودیت جامعه در این خوانش بسیار مهم است ممکن است معنای ضرر رسانی نیز دستخوش تغییر گردد و معنای اضرار به غیر آن چیزی شود که دولت یا جامعه بر اساس خوانش خاص خود از "اخلاق متعارف" مراد می‌کند، یعنی

<sup>۱</sup>. برای مطالعه ادله دولین در خصوص استفاده از ضمانت اجراهای حقوق کیفری، نک: (دولین، ۱۹۶۵: ۶ و ۱۱)

<sup>۲</sup>. moral tutor

<sup>۳</sup>. self-protection

معنای ضرر و مصادیق آن را دولت و جامعه تعریف می‌کنند. یکی از مسائلی که به گمان او یقیناً می‌تواند به تضعیف ارزش‌های بنیادین جامعه بینجامد ارتکاب اعمال "غیراخلاقی"، چه در خلوت و چه در جلوت است. او در این خصوص با قرائت میل و ادعای هارت هم‌داستان نیست که دخالت در آزادی افراد از سوی دولت و از طریق قانون زمانی توجیه‌پذیر می‌تواند باشد که به واسطه ارتکاب عمل یا اعمالی به دیگران ضرری رسیده باشد. او معتقد است هر زمان که عمل "غیراخلاقی" ای رخ داد، حتی اگر آن عمل به دیگران هم ضرری وارد نسازد، دلیل موجهی است برای دخالت دولت در آزادی افراد. صرف "غیراخلاقی" بودن عمل (= "غیراخلاقی" بودن از نگاه اکثریت جامعه) کفایت می‌کند تا دولت آزادی افراد را محدود و آن‌هایی که مرتکب چنین اعمالی می‌شوند را مستوجب کیفر کند؛ نیاز هم نیست که این عمل به دیگران ضرری رسانده یا نرسانده باشد.

"بی‌مدارایی" و "خشم" و "نفرت"، که از نگاه دولین نیروهای پشتیبان قانون اخلاقی جامعه‌اند، آنگاه که در میان اکثریتِ هوادارِ یک خوانش متعارف از اخلاق فوران کند، در مسئله‌ای مثل همجنس‌خواهی، توجیهی می‌شود برای این که بتوان از طریق حقوق کیفری این عمل را بین افراد بالغی که از روی رضایت و در خلوت به آن اقدام می‌کنند منع کرد (دولین، ۱۹۶۵: ۱۸-۱۷). همچنین عمل "غیراخلاقی" ای که در حوزه عمومی و در جلوت هم رخ دهد همانند اعمال "غیراخلاقی" خصوصی است که هر دو به یک اندازه تهدیدکننده ارزش‌های جامعه‌اند و سزاوار منع و مجازات‌اند. یکی از مسائلی که به زعم دولین عملی "غیراخلاقی" است و موجودیت جامعه را تهدید می‌کند مسئله "خیانت به کشور" است. ارتکاب چنین عملی با این که اساساً در حوزه عمومی رخ می‌دهد منطقاً قابلیت آن را دارد که به دیگران ضرر وارد کند اما باز هم دولین معتقد است که ضرر رسانی امری اساساً نامربوط برای مداخله دولت است و همین که یک عمل بر اساس نظر اکثریت "غیراخلاقی" تلقی شود بهترین دلیل است تا بتوان آن را منع، و مجازاتی نیز بر آن عمل بار کرد.

### ۳. نقد و آسیب‌شناسی "الزام قانونی اخلاق متعارف"

اصلی‌ترین نقدها به نظرات دولین به برداشت نادرست وی از اخلاق بر می‌گردد- به ویژه زمانی که چنین برداشتی از اخلاق بخواهد قبای قانون به تن کند. الزام چنین خوانشی از اخلاق بی‌تردید تأثیرات ناصوابی بر حقوق اشخاص خواهد گذاشت و اخلاق مورد نظر اکثریت نیز ابزاری می‌شود در دست جامعه و حکومت برای سرکوب اقلیت، نقض حقوق افراد، و نادیده‌گرفتن پاره‌ای از مفاهیم اخلاقی عقلانی.

- "پوزیتیویست‌های حقوقی" نیز، که بر جدایی اخلاق از قانون و حقوق تأکیدی جدی دارند، "اخلاق متعارف" را به عنوان "حقیقتی عینی" از منظر اخلاقی نمی‌نگرند و میان "حقیقت عینی موجود" در اخلاق و "اخلاق متعارف" قائل به تفکیک‌اند. در این باره "پوزیتیویست‌های حقوقی"، که نزاعی جدی با "اخلاق‌باوران قانونی" دارند، عموماً در مورد ماهیت اخلاق متفق‌القول بر این رأی‌اند که باید میان "اخلاق متعارف" و "اخلاق نقادانه/سنجش‌گرانه"<sup>۱</sup> تمایز قائل شد. اخلاق نخست را شامل گزاره‌ها و احکامی می‌دانند که به واسطه "اجماع اجتماعی" حمایت می‌شوند، در حالی که "اخلاق نقادانه" را شامل گزاره‌ها و احکامی می‌دانند که به عنوان "حقیقتی عینی"<sup>۲</sup> تأیید شده‌اند (فلچر، ۱۹۸۷).<sup>۳</sup> به اعتقاد هارت "اخلاق نقادانه" حاوی معیارهایی است که به واسطه آن می‌توان اخلاق جامعه را مورد نقد قرار داد (هارت، ۱۹۶۱: ۱۸۳).

در این باره بد نیست که اخلاق را از منظر هارت، به عنوان یک پوزیتیویست که مخالف "اخلاق‌باوران قانونی" بود اندکی توضیح دهیم. به گمان او اخلاق در نگاه دولین اخلاقی است "مخلوق انسان"<sup>۴</sup>. هارت، با اشاره به تز افلاطون و ارسطو درباره نقش قانون در الزام اخلاق، معتقد است که بر اساس تز آن‌ها قانون نه تنها فرصتی را ایجاد می‌کند که «مردان» بتوانند زندگی اخلاقاً خوبی داشته باشند که همچنین می‌توان از قانون برای مجازات آنچه اخلاقاً خطا و ناصواب است نیز استفاده کرد؛ چه این که قانون یکی از ابزارهای ترویج فضیلت اخلاقی هم در تز این دو فیلسوف به شمار می‌آید. هارت می‌گوید این نظریه عمیقاً با برداشتی خاص از اخلاق به عنوان مجموعه‌ای از اصول منحصر به فرد حقیقی یا صحیح گره خورده است نه با اصولی که "مخلوق انسان" اند. آدمی

1. critical morality

2. objective true

۳. هارت، که مدعی این تمایز است، اخلاق نوع اول را "اخلاق ایجابی positive morality" و اخلاق نوع دوم را "اخلاق نقادانه/سنجش‌گرانه" می‌نامد. برای مطالعه این تفکیک از سوی وی، نک: (هارت، ۱۹۶۳: ۲۴-۱۷)

4. man-made

این اصول منحصر به فرد را یا به واسطه خرد و عقل خود کشف می‌کند یا در بستری کلامی و الیهاتی از طریق وحی و الهام و مکاشفه. هارت این خوانش را "تز کلاسیک"<sup>۱</sup> می‌نامد و آن را در مقابل "تز فروپاشی"<sup>۲</sup> دولین قرار می‌دهد. در تز دولین الزام اخلاق برای جلوگیری از فروپاشی جامعه امری ضروری است. همچنین در این تز اخلاق نیز مفهومی نسبی دارد که مفهوم آن از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت است. این اخلاق نیازمند هیچ محتوای عقلانی یا محتوای خاص دیگری نیست، و آنچه مهم است قدرت ایجاد انسجام است نه "کیفیت و ارزشمندی اخلاق"<sup>۳</sup> (هارت، ۱۹۶۷).

- "اخلاق متعارف" در خوانش دولین نتیجه‌ای جز تقص "خودآیینی" افراد و نیز نفی "اصل لاضرر" در پی ندارد. خوانشی که دولین از اخلاق دارد، بنا به ادعای خود او، مبتنی بر تجربه است نه مبتنی بر مبانی کلامی و فلسفی. بر این اساس به دلیل آن که بنیان اخلاق از نگاه دولین مبتنی بر تجربه است و نه مبتنی بر مقومات عقلی، از این رو:

(الف) اخلاقی که مبانی‌اش را در تجربیات بشری و انسانی می‌جوید احکام و اصول چنین اخلاقی ممکن است در زمان‌ها و مکان‌های مختلف دچار دگرگونی مفهومی و معنایی گردد و این اخلاق اخلاقی نیست که مانند پاره‌ای از تئوری‌های اخلاقی دارای احکام هنجارین جهان شمول بوده و یا همانند این تئوری‌ها، اصول و احکامش دستخوش تغییرات زمانی و مکانی شود. احکام چنین خوانشی از اخلاق، به دلیل آن که وابسته به سیاق و بافت اجتماعی است و برآمده از فرامین عقل نیست، ممکن است آنچه را امروز به عنوان امری اخلاقی تعریف می‌کند فردا به عنوان امری "اخلاق‌ستیز" بشناسد. جان کلام این که احکام چنین اخلاقی فاقد ثبات است و شهروندان را با ابهام، و جامعه را با هرج و مرج مواجه می‌کند.

(ب) در اخلاق دولینی از آن رو که حفظ موجودیت جامعه دارای اهمیت درجه اول است و "اخلاق متعارف" نیز وظیفه‌اش این است که به هر ترتیب ممکن جامعه را سرپا نگه دارد باورمندان به این اخلاق گویی به عنوان ابزارهایی به شمار می‌روند که به دلیل وابستگی اعتقادی‌شان به چنین اخلاقی باید جامعه را سرپا نگه داشته و خادم حفظ موجودیت آن باشند. این امر با منع استفاده ابزاری از انسان‌ها به عنوان غایاتی در خویش مغایر بوده و منطقی است "اخلاق‌ستیز".

(پ) انسان به صرف انسان بودن، و نه به دلیل تعلق و وابستگی به فرهنگ یا جامعه‌ای خاص، برخوردار از پاره‌ای حقوق بنیادین است. این انسان استعلایی از آن رو که عاقل است، "خودآیین" بوده و دارای آزادی انتخاب و برخوردار از حقوقی اخلاقی، همچون حق تعیین سرنوشت خویش، است. در جامعه‌ای که مدنظر دولین است اگر فرضاً "اخلاق متعارف" افراد را از حقوقی سلب کند، که این حقوق جلوه‌گر و بیانگر کرامت و عاملیت اخلاقی ایشان است، به اسم جامعه افراد را از حق اخلاقی آزادی در انتخاب عقیده منع کند. بی‌تردید چنین خوانشی از اخلاق که حق بر اندیشیدن و عقیده را به بهانه مخالفت با عرف و رسوم بنیادین جامعه سلب می‌کند عقلانیت افراد را نادیده گرفته است، و نادیده گرفتن عقلانیت انسان به معنای نفی انسانیت انسان است؛ چه این که انسان به واسطه همین قوه تعقل است که از پاره‌ای حقوق بنیادین برخوردار است.

(ت) اخلاق دولینی در تقابل مستقیم با "اصل اخلاقی لاضرر" است. در خوانش میل تنها دلیل موجهی که دولت می‌تواند از طریق آن آزادی افراد را محدود کند زمانی است که به واسطه عملی، ضرر و آسیبی به دیگران وارد شده باشد. اما در خوانش دولین ضرر رسانی امری اساساً نامربوط برای تحدید آزادی افراد است و، همان‌طور که در ضمن بیان نظرات او توضیح دادیم، حتی اعمالی که متضمن هیچ ضرری برای دیگران نیستند نیز فقط به این دلیل که "اخلاق رایج و متعارف جامعه" چنین عمل یا اعمالی را "غیراخلاقی" می‌داند باید آن عمل یا اعمال را جرم‌انگاری کرد. برای مثال در مسئله همجنس‌خواهی که بین دو شخص بالغ و در خلوت و از روی رضایت صورت می‌گیرد هیچ نوع ایراد ضرری به دیگران متصور نیست اما دولین در مقام مخالفت با رأی میل معتقد است چنین عملی نه به دلیل

<sup>1</sup>. classical thesis

<sup>2</sup>. disintegration thesis

<sup>3</sup>. the quality of the morality

آن که ضرری را متوجه کسی نمی‌کند بلکه بدین سبب که بنیان‌های جامعه را سست می‌کند و «باورهای رایج اخلاقی» را تهدید می‌کند عملی است «غیراخلاقی». در مقابل این استدلال باید گفت اگر سست شدن پایه‌های جامعه دلیلی برای ورود به خلوت اشخاص و سلب حقوق انسانی آن‌ها، از جمله حق بر خلوت و حریم خصوصی، باشد در چنین جامعه‌ای نه از امنیت فردی و آرامش روانی می‌توان سراغی گرفت و نه حقوق افراد دارای اهمیت است؛ چه این که برای حفظ موجودیت جامعه حتی نقض حقوق افراد نیز روا و پذیرفتنی است.

(ث) همچنین برنارد گرت در بیان اهمیت «اصل لاضرر» و نادیده گرفتن آن از سوی پاره‌ای از خوانش‌های اخلاقی تقریری جالب دارد. گرت معتقد است پاره‌ای از اخلاق‌های گروهی و جمعی (= «اخلاق توصیفی» / «اخلاق متعارف») بیش از آن که به «اصل لاضرر» و جلوگیری از ایراد ضرر به دیگران توجه داشته باشند موضوعات دیگری، از منظر اخلاقی، را مهم‌تر از «اصل لاضرر» تلقی می‌کنند. برای مثال یک جامعه ممکن است از راهنمای اخلاقی‌ای تبعیت کند که در آن پذیرش مرجعیت/ اقتدار برخی افراد و تأکید بر لزوم «وفاداری» به گروه، از اجتناب و جلوگیری از ایراد ضرر به دیگران مهم‌تر باشد. در این اخلاق ممکن است ابراز هر نوع «وفاداری» به گروه، حتی اگر این ابراز «وفاداری» ضرری جدی و قابل توجه به افراد بی‌گناهی که تابع آن گروه نیستند وارد کند، به عنوان امری «غیراخلاقی» محسوب نگردد، یا به عبارت دیگر چنین عملی یک عمل اخلاقی تلقی شود. همچنین ممکن است پاره‌ای از جوامع ادعا کنند که اخلاقیات‌شان، که عموماً بر «خلوص»<sup>۱</sup> و «تقدس»<sup>۲</sup> متمرکز است، بر اساس فرامین خداوند است. در چنین نظام‌های اخلاقی‌ای که بر مبانی مذهبی یا دینی استوارند محتمل است که دستورالعمل‌های اخلاقی در تعارضی جدی با تمام خوانش‌های هنجارین از اخلاق، به ویژه «اصل اخلاقی لاضرر»، باشند (گرت، ۲۰۲۰). برای مثال فرض کنید مطابق «اخلاق متعارف» یک جامعه ایراد ضرر به دیگران واجد آن چنان اهمیتی نیست که دولت آزادی افراد را محدود کند بلکه آنچه از منظر این اخلاق مهم است اهداف مقدسی است که در این اخلاق به عنوان اصل و اساس شناخته می‌شوند. در این مثال فرضی، فرد ممکن است برای آنچه که هدف مقدس خود می‌داند و اخلاق جامعه نیز بر آن صحنه می‌گذارد، با صرف نظر از این که از عمل وی ضرری به دیگران وارد می‌شود یا خیر، حتی ممکن است دیگران را به خاطر آن هدف مقدس قربانی کند و گمان کند که عمل وی عملی است اخلاقی!

باری، دولین، برخلاف ادعای هارت و برخلاف خوانش میل، به شدت مخالف این است که تنها دلیل موجه برای دخالت در آزادی افراد باید محدود به «اصل لاضرر» باشد- هر کجا عملی «غیراخلاقی» رخ داد، با صرف نظر از این که این عمل «غیراخلاقی» موجب آسیب و ضرر به دیگران باشد یا نباشد، باید آزادی فرد را به منظور صیانت از موجودیت جامعه محدود کرد. بنابراین از آن جا که هدف قانون محافظت از اخلاق است، و هدف این قانون حتی این نیست که از ضرر یا صدمه به شهروندان جلوگیری کند، بالطبع اخلاق نیز بالاصاله دارای ارزش نیست بلکه ابزاری است برای صیانت از جامعه و، یقیناً، جایگاهی بالاتر از افراد داشته و مقدم بر آن‌هاست. هارت در این خصوص می‌نویسد: این مسئله «...» به طرز ناراحت‌کننده‌ای شبیه به قربانی کردن انسان به سان اظهار عبادت مذهبی است.» (هارت، ۱۹۶۳: ۶۶)

- اخلاق از منظر دولین ریشه‌ای مذهبی دارد. «اخلاق متعارف» در ابتدا ابزاری برای حفظ موجودیت جامعه فرض گرفته می‌شود که در نهایت به حفظ موجودیت حکومت خواهد انجامید. کانت معتقد بود نظام اخلاق یا مبتنی است بر تجربه یا عقل. او در باب نظام اخلاقی مبتنی بر تجربه، یکی از منابع دستگاه اخلاق تجربی را «الگوی اجتماعی» معرفی می‌کرد که برخاسته از آداب و رسوم و عرف‌هاست. این بخش از دستگاه اخلاق تجربی شباهت زیادی با خوانش دولین از «اخلاق متعارف» دارد، چراکه در منظومه فکری او عرف و سنت واجد جایگاه مهمی در تعیین قواعد اخلاقی جامعه‌اند. اما اینک به منبع دیگر دستگاه اخلاق تجربی کانت، یعنی «قوانین مدون حکومتی»، رجوع می‌کنیم و در پی آن هستیم تا ببینیم که آیا از این جهت هم خوانش دولین از اخلاق با این منبع اخلاق تجربی همپوشانی دارد یا خیر؟<sup>۲</sup> در این باره دو روایت مختصر، یکی از دورکین و دیگری از ولهایم، را بیان می‌کنیم که می‌تواند این شباهت را تا حدودی روشن و مشخص کند:

1. purity  
2. sanctity

۲. برای مطالعه تقریر کانت در خصوص منابع اخلاق تجربی، نک: (کانت، ۱۳۹۶: ۵-۳۴)



نخست. از یکسو، چنان که از دور کین آوردیم، دولت در نگاه دولین نقش یک "آموزگار اخلاقی" را ایفا می‌کند و از سوی دیگر نیز چنین دولتی مقید به هیچ محدودیت نظری‌ای در مقابله با اعمال "غیراخلاقی" نیست (دولین، ۱۹۶۵: ۱۲-۱۴). از جمع این دو گزاره می‌توان به این نتیجه حادقلی رسید که: «در نهایت آن نهاد و مرجعی که باید تصمیم بگیرد که بر قامت چه اخلاق متعارفی قبال قانون به تن کند دولت است». «دولت/ حکومت» است که دست آخر تشخیص می‌دهد اخلاق مدنظر اکثریت باید الزامی شود. از آنجا که همه چیز برای الزام "اخلاق متعارف" در آخر به تصمیم دولت ختم می‌شود قدر متیقن آن است که دولت بالقوه مستعد دخل و تصرف در محتوا و ماهیت اخلاق مدنظر اکثریت نیز خواهد بود- به ویژه آن که مقید به هیچ محدودیت نظری‌ای در مقابله با اعمال "غیراخلاقی"، که فرضاً موجودیت خود حکومت را تهدید می‌کنند، نیست. از این رو مایلیم خوانشی که دولین از اخلاق به دست می‌دهد را تحت عنوان "اخلاق حکومتی/ دولتی"<sup>۱</sup> تعبیر کنیم؛ خوانشی از اخلاق که کانت، بر اساس نظریه‌ی اقتدارگرایانه تامس هابز، در مورد یکی از منابع دستگاه اخلاقی تجربی، یعنی "قوانین مدون حکومتی"، این گونه بیان می‌کرد: «حکومت می‌تواند تمام اعمال را مجاز یا ممنوع کند».

دوم. بنا به عقیده دولین میان اخلاق و مذهب پیوند ناگسستنی‌ای وجود دارد. هر دو ریشه در تعالیم مسیحیت دارند (دولین، ۱۹۶۵: ۵-۴). چنین نگرشی به اخلاق و ربط وثیق آن به مذهب، به اعتقاد ولهایم، نظر دولین را اساساً از محدوده مکتب "لیبرالیسم" خارج و به رقبای آن یعنی "کاتولیسیسم" و "کمونیسم" نزدیک‌تر می‌کند. مکتب نخست فرد را تابع و مادون "آموزه حقیقت اقنومی شده"<sup>۲</sup> در می‌آورد، و در مکتب دوم فرد مادون اجتماع و تحت انقیاد آموزه‌های حکومت است (ولهایم، ۱۹۵۹).

به رغم تأکید جدی دولین در مورد مبانی مذهبی اخلاق، او مخالف یکسان‌انگاشتن "جرم"<sup>۳</sup> با "گناه"<sup>۴</sup> بود (دولین، ۱۹۶۵: ۴). با این حال مبنای فکری وی در مورد ریشه اخلاق، که همان مذهب است، مهر تأییدی است بر سخن ولهایم که نگاه او را به "کاتولیسیسم" نزدیک می‌کند و خوانش وی از اخلاق این گونه می‌نماید که فرد یا افراد، به هر صورت، تابع حقیقتی از یک اخلاق اقنومی شده‌اند؛ اخلاقی که پیوندی نزدیک و ناگسستنی با مذهب دارد. دولین معتقد است: «هیچ جامعه‌ای تا به حال برای حل مشکل تعلیم اخلاق مستغنی از مذهب نبوده است.» (دولین، ۱۹۶۵: ۲۵) در باب منقاد بودن فرد تحت آموزه‌های حکومت (= "کمونیسم") نیز او معتقد است که حکومت مستقر امری ضروری است برای وجود جامعه. بنابراین امنیت حکومت در برابر سرنگونی باید حفظ گردد، چراکه اصل وجود جامعه زیر سؤال می‌رود. "خیانت به کشور"، چه از بیرون به صورت دشمنی و چه از درون به صورت توطئه، را نیز به اعمال "غیراخلاقی" ربط می‌دهد و می‌گوید هر دو، به یک اندازه، حمله‌ای اساسی به موجودیت جامعه‌اند (همان: ۱۳). بنابراین از آنجا که «دولت/ حکومت» مقید به محدودیت‌های نظری در برخورد و سرکوب اعمال "غیراخلاقی" نیست می‌تواند بنا به بهانه‌هایی، هر چند واهی، اعمالی را که به زعم خود تهدیدی علیه موجودیتش می‌بیند به راحتی ذیل اعمال "غیراخلاقی" تعریف و مستوجب مجازات کند. در این تفسیر آنچه مهم تلقی می‌شود حفظ جامعه و حکومت است به هر طریق ممکن.

از سوی دیگر به ادعای خود دولین نیز "اخلاق متعارف" قاعده‌پذیر نیست، یعنی هیچ قاعده کلی پیشینی‌ای بر آن حاکم نیست و نمی‌توان زمینه‌های غیرمنطقی را برای اخلاق تعریف کرد که قانون نتواند در امور "غیراخلاقی" ورود کند (همان). به دیگر سخن حکومت برای مقابله با اعمال "غیراخلاقی" پذیرای هیچ قاعده‌ای نیست. همه این مسائل در کنار حفظ موجودیت جامعه و حکومت به هر ترتیبی که ممکن باشد، دست کم، هر اقدامی را که برای حفظ موجودیت این دو لازم باشد تجویز خواهد کرد، چه این که حفظ موجودیت این‌ها با توسل به اعمال "اخلاق‌ستیز" نیز رواست. تأکید بر ضرورت وجود حکومت به منظور بقای جامعه، به بهانه صیانت از "اخلاق مرسوم" از طریق ابزاری همچون قانون، یکی از اصلی‌ترین ارکان نظریه دولین است.

1. governmental morality

2. hypostasized truth doctrine

3. crime

4. sin



- عدم پیروی از "اخلاق متعارف" یا ارتکاب اعمالی که از منظر این خوانش "غیراخلاقی" تلقی می‌شوند هیچ تهدیدی را متوجه جامعه نمی‌کند. در آراء دولین هیچ شواهدی وجود ندارد که چرا مسئله‌ای همچون همجنس‌خواهی باعث ایجاد هرگونه خطر و تهدید علیه موجودیت جامعه می‌شود. او معتقد است که انحراف از "اخلاق مرسوم جامعه" قادر به تهدید موجودیت جامعه بوده و، بنابراین، نمی‌توان این چنین انحرافات را از محدوده قانون، یا همان مجازات‌های حقوق کیفری، خارج کرد (دورکین، ۱۹۶۶).<sup>۱</sup> همین ادعا از سوی هارت نیز مطرح شده است که دولین هیچ شواهدی به دست نمی‌دهد که چرا چنین اعمالی، مثلاً انحراف از اخلاق جنسی مدنظر جامعه، موجودیت جامعه را با تهدید مواجه می‌کند. هارت در خصوص این که چنین اعمالی موجودیت جامعه را با خطر مواجه نمی‌کنند این گونه می‌نویسد: «هیچ مورخ معتبری از این نظر حمایت و جانبداری نکرده است و در واقع شواهد زیادی هم علیه آن، یعنی علیه ادعای دولین مبنی بر این که چنین اعمالی تهدیدی برای موجودیت جامعه به حساب می‌آیند، وجود دارد» (هارت، ۱۹۶۳: ۵۰). هارت همچنین معتقد است که: (۱) با قانونی شدن نهایی همجنس‌خواهی؛ (۲) با عقب‌نشینی کلی دولت از نقش پیشین خود به عنوان یک نگهبان اخلاقی؛ (۳) اتخاذ موضع بی‌طرفی از سوی دولت؛ و نیز (۴) این واقعیت که کثرت‌گرایی اخلاقی در سرتاسر نیم‌قرن گذشته بسیار افزایش یافته، مجموع این موضوعات و مسائل ثابت کرده‌اند آن‌طور که دولین پیش‌بینی می‌کرد همجنس‌خواهی منجر به فروپاشی و سقوط جامعه نشده است (یوپکه، ۲۰۱۴). در نقد این نگرش، و به ویژه در مورد نگاه دولین که معتقد بود باید در خصوص عمل همجنس‌خواهی که بین افراد بالغ که در خلوت صورت می‌گیرد جرم‌انگاری صورت گیرد (دولین، ۱۹۶۵: ۲۲-۱۹)، هارت معتقد است که:

«... هنگامی که به این حقیقت پی ببریم که اخلاق [متعارف] برای وجود جامعه ضروری است مشخص می‌شود که هر نوع عمل غیراخلاقی‌ای، هر قدر هم که در خلوت انجام شود، باید در دراز مدت مضر شناخته شود، چراکه "این اعمال غیراخلاقی اصول اخلاقی‌ای که جامعه بر آن‌ها استوار است را در محاق تهدید می‌کشد" و از این رو [اعمال غیراخلاقی به رغم این که در خلوت هم رخ بدهند] وجود جامعه را به خطر می‌اندازند.» (هارت، ۱۹۶۳: ۵۳)

- "اخلاق متعارف" به استبداد باورمندان یک اخلاق خاص در جامعه می‌انجامد (= استبداد اکثریت) و حداقلی‌ترین پیامد محتوم آن نادیده گرفتن حقوق بنیادین افراد است. "اخلاق متعارف" در حقیقت به رسمیت‌شناختن اخلاق‌های فردی و گروهی یا اخلاق در نگاه یک جامعه خاص است. چنین اخلاقی برخاسته از باورها و رسومی است که به واسطه پاره‌ای از عوامل مختلف، به ویژه عواملی همچون استمرار یک عرف و عادت و یا قرائت رسمی حکومت، بخشی از شیوه‌های الزام‌آور زندگی برای اعضای جامعه شده‌اند- که شاید پشتوانه‌ای منطقی نداشته و در زمره اخلاقیاتی باشند که برای مثال بتوان ادعا کرد از سوی هر انسان عاقلی قابل پذیرش نیستند، یا قابلیت همه‌پذیری و جهان‌شمولی را با خود به همراه ندارند. گفته شد که شیوه مطالعه این اخلاقیات شیوه‌ای است تجربی با استفاده از ابزارهای موجود در دانش‌هایی همچون مردم‌شناسی و روانشناسی و جامعه‌شناسی. اخلاق آن‌گونه که "هست" با اخلاق آن‌گونه که "باید" باشد به خوبی تفاوت "اخلاق متعارف" را با خوانش‌های "هنجارین" موجود در قلمرو "اخلاق پژوهی" نشان می‌دهد. به تعبیری رساتر:

«... [در اخلاق] در معنای حقیقی کلمه [مسئله این نیست که اکثریت، فلان مرجع، کلیسا، حزب سیاسی یا روزنامه کثیرالانتشار ...] رفتاری را درست بدانند، چون باز هم می‌توان درستی آن را از نظر اخلاقی مورد سؤال قرار داد. ...] ما در رد و قبول [... احکام اخلاقی] به مراجع، نهادها و حتی افکار عمومی اعتنائی

<sup>۱</sup>. کریستیان یوپکه، همانند هارت، با استفاده از تعابیر امیل دورکیم به نقد دولین در خصوص کارکرد حقوق کیفری در جوامع مدرن می‌پردازد. دورکیم حقوق کیفری را در جوامع سنتی، یکی از عوامل و وجوه "یکپارچگی اجتماعی" می‌داند که از آن به عامل "همبستگی مکانیکی" یاد می‌کرد. این "یکپارچگی اجتماعی" در دوران مدرن صنعتی‌شده، "یکپارچگی‌ای قراردادی" نامیده شد و "همبستگی ارگانیک" سنتی جای خود را به "همبستگی مکانیکی" عصر مدرن داد. به گمان دورکیم این یکپارچگی مدرن نه در حقوق کیفری که در حقوق مدنی تجلی یافته است. با این حال دولین همچنان استفاده از مجازات‌های کیفری را یکی از عوامل اصلی همبستگی اجتماعی و حفظ موجودیت جامعه معرفی می‌کند (یوپکه، ۱۰۴؛ هارت، ۱۹۶۷).

نمی‌کنیم بلکه به معیارهایی در قلمرو مفاهیم خودشان [و در این جا به معیارهای خود اخلاق] متوسل می‌شویم.» (اتکینسون، ۱۳۹۴: ۲-۷۱)

الزام قانونی هنجارهایی که، به اعتقاد دولین، اکثریت یک جامعه آن‌ها را اخلاقی می‌پندارند (دولین، ۱۹۶۵: ۱۵) می‌تواند به استبداد اکثریت منجر شود، و محتمل است که باور و اعتقادی را که این اکثریت آن را اخلاقی فرض می‌کند به نقض حقوق اقلیتی که خوانش اکثریت از اخلاق را قبول ندارد منتج شود. به سختی می‌توان خوش‌بین بود که با رسمیت یافتن و قانونی شدن اخلاقیات مورد نظر اکثریت حقوق اقلیت تضمین شود و یا تعرضی به این حقوق صورت نگیرد.

- از منظر دولین آنچه مضمون و محتوا و ماده "اخلاق متعارف" معین می‌کند و گفته می‌شود معیار شناسایی اخلاقیات اکثریت است قضاوت‌های یک فرد فرضی معقول است که بر اساس احساسات خود در مورد اخلاقی یا غیراخلاقی بودن یک عمل تصمیم‌گیری می‌کند. در این باره و در بدایت امر به نظر می‌رسد دولین قائل به "تئوری ناظر آرمانی" باشد اما چنین نیست، چراکه تئوری‌های مبتنی بر "ناظر آرمانی" وجه تمایز آن نسبت به اخلاق ذهنی‌گرا، همچون اخلاق دولینی، این است که احکام اخلاقی احکامی راجع به احساسات یک انسان یا گروهی از انسان‌ها نیستند (هریسون، ۱۳۹۹). به طور خلاصه طبق خوانش‌های مختلف از "تئوری ناظر آرمانی"، بی‌طرفی ناظر، شناخت همه واقعات "غیراخلاقی" ذی‌ربط، و نیز آگاهی عاطفی به منظر همه طرف‌های ذی‌مدخل، در این تئوری نقشی اساسی ایفا می‌کند (تالاور، ۱۳۹۹). در این باره هنری سیجویک نیز معتقد است که احکام اخلاقی اولاً عقلانی‌اند و ثانیاً دلایل عینی‌ای برای عمل به احکام اخلاقی وجود دارند که، بر خلاف تصور دولین، مستقل از خواسته‌ها و تمایلات و انگیزه‌های ما و نیز مستقل از سنت‌های فرهنگی و مذهبی‌اند. برای دست‌یافتن به احکام اخلاقی باید به قضاوت‌های عقلانی افراد عاقل، یا همان "ناظر آرمانی"، متوسل شویم. سیجویک این "ناظر آرمانی" را "چشم جهان‌بین" می‌نامد.<sup>۲</sup> نکته مهم‌تر این است که این "ناظر آرمانی" از دل یک "اخلاق تجربی" یا "اخلاق متعارف" رخ نمی‌نماید. "ناظر آرمانی" حتی ممکن است "اخلاق متعارف" را در معرض نقد قرار دهد. برای مثال اگر "اخلاق متعارف" حکم کند که مسئله‌ای همچون همجنس‌خواهی از منظر اخلاقی نادرست است ممکن است نگاهی آرمانی که مبتنی بر عقلانیت و بی‌طرفی است حکم کند که این نگرش نگرشی نادرست در باب "حقیقت اخلاق" است.

- احکام "اخلاق متعارف" گاه در تقابل مستقیم با "صدق اخلاقی" اند و آداب و رسوم متعارف یک جامعه می‌تواند جلوه‌ای "اخلاق ستیز" از خود به نمایش بگذارد. "اخلاق متعارف" که احکامش بر اساس نظر اکثریت باشد، به ویژه آن جا که با الزام قانونی همراه می‌شود، آنگاه که عملی برخلاف عقیده اینان، یعنی بر خلاف اخلاق مورد نظر اکثریت، باشد، فقط و فقط به دلیل این که مطابق با ارزش‌های پذیرفته‌شده اکثریت نیست عملی "غیراخلاقی" تلقی خواهد شد- حتی اگر این عمل "غیراخلاقی" عملی برخلاف یک "حقیقت اخلاقی" نباشد. در این خوانش ملاک اخلاقی بودن یا نبودن یک عمل نظر اکثریت است و لاغیر. برای مثال جامعه‌ای را فرض کنید که در آن حق بر آزادی اندیشه، بر اساس خوانشی که اکثریت از اخلاق دارد، عملی "غیراخلاقی" تصور می‌شود و یا به اعتقاد دولین چون این عمل "اخلاق متعارف" ریشه‌دار در نظر اکثریت را نادیده می‌گیرد تهدیدی علیه جامعه بوده و مستحق مجازات‌های کیفی است. با این حال می‌دانیم که افراد محق به حقوقی اخلاقی‌اند که هیچ مرجع و نهاد و جامعه‌ای معیار تشخیص این حقوق اخلاقی نیست.<sup>۳</sup> به دیگر سخن هر کس محق به حقی اخلاقی است تا در راهی قدم بگذارد که حتی اگر تمام جامعه به واسطه تعریف خاص خودشان از اخلاق آن راه و روش را باطل و ناحق بدانند اخلاقاً نمی‌توانند و نباید متعرض وی بشوند- مگر این که آن راه به دیگران ضرری برساند. ول‌هائیم، در نقد "اخلاق مرسوم" که دغدغه دولین است، می‌گوید آنچه هویت و تداوم یک جامعه را می‌سازد و آن را تضمین می‌کند در داشتن یک "اخلاق مرسوم" نیست بلکه

۱. eye of the universe / the point of view universe

۲. برای مطالعه آراء سیجویک و تقریرات شارحان او به این منابع رجوع کنید: (سیجویک، ۱۹۶۲؛ شولتز، ۲۰۰۴؛ دی‌لازری رادک و سینگر، ۲۰۱۴)

۳. برای مطالعه پاره‌ای از دلایل به سود حقوق اخلاقی، نک: (فنائی، حسینی و حسنخانی طاسکوه، ۱۳۹۹)

در تساهل و رواداری متقابل نسبت به اخلاق‌های متفاوت و گوناگون موجود در یک جامعه است (ول‌هایم، ۱۹۵۹). در این خصوص هارت نیز استدلال جالبی دارد. او نگرش "اخلاق‌ستیز" دولین را این‌گونه توضیح می‌دهد: اگر جامعه‌ای به ایدئولوژی بی‌رحمانه اقلیت‌های نژادی و مذهبی اقدام کند، یا اگر گام‌هایی که باید از سوی جامعه برداشته شود شامل شکنجه‌های وحشتناک و سهمگین باشد، آنچه دولین آن را "فروپاشی" چنین جامعه‌ای می‌نامد اخلاقاً بهتر از ادامه حیات آن جامعه خواهد بود، و چنین گام‌هایی نباید برای حفظ آن جامعه برداشته شود (هارت، ۱۹۶۳: ۱۹).

همچنین در "اخلاق متعارف" عموماً عملی که برخلاف عقاید اکثریت باشد، تحت هر شرایطی، عملی "غیراخلاقی" است - فارغ از این که به شدت و ضعف "غیراخلاقی" بودن عمل توجهی شود، و بر اساس خوانش دولین چنین اعمالی قابل مجازات‌اند، چراکه چنین اعمالی تهدیداتی علیه یکپارچگی جامعه به شمار می‌آیند. بر همین اساس دولین که "خیانت به کشور" را به اعمال "غیراخلاقی" تمثیل می‌کند و هر دو، یعنی "خیانت به کشور" و مسئله "همجنس‌خواهی"، را به یک اندازه و به یک میزان تهدیدی علیه موجودیت جامعه فرض می‌گیرد، در قیاس با عملی همانند همجنس‌خواهی که آن را هم "غیراخلاقی" و تهدیدی برای تضعیف بنیان‌های جامعه معرفی می‌کند، هیچ تفکیکی را در شدت و ضعف اعمال "غیراخلاقی" از یکدیگر تمییز نمی‌دهد. از این‌رو همان‌طور که، برای مثال، تفاوت فاحشی در مسئولیت اخلاقی فاعل در خصوص ارتکاب دو عمل "غیراخلاقی" "قتل" از یکسو و "دروغ گفتن" از سوی دیگر وجود دارد منطقاً باید به شدت و ضعف اعمال "غیراخلاقی" نیز توجه کرد و میان آن‌ها تمایز قائل شد. بنابراین غیرمنطقی است که تصور شود مسئله‌ای همانند "همجنس‌خواهی" که در خلوت رخ می‌دهد به یک اندازه همانند "خیانت به کشور"، که دولین هر دو را خلاف "اخلاق متعارف" می‌داند، تهدیدی برای جامعه به حساب آیند.<sup>۱</sup> منطقی به نظر نمی‌رسد که هر دو مورد یادشده به یک اندازه و فقط به این دلیل که از نظر اکثریت تهدیدی برای جامعه‌اند "غیراخلاقی" تصور شوند و به یک اندازه برای فاعل یا فاعلان این اعمال مسئولیت‌زا باشند. بنابراین اعمال "غیراخلاقی" هرچقدر هم از نظر اخلاقی جزئی و قابل چشم‌پوشی باشند، حتی اگر در خلوت هم رخ بدهند، چون از منظر "غیراخلاقی" بودن هم‌وزن و همسان "خیانت به کشور" اند تهدیدکننده موجودیت جامعه محسوب شده و مستحق مجازات‌اند. در حقیقت مطابق خوانش دولین، فارغ از میزان مسئولیت فاعل اخلاقی در ارتکاب یک عمل "غیراخلاقی"، تمام اعمال "غیراخلاقی" به یک اندازه بار مسئولیت را بر دوش فاعل می‌گذارند. بی‌تردید چنین برخوردی با افراد اخلاقاً نارواست، چراکه تمام خطاکاران، در این نگرش، به دلیل این که به یک اندازه مسئولیت اخلاقی دارند با یک چوب، یعنی چوب مجازات، رانده می‌شوند. نگاهی که دولین به اخلاق دارد آثار مخرب و وحشتناکی به بار می‌آورد و این همه ناشی از برداشت نادرست وی از "حقیقت اخلاق" است. همچنین جانبداری و رسمیت‌بخشیدن به "اخلاق متعارف" از سوی نظام حقوقی، به ویژه آن‌جا که احکام چنین اخلاقی سوبه‌ای "اخلاق‌ستیز/ اخلاق‌سوز" داشته باشد، خواه‌ناخواه باورهای دگراندیشان و قائلان به تئوری‌های اخلاقی دیگر را نادیده خواهد گرفت. اگر این باورهای متعارف، ناقض اصول هنجارین جهان‌شمول اخلاقی و اخلاق اجتماعی باشند بستری را برای نقض حقوق کسانی مهیا می‌کند که قائل به اخلاق مورد نظر اکثریت نیستند. و این مسئله می‌تواند به عاملی برای استبداد فکری و سیاسی بدل شود.

### نتیجه‌گیری

آیا ما دلیل موجهی داریم که اصول و باورهای اخلاقی متعارف یک جامعه را از طریق قانون بر آن جامعه تحمیل کنیم؟ روشن است که این سؤال نسبت میان "اخلاق متعارف" و قانون را نشانه می‌گیرد. ما در این مقاله تلاش کردیم نشان دهیم که لزوماً چنین امری نتایج نیکویی به همراه ندارد و می‌تواند برای حیات یک جامعه مخرب باشد. برای این منظور، استدلال دولین در دفاع از "اخلاق متعارف" را کاویدیم و مؤلفه‌های گوناگون و مفروضات پنهان استدلال او را برجسته کردیم. به نظر می‌رسد آنچه بنیان اخلاق دولینی را تشکیل می‌دهد نگاه تجربی و توصیفی به اخلاق است، یعنی همین که عموم افراد یک جامعه باور به «الف» دارند می‌تواند دلیلی فراهم کند برای این که «الف» را برای آن جامعه قانون‌سازی کنیم.

اما همان‌طور که در متن مقاله استدلال کردیم نگاه تجربی به اخلاق را می‌توان و باید از منظر هنجارین به نقد کشید، چه بسا "اخلاق متعارف" جامعه‌ای حکم به قتل تمام سیاه‌پوستان بدهد چون سیاه‌پوستان! یا "اخلاق متعارف" یک جامعه به مسلمانان حق حیات ندهد چون مسلمان‌اند! روشن است که چنین باورهایی، هر چند باورهای متعارف باشند، مغلو و معیوب‌اند. بماند که

<sup>۱</sup>. اساس این استدلال را وام‌دار یوپکه هستیم.

یافتن "اخلاق متعارف" یک جامعه به جهت تجربی شاید با خطای بسیار همراه باشد، چراکه یک جامعه می‌تواند بسیار توبرتو باشد، به طوری که ما نتوانیم به قطعیت بیان کنیم کدام باور و اصل اخلاقی به شکل متعارف در آن جامعه در جریان است. همچنین این مسئله را به بحث گذاشتیم که استدلال دولین برای "قانونی‌سازی اخلاق متعارف" برای اداره جامعه راه به دهی نمی‌گشاید و محتمل می‌تواند چنان مخرب باشد که حتی "اخلاق متعارف" را ویران کند: "که نه از تاک نشان بود و نه از تاک نشان!" برای مثال دخالت بی‌رویه دولت در حوزه خصوصی تحت عنوان پیاده‌سازی "اخلاق متعارف" می‌تواند بنیان‌های اعتماد و احترام و اطمینان و امنیت در یک جامعه را ویران کند و این به راحتی می‌تواند برای آن جامعه "اخلاق سوز" باشد. "اخلاق متعارف" موجود در یک جامعه را می‌توان همچنان جدی گرفت، اگر عنصر نقد و احترام به حقوق اقلیت‌ها را در آن لحاظ کرد. زمانی ما موجه هستیم که "اخلاق متعارف" یک جامعه را در قانون بازی دهیم که دلایل اخلاقی قوی‌ای علیه اصول اخلاقی متعارف وجود نداشته باشد. اگر همچنان بتوان دلایل جدی‌ای علیه اصول و باورهای اخلاقی متعارف در یک جامعه به میان آورد قانونی کردن آن نه عادلانه خواهد بود و نه معقول. برای مثال اگر در جامعه‌ای برده‌داری ذیل "اخلاق متعارف" آن جامعه طبقه‌بندی شود، از آن‌جا که می‌توان دلایل محکمی علیه آن اقامه کرد قانونی کردن آن عادلانه نخواهد بود.

### منابع

- ایتیکسون، آر. اف. (۱۳۹۴). *درآمدی به فلسفه اخلاق*. ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران: هرمس.
- تالاور، چارلز. (۱۳۹۹). نظریات آرمانی در فلسفه اخلاق، در *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ویراسته پل اردوارز؛ دونالد ام. بورچرت، ترجمه انشاءالله رحمتی، صص ۳۳۲-۳۲۹. تهران: سوفیا.
- دباغ، سروش. (۱۳۹۳). *عام و خاص در اخلاق*. تهران: هرمس.
- فنائی، ابوالقاسم؛ حسینی، سیدمحمد؛ حسنخانی طاسکوه، سمیه. (۱۳۹۹). حق اخلاقی: امکان یا امتناع؟ دو فصلنامه بین‌المللی حقوق بشر، ۱۵(۲۹): ۴۰-۱۵.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۶). *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
- وارنوک، مری. (۱۳۸۰). *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابوالقاسم فنائی، قم: بوستان کتاب قم.
- وکس، ریموند. (۱۴۰۰). *حقوق: درآمدی مختصر*، ترجمه سیدمحمد حسینی؛ محمد نجفی کلیانی، تهران: نگاه معاصر.
- هریسون، جانانان. (۱۳۹۹). *عینی‌گرایی اخلاقی*، در *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ویراسته پل اردوارز؛ دونالد ام. بورچرت، ترجمه انشاءالله رحمتی، صص ۸۳۴-۸۲۵. تهران: سوفیا.

### References

- Atkinson, R. F. (2015). *Conduct, an introduction to moral philosophy*; Translated by, *Sohrab Alavinia*; Tehran, *Hermes*. (In Persian).
- Dabbagh, S. (2014). *General and particular in ethics*. Tehran: Hermes. (In Persian).
- de Lazari-Radek, K.; Singer, P. (2014). *The point of view of the universe: Sidgwick and contemporary ethics*. Oxford University Press.
- Devlin, L. (1962). Law, democracy, and morality, *University of Pennsylvania Law Review*, 5(110): 635-649. <https://doi.org/10.2307/3310570>
- Devlin, P. (1965). *The enforcement of morals*, Oxford University Press.
- Dworkin, R. (1966). Lord Devlin and the enforcement of morals. *The Yale Law Journal*, 75(5): 986-1005. <https://doi.org/10.2307/794893>
- Eugene, V. R. (1960). The enforcement of morals. *The Cambridge Law Journal*, 18(2): 174-198. <https://doi.org/10.1017/S0008197300009818>
- Eugene, V. R. (1962). *The sovereign prerogative: the Supreme Court and quest for law*. New Haven: Yale University Press.
- Fanaei, A; Hosseini, S. M. & Hasankhani Taskuh, S. (2020). The possibility of moral rights. *The Journal of Human Rights*, 15(1): 15-40. (In Persian). <https://dx.doi.org/10.22096/hr.2020.46882>
- Fletcher, G. P. (1987). *Law and morality: A Kantian perspective*. Columbia Law Review, 87(3): 533-58. <https://doi.org/10.2307/1122670>
- Gert, B. (2014). *Common morality: Deciding what to do*. Oxford University Press.

- Gert, B. (2020). *The definition of morality*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/morality-definition/>
- Hare, R. M. (1972). *Essays on the moral concepts*, Macmillan Press Ltd.
- Harrison, J. (2020). Ethical subjectivism. in *Encyclopedia of philosophy*. Donald M. Borchert & Paul Edwards (eds.), Translated by: Insha-Allah Rahmati, pp. 825-34, Tehran: Sophia. (In Persian).
- Hart, H. L. A. (1961). *The concept of law*. Oxford University Press.
- Hart, H. L. A. (1963). *Law, liberty, and morality*. Oxford University Press.
- Hart, H. L. A. (1967). Social solidarity and the enforcement of morality. *University of Chicago Law Review*, 35(1): 1-13. <https://doi.org/10.2307/3310570>
- Hobbes, T. (1660 [1994]). *Leviathan*. Edwin Curly (ed.), Hackett Publishing Company.
- Joppke, C. (2014). Islam and the legal enforcement of morality. *Theory and Society*, 43(6): 589-615. <https://doi.org/10.1007/s11186-014-9236-1>
- Kant, I. (2017). *Lectures on ethics*. Translated by: Manucher Sanei Darebidi, Tehran: Naghsh-o-Negar. (In Persian).
- Mill, J. S. (2003). *On liberty*. David Bromwich & George Kateb (eds.), Yale University Press.
- Reid, T. (2010). *Essays on the active power of man*. Knud Haakonssen & James A. Harris (eds.), Edinburgh University Press.
- Ross, W. D. (1930). *The right and the good*. Philip Stratton-Lake (ed.), Oxford University Press.
- Schultz, B. (2004). *Henry Sidgwick-Eye of the universe: An intellectual biography*. Cambridge University Press.
- Sidgwick, H. (1962). *The methods of ethics*. Palgrave MacMillan.
- Stanton-Ife, J. (2006). The limits of law. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/law-limits/>
- Taliaferro, C. (2020). Ideal observer theories in ethics. in *Encyclopedia of philosophy*. Donald M. Borchert & Paul Edwards (eds.), Translated by: Insha-Allah Rahmati, pp. 329-32. Tehran: Sophia. (In Persian).
- Wacks, R. (2021). *Law: A very short of introduction*. Translated by: Seyed Mohammad Hosseini & Mohammad Najafi Kalyani, Tehran: Negah-e Moaser. (In Persian).
- Warnock, M. (2001). *Ethics since 1900*. Translated by: Abolqasem Fanaei, Qom: Bustan-e Ketab. (In Persian).
- Wollheim, R. (1959). Crime, sin, and Mr. Justice Devlin. *Encounter*, 34-40.