

«اخلاق‌باوری» و «قیم‌سالاری»: امکان یا امتناع تحدید آزادی‌های فردی؟

سید محمد حسینی^۱، محمد یوسف‌زاده^۲، حسین دباغ^۳

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۲/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۳/۲۱

واژگان کلیدی:

قیم‌سالاری،

اخلاق‌باوری،

اخلاقیات، اخلاق

متعارف،

اخلاق‌باوری

قانونی.

چکیده: «قیم‌سالاری اخلاقی» به چه معناست و چه تقریرهایی از آن می‌توان داشت؟ «قیم‌سالاری» چه ربط و نسبتی با «اخلاق‌باوری» دارد و وجوه افتراق و اشتراکش با آن چیست؟ در «قیم‌سالاری»، دست‌کم در نسخه کلاسیک آن، تلاش بر این است که از اضرار شخص به خود جلوگیری شود نه لزوماً اضرار وی به دیگران. اما در «اخلاق‌باوری» تلاش بر این است که از ارتکاب اعمال «اخلاق‌گریز/غیراخلاقی» که جامعه آن را ناپسند تلقی می‌کند جلوگیری شود و، دست‌کم مطابق برخی از قرائت‌ها، حتی باید چنین اعمالی را جرم‌انگاری کرد. روشن است که در هر دو تلقی، «آزادی» افراد مآلاً دستخوش تغییر و تحدید خواهد شد. اما پرسش این است که کدام‌یک از این دو نگاه، موجه و معقول است تا دولت‌ها و/یا حکومت‌ها آن را در سیاست‌گذاری‌ها و قانون‌گذاری‌هایشان به کار گیرند؟ ما در این مقاله استدلال خواهیم کرد که «اخلاق‌باوری» ناموجه است و به کار بستن آن برای تحدید «آزادی» شهروندان نامعقول. برای نشان‌دادن این امر، در وهله نخست ایده «قیم‌سالاری» را شرح و تبیین می‌کنیم و انواع «قیم‌سالاری» را بر می‌شمریم، سپس به «اخلاق‌باوری» می‌پردازیم و نقد آن را در دستور کار قرار خواهیم داد. در پایان استدلال خواهیم کرد که «اخلاق‌باوری» بر بنیان استواری قائم نشده است.

DOI: 10.30470/phm.2022.553581.2214

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری حقوق عمومی / دانشگاه علامه طباطبایی / تهران. (نویسنده مسئول)

Mohammad.hosseini4313@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری حقوق عمومی / دانشگاه تهران (پردیس فارابی) / تهران mohammadusefzadeh@gmail.com

۳. عضو هیأت علمی موسسه آموزش عالی علوم شناختی، hosein.dabbagh@gmail.com

مقدمه

را به متن اصلی وامی گذاریم. اما در اینجا برای تنقیح ذهن خواننده در خصوص اینکه از چه چیز سخن می‌گوییم، ابتدا لازم است چند پرسش مقدماتی را مطرح کنیم.

پرسش‌هایی که در این نوشتار در پی پاسخ به آن‌ها هستیم، از این قرارند:

۱. «قیم‌سالاری» چیست و چه ربط و نسبتی با «اخلاق‌باوری» دارد؟ پاسخ به این پرسش در گرو طرح پرسش‌های دیگری است:

- ۱-۱. آیا در بین این دو مفهوم می‌توان مؤلفه‌های مشترکی را یافت یا باید حکم به جدایی مطلق آن‌ها داد؟
- ۱-۲. کدام‌یک از این دو مفهوم، بیش از دیگری تحدیدکننده «آزادی» های فردی است؟

را تنظیم می‌کنند، گونه‌ای از «اخلاق‌باوری» اند که با «قیم‌سالاری» تفاوتی بنیادین دارند. نک: (Dworkin, 2005: 305-319).

البته «اخلاق‌باوری» در نظر وی، مبتنی بر رسومی است که جامعه آن را اخلاقی می‌پندارد و مبرهن است که این برداشت کاملاً متمایز است از آنچه صدق اخلاقی «moral truth» است و در نظریه‌های «هنجارین اخلاقی» از آن سخن گفته می‌شود.

«اخلاق‌باوری»^۱ و «قیم‌سالاری»^۲ دو نظام فکری متفاوت هستند که، به اعتقاد پاره‌ای از صاحب‌نظران، در نقطه‌ی مقابل یکدیگرند.^۳ بی‌تردید در هر دو نظام فکری محدودیت‌هایی بر «آزادی فردی» بار می‌شود اما شدت و ضعف آن بنا به اینکه قائل به کدام تفکر و نگرش باشیم متفاوت خواهد بود. بر همین اساس گستره‌ی مداخله در «آزادی افراد» هم طبیعتاً دچار قبض و بسط خواهد شد. مهم این است که بدانیم محدودیت «آزادی» در کدام‌یک از دو نگرش فوق توجیه‌پذیر و منطقی است. شرح مبسوط هر یک از این دو نظام فکری و قرائت‌های مختلف و گوناگونی که پیرامون آن‌ها شکل گرفته

1. Moralism.

2. Paternalism.

۳. برای مثال جرالد دورکین Gerald Dworkin در یکی از نوشته‌های خود، با مثالی که از «همجنس‌خواهی» می‌آورد، بیان می‌کند که میان «اخلاق‌باوری» و «قیم‌سالاری» به‌وضوح تفاوتی معنادار وجود دارد. او می‌گوید: قوانینی که انواع خاصی از فعالیت‌های جنسی، برای مثال «همجنس‌خواهی» در میان بزرگسالان رضایت‌مند در خلوت

پرسش‌های فوق از این قرار است:

۱. در تمام انواع گونه‌های «قیم-سالاری»، دست کم بر طبق خوانش کلاسیک آن، آنچه مهم است عدم اضرار شخص به خود است نه لزوماً اضرار به دیگران (اصل لاضرر)^۴ - «قیم‌سالار» باید بکوشد فقط و فقط از ضرری که شخص به خود می‌رساند جلوگیری کند اما در «اخلاق باوری» با دخالت در «آزادی شهروندان» ملاک^۵ جلوگیری از یک عمل «غیراخلاقی/ اخلاق‌گریز»^۵ است نه اضرار شخص به خود و یا اضرار وی به دیگران. آنچه، به‌طور کل، در «اخلاق باوری» مهم است صرف ارتکاب عملی «غیراخلاقی/ اخلاق‌گریز» است که جامعه آن را خلاف «اخلاق رایج» خود می‌داند. «اخلاق باوری»، بنابر یک تعبیر، «الزام قانونی اخلاق رایج و متعارف یک جامعه خاص است»، و باوری است از جنس اخلاق یک جامعه یا یک

- ۳-۱. در ذیل کدام یک از این دو خوانش و نظام فکری، تحدید «آزادی افراد» می‌تواند قابل توجیه باشد، و کدام مفهوم است که «آزادی افراد» را بدون هیچ دلیل موجه و متقنی محدود می‌کند؟
۲. «قیم‌سالاری اخلاقی»^۱، که خود یکی از اقسام «قیم‌سالاری» است، وجوه افتراق و اشتراکش با «اخلاق باوری» چیست؟ پاسخ به این پرسش نیز در گرو طرح پرسش‌های دیگری است:
- ۱-۲. وصف اخلاقی در این دو نگرش به چه خوانشی در سپهر اخلاق تعلق دارد؟ «اخلاق متعارف و مرسوم/ توصیفی»^۲ یا «اخلاق هنجارین»^۳؟
- ۲-۲. کدام نگرش و یا نگرش‌ها از سوی طرفداران «قیم‌سالاری اخلاقی» از یک سو، و از سوی دیگر در مورد باورمندان به «اخلاق باوری» قابل نقد است؟

پاسخ مختصر به هریک از

3. normative ethics.
4. Harm Principle.
5. Amoral.

1. moral paternalism.
2. conventional morality/ descriptive ethics.

قرائت‌ها، حتی باید به جرم‌انگاری چنین اعمالی که خلاف «اخلاق رایج» اند، پرداخت.

۱-۳. پاسخی که در بالا بیان کردیم یقیناً می‌تواند در اینجا نیز پاسخی مناسب برای پرسش مورد نظرمان باشد. دلیل یا دلایل موجه برای مداخله در «آزادی افراد» در نگرش‌های «قیم‌سالارانه» این است که فرد متحمل ضرری بر خود نشود- ضرری که، برای مثال، در پاره‌ای موقعیت‌ها حتی می‌تواند منجر به مرگ فرد شود. در حالی که در خوانش «اخلاق‌باوری» دلیل به اصطلاح موجه برای مداخله در «آزادی فرد» فقط و فقط ارتکاب اعمالی است که بنیان‌های اخلاقی جامعه را سست می‌کنند- بنیان‌های اخلاقی‌ای که خود می‌توانند حتی سویه‌ای «اخلاق‌ستیز/ ضداخلاقی»^۱ داشته باشد. ضرر به خود و دیگران به

گروه خاص که می‌تواند و/ یا باید پاره‌ای از «آزادی‌هایی» را که با این اخلاق مغایرند، ممنوع و محدود کند. بر این اساس:

۱-۱. ربط و نسبتی منطقی میان این دو مفهوم وجود ندارد و هر کدام در پی دستیابی به اهدافی مستقل و ادله‌ای خاص برای تحدید «آزادی» هستند.

۱-۲. محدودیت «آزادی عمل افراد» در خوانش‌های «قیم‌سالارانه» زمانی موجه است که عمل فرد ضرری به او برساند و او را در مخاطره قرار دهد. در واقع تلاش بر این است که از عمل مخاطره‌آمیز شخص به خود جلوگیری شود. اما در نگرش «اخلاق‌باوران» همین که عملی برخلاف اخلاق رایج جامعه رخ داد، چه این عمل عامل اضرار به شخص یا دیگران باشد چه نباشد، باید «آزادی فرد» را محدود کرد و، بر اساس پاره‌ای از

یا نبودن عمل، آن چیزی است که عرف جامعه آن را به عنوان «اخلاقیات مرسوم» به رسمیت می‌شناسد- که بعضاً خود این «اخلاقیات مرسوم» می‌تواند سویه‌ای «اخلاق‌ستیز/ ضداخلاقی» داشته باشد. نک:

۱. immoral: دلیل اینکه برای واژه amoral معادل «غیراخلاقی/ اخلاق‌گریز» را برگزیدیم و برای واژه immoral معادل «اخلاق‌ستیز/ ضداخلاقی»، از این جهت است که در خوانش‌های «اخلاق‌باورانه» ملاک و معیار و سنجۀ اخلاقی بودن



مبتنی است که اضرار اخلاقی شخص به خود لزوماً ملاک و معیار مداخله در «آزادی فرد/ افراد» نیست بلکه به صرف ارتکاب عمل یا اعمال «غیر اخلاقی/ اخلاق‌گریز»، و نه لزوماً «اخلاق‌ستیز/ ضد اخلاقی»، خواه به واسطه ارتکاب چنین عمل یا اعمالی ضرری به فاعل برسد یا نرسد می‌توان و/ یا باید حکم به ممنوعیت چنین اعمالی داد و، مطابق برخی از قرائت‌ها، باید چنین اعمالی را جرم‌انگاری کرد. در این نگرش حتی اگر هیچ عمل مضری هم وجود نداشته باشد به صرف اینکه فعالیت فرد با «اخلاقیات رایج و متعارف جامعه» در تضاد و تقابل است باید از آن جلوگیری کرد.^۱

هیچ‌وجه دغدغه «اخلاق‌باوران» برای مداخله در «آزادی» نیست.
 ۲. در «قیم‌سالاری اخلاقی»، هدف جلوگیری از اضرار اخلاقی شخص به خود است. این قسم از «قیم‌سالاری»، کم‌وبیش، قابل توجیه است، چراکه دلیل موجه اقدامات «قیم‌سالارانه» جلوگیری از اضرار اخلاقی شخص به خود است. در سایر اقسام «قیم‌سالاری»، «قیم‌سالار» می‌کوشد که نه از جهت اخلاقی بلکه از سایر جهات مانع اقدام مضر شخص به خود شود. در این رویکرد، محدودیت «آزادی افراد» بسیار کمتر از آن چیزی است که در «اخلاق‌باوری» در مدنظر است. «اخلاق‌باوری» اما بر این پیش‌فرض

واژگان این است که یک رفتار با «اخلاق متعارف و مرسوم جامعه» در تقابل است. (Herbert Lionel Adolphus Hart). اج. ال. ای. هارت 1 درباره نگرش دولین، به- (Lord Patrick Devlin) پاتریک دولین عنوان یکی از نمایندگان برجسته نگرش «اخلاق-باوری»، می‌نویسد: اخلاق مرسوم از نگاه لرد عامل (Lord Patrick Devlin) پاتریک دولین انسجام جامعه است- بدون آن انبوهی از افراد وجود خواهند داشت اما جامعه‌ای وجود نخواهد داشت.

(نجنفی کلیانی و دیگران، ۱۴۰۱: پاورقی شماره ۲ صفحه ۵۱۷). همچنین امر «غیر اخلاقی» اساساً از دایره سپهر اخلاق و یا «اخلاق‌پژوهی» (ethics) خارج است و امری است نامرتب با اخلاق. بر این اساس در ادامه متن، هر جا که از واژگان «اخلاق‌ستیز/ ضد اخلاقی» استفاده کردیم، منظورمان این است که یک رفتار با «اخلاق هنجارین» در تضاد است، و هر جا که از واژگان «غیر اخلاقی/ اخلاق-گریز» استفاده کردیم، منظورمان از کاربرد این

(19-305، سی. ال. تن^۱ نیز «اخلاق-باوری» را همان «الزام قانونی اخلاق متعارف» می‌داند و، در این باره معتقد، است: ملاک و معیار در «اخلاق باوری» و الزام قانونی آن «اخلاق متعارف و مرسوم» است (Ten, 1971: 63). در حوزه «قیم سالاری اخلاقی»، برخلاف «اخلاق باوری»، احکام «اخلاق هنجارین» برای جلوگیری از اضرار شخص به خود ملاک و معیار است نه «اخلاق متعارف و مرسوم».

۲-۲. برای پاسخ به پرسش ۲/۲، باید بین دو خوانش از «اخلاق باوری» قائل به تفکیک شد. بر اساس «خوانش حداقلی»، که از مهم‌ترین نمایندگان فکری آن می‌توان به جیمز فیتزجیمز استفان^۲ و رابرت پی. جرج^۳ اشاره کرد، اعتقاد بر این است که برخی از اعمال «غیراخلاقی / اخلاق گریز»، مانند

۱-۲. معنا، مفهوم و مصادیق «قیم سالاری اخلاقی» نباید با مفهوم «اخلاق باوری» در معنا و مصداق خلط گردد. وصف اخلاقی در قلمرو «قیم سالاری اخلاقی»، «اخلاق هنجارین» است. در حالی که در قلمرو «اخلاق باوری» احکام اخلاقی فرامینی-اند که جامعه بر حسب آداب و رسوم و عرف‌های خود آن‌ها را اخلاقی می-پندارد و آنچه را که بر خلاف این اخلاق باشد «غیراخلاقی / اخلاق گریز» به حساب می‌آورد. در تأیید این مدعا که رویکرد «اخلاق باورانه» اخلاق را صرفاً در آداب و رسوم اجتماعی می‌بیند و از دل این رسوم و باورهاست که احکام اخلاقی را برمی‌کشد (= «اخلاق متعارف و مرسوم»)، همچون ج. دورکین (Dworkin, 2005)

اصلاً محل توجه «اخلاق باوران» نیست این است که به واسطه یک عمل^۴ به دیگران ضرری برسد یا نرسد (see: Hart, 1963: 48-9).

1. Chin Liew Ten
2. James Fitzjames Stephen
3. Robert P. George

دولین معتقد است: هرچند ممکن است یک عمل غیراخلاقی خاص به دیگران ضرری نرساند، آنان را در مخاطره قرار ندهد، یا عامل فسادشان نشود، و حتی وقتی در خلوت صورت می‌گیرد باعث ایذاء روانی یا اهانت به دیگران هم نگردد، با این حال باز هم باید جلوی چنین اعمالی را گرفت. بنابراین آنچه



برخلاف «اخلاق متعارف جامعه»، باید ممنوع و نیز جرم‌انگاری شود. به نظر، خوانش گروه نخست، شباهت بیشتری با تعریفی که از «قیم‌سالاری اخلاقی» به دست دادیم، دارد- یعنی ممنوعیت اضرار اخلاقی شخص به خود. اما تفاوتی که این خوانش با «قیم‌سالاری اخلاقی» دارد این است که ماهیت ضرر اخلاقی در «خوانش حداقلی» را جامعه بر اساس باورهای خود تعیین و ترسیم می‌کند. در حالی که خوانش گروه دوم، اضرار اخلاقی شخص به خود را به هیچ‌وجه ملاک ممنوعیت یک عمل غیر اخلاقی نمی‌داند و، از این‌رو، این خوانش مصداق بارزی است از «اخلاق باوری قانونی» نه «قیم‌سالاری اخلاقی». با این حال تفاوتی که میان هر دو خوانش در قیاس با «قیم‌سالاری اخلاقی» وجود دارد این است که در این دو خوانش و نظام فکری، ممنوعیت اعمال افراد و شهروندان بر اساس معیارهایی است که «اخلاق متعارف و

«همجنس‌خواهی»، از آنجا که برای عامل یا عاملان مضرند باید ممنوع شوند. با انجام این کار و ممنوعیت ارتکاب چنین افعالی، شخصیت افراد بهبود می‌یابد یا، دست‌کم، از زوال و انحطاط بیشتر شخصیت‌شان جلوگیری می‌شود و، در نتیجه، منافع ارزشمندی را نصیب‌شان می‌کند.^۱ بر اساس «خوانش حداکثری»، که برجسته‌ترین نماینده فکری آن دولین است، اعتقاد بر این است که اضرار اخلاقی عامل امری اساساً نامربوط برای ممنوعیت وی از انجام یک عمل است. آنچه مهم است ممنوعیت فعالیت‌هایی همانند «همجنس‌خواهی» است- نه از آن جهت که این افعال عامل ضرر به شخص یا دیگرانند بلکه به این دلیل که بنیان‌های اخلاقی جامعه را سست می‌کنند. دولین معتقد است عملی «غیر اخلاقی / اخلاق‌گریز» همانند «همجنس‌خواهی» از آنجا که بنیان جامعه را سست می‌کند و اقدامی است

1. see: (George, 1993; Stephen, 1993; quoted in Scoccia, 2000: 53).

می‌رود، حتی اگر چنین اعمال غیراخلاقی‌ای در خلوت رخ دهند و حتی اگر انجام‌شان به هیچ کس ضرری نرساند.^۲ بدین‌سان همین که عملی «غیراخلاقی / اخلاق‌گریز»، چه در خلوت رخ دهد و چه در جلوت، بی‌آنکه حتی ضرری را متوجه عامل یا دیگران سازد باید از آن جلوگیری به عمل آورد و آن را جرم‌انگاری کرد.

۲. نگرش‌های «اخلاق‌باورانه» ربطی وثیق با «اخلاق‌آنگونه که هست نه آنگونه که باید باشد دارند». دلیل اینکه از ممانعت اعمال «غیراخلاقی / اخلاق‌گریز» یاد کردیم این است که در بیشتر خوانش‌های «اخلاق‌باورانه» اخلاقی یا غیراخلاقی بودن ماهیت یک عمل را جامعه مشخص می‌کند. در این مفهوم، اخلاق سویه‌ای «نسبی‌باورانه»^۳ دارد و هرآنچه را که جامعه بر طبق مرسومات خود، اخلاقی و یا

مرسوم ترسیم می‌کند اما در «قیم‌سالاری اخلاقی» جلوگیری از اعمال «اخلاق‌ستیز / ضداخلاقی» را «اخلاق‌هنجارین» است که مشخص می‌کند- و بر پایه این اخلاق است که محدودیت‌های «آزادی» قابل توجیه است.

همچنین برای درک پاره‌ای از مسائل و در راستای مطالبی که بیان شد، و در ادامه به تفصیل از آن‌ها خواهیم گفت، ذکر چند نکته دیگر ضروری به نظر می‌رسد:

۱. در خوانش حداکثری «اخلاق-باوری»، دست کم آنچه دِولین به آن اعتقاد داشت، ضرر اساساً ربطی به وضع قانون ندارد و اساس جامعه از طریق «اخلاق مرسوم پذیرفته‌شده عموم» حفظ می‌شود.^۱ انسجام اجتماعی به هنگام ارتکاب اعمال و افعال «غیراخلاقی / اخلاق‌گریز» تحلیل

خود- و این متفاوت است از خوانش‌های «قیم-سالارانه‌ی اخلاقی» که هدف جلوگیری از اضرار اخلاقی شخص به خود است.

2. see: (Devlin, 1965: 1-25).

3. moral relativism.

۱. دِولین مدعی است که نگرش نوعی «قیم-سالاری اخلاقی» است در حالی که؛ چنانچه به زودی خواهیم دید، نگرش وی در این خصوص نه شامل اضرار به دیگران می‌شود نه اضرار شخص به



ارتکاب چنین اعمالی بنیان جامعه را سست می‌کند و تهدیدی برای باورها و «اخلاقیات رایج جامعه» اند، «غیراخلاقی / اخلاق‌گریز» می‌پندارد. او معتقد است که ارتکاب چنین اعمالی باید ممنوع گردد. این خوانش، نقطه مقابل «خوانش حداقلی» است که فقط اضرار اخلاقیِ شخص به خود را توجیهی برای ممنوعیت یک عمل می‌داند- البته اخلاقی که جامعه آن را تعیین می‌کند و ساخته و پرداخته آن است.

۴. از جمع سه نکته فوق می‌توان دریافت که در کدام برداشت و خوانش امکان تحدید «آزادی‌های فردی»، به هر بهانه‌ای و گاه حتی بر اساس بهانه‌هایی واهی، بیش از سایرین امکان‌پذیر است. در قیاس بین دو مفهوم «قیم‌سالاری»، و به‌ویژه «قیم‌سالاری اخلاقی»، از یک سو و «اخلاق باوری» از سوی دیگر، از آنجا که هیچ اصل عقلانی عام و همه‌پذیری^۱، پیش‌زمینه احکام اخلاقی را در

«غیراخلاقی» تلقی کند، معیاری است برای این که با افرادی که به احکام و فرامین این اخلاق تن نمی‌دهند و به آن باور ندارند باید برخوردی قانونی کرد. واضح است که این خوانش از اخلاق با آنچه که «صدق اخلاقی» است، و در نظریه‌های هنجارین عقلانی اخلاقی ریشه دارد و از سویی‌ای فرااجتماعی و فرافرهنگی برخوردار است، کاملاً متفاوت است.

۳. آنچه در خوانش حداکثری «اخلاق باوری» برخلاف «خوانش حداقلی» مهم است این است که «ضرر» امری اساساً نامربوط برای توجیه مداخله دولت و / یا حکومت^۱ در «آزادی افراد» به شمار می‌آید- از اعمال «غیراخلاقی / اخلاق‌گریز» باید جلوگیری کرد حتی اگر به واسطه ارتکاب چنین اعمالی هیچ‌گونه ضرری به عامل یا اشخاص دیگر نرسد. برای مثال دولین ارتکاب پاره‌ای از اعمال و افعال را نه از آن جهت که ضرری را متوجه عامل آن یا دیگران می‌کند بلکه از این جهت که

2. Universal.

1. State or/ and Government.

آمد. بدین ترتیب در «قیم‌سالاری اخلاقی» نیز دغدغه «قیم‌سالار» این است که اولاً از اضرار اخلاقی شخص به خود جلوگیری کند، و ثانیاً با ممانعت از اضرار اخلاقی شخص به خود «رفتار یا منش اخلاقی» او را ارتقا دهد.

۶. نکته دیگر در باب «قیم‌سالاری» این است که در این نگرش، دولت/ یا حکومت و یا شخص/ اشخاص می‌کوشند از اضرار فرد به خود جلوگیری کنند. دغدغه اصلی در اکثر گونه‌های «قیم‌سالاری» رفاه و بهروزی^۱ فرد است که با جلوگیری از اضرار شخص به خود، این مهم رخ خواهد داد. همچنین در این نظام فکری آنچه مهم است جلوگیری از اضرار شخص به خود است نه لزوماً جلوگیری از اضرار شخص به دیگران. این در حالی است که در خوانش حداکثری «اخلاق‌باوری»، به اعتقاد دِولین، آسیب‌رساندن به اساس و رسوم جامعه، که همان «اخلاق مرسوم و رایج» است و از جایگاه رفیعی در «اخلاق‌باوری»

خوانش‌های «اخلاق‌باوری» شکل نمی‌دهند، بالتبع احکام اخلاقی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف دچار دگر دیسی مفهومی خواهند شد. به دیگر سخن هیچ اصل ثابت اخلاقی‌ای وجود ندارد و از آنجا که، به‌ویژه در «خوانش حداکثری»، حفظ جامعه اهمیتی بنیادین دارد، زمانی که بنیان‌های اخلاقی جامعه رو به سستی گرایند «اخلاق‌باوری» می‌تواند حتی به ترویج اعمال «ضد اخلاقی/ اخلاق‌ستیز» روی آورد تا جامعه را از نابودی برهاند. مشخص است در این وضعیت بی‌ثباتی، اولین چیزی که قربانی می‌شود خود اخلاق است در معنای حقیقی آن. و دومین قربانی چیزی نیست جز «آزادی‌ها و حقوق بنیادین افراد».

۵. «قیم‌سالار» در جهت صیانت از رفاه شخص می‌کوشد مانع از ارتکاب اقدامات مضر شخص به حال خود شود. اگر این اضرار اضراری «ضد اخلاقی/ اخلاق‌ستیز» باشد، آنگاه سخن از مفهوم «قیم‌سالاری اخلاقی» به میان خواهد

1. well-being.



دربارهٔ این مفهوم بیان خواهیم کرد (۳). در مؤخره و نتیجهٔ بحث نیز جمع‌بندی خود را از اینکه کدام مفهوم بیش از دیگری محدود‌کنندهٔ «آزادی‌های فردی» است بیان خواهیم کرد (۴).

۱. قِیم‌سالاری

در ابتدا لازم به ذکر است که دربارهٔ نگرش‌های مبتنی بر «قیم‌سالاری»، چه از سوی متأخرین و چه از سوی متقدمین، نقدهای فراوانی وارد شده است. برای مثال جوئل فاینبرگ^۲، که آثار و تقریرات کثیر و مهمی در خصوص «قیم‌سالاری» و مفاهیم متناظر آن دارد، می‌نویسد: مداخلهٔ «قیم-سالارانه» محدود‌کنندهٔ «آزادی» و نقض غیرقابل‌توجیه حق حاکمیت افراد بر تعیین سرنوشت‌شان است. همچنین محدود کردن «آزادی فردی» طبق دلایل «قیم‌سالارانه» اخلاقاً توهین‌آمیز است زیرا به قلمرو خودآیینی شخصی تجاوز می‌کند- جایی که هر انسان بالغ و شایسته و مسئولیت‌پذیری باید در این

دولینی» برخوردار است، عاملی است برای ممنوعیت و محدودیت «آزادی» نه اضرار به خود یا دیگران.

۷- هر چند گفته شد که اقدامات «قیم‌سالارانه» می‌تواند از سوی شخص/ اشخاص در کنار حکومت‌ها و/ یا دولت‌ها وجود داشته باشد اما در اینجا صرفاً بحث ما معطوف به اقدامات «قیم‌سالارانهٔ حکومت‌ها و/ یا دولت‌ها» است.

با توجه به مقدمهٔ نسبتاً مفصل فوق، در این نوشتار می‌کشیم ابتدا تعاریف مختلفی که از مفهوم «قیم‌سالاری» ارائه شده را پیش‌روی خواننده قرار دهیم و به مسألهٔ امکان یا امتناع «تحدید آزادی» در این نظام فکری نگاهی داشته باشیم (۱). سپس دربارهٔ اقسام مختلف «قیم‌سالاری» به بحث خواهیم نشست (۲). پس از آن به مفهوم‌شناسی «اخلاق باوری»، و برداشت‌های متفاوتی که در باب این مفهوم اقامه شده، خواهیم پرداخت و در ذیل آن نیز نظرات سنجش‌گرانه/ نقادانه^۱ خود را

2. Joel Feinberg.

1. Critical.

شاخص‌ترین و نامبردارترین آنان ایمانوئل کانت است. کانت به دلیل اینکه معتقد است «حکومت‌های قیّم‌سالار»، «آزادی و خودآیینی افراد» را تحدید می‌کنند با آن به مخالفت می‌پردازد، و وجود چنین حکومت‌هایی را مانع اعمال اراده آزاد افراد و پیگیری اهداف شخصی، به صورتی خودآیین، می‌داند.^۱ به تعبیری دیگر کانت می‌گوید، «حکومت قیّم‌سالار» حکومتی است با نگاهی کودک‌پندارانه به شهروندان خود- شهروندانی خردسال که نمی‌توانند تشخیص دهند و تصمیم بگیرند چه چیز برای‌شان مفید است یا مضر اما موظف‌اند به شکلی منفعلانه، منتظر منویات کارگزاران دولتی و/ یا حکومتی باشند تا اینان قضاوت کنند این عاملان اخلاقی چگونه باید شادکام باشند- و این

قلمرو سلطنت کند (Feinberg, 1986: 25). بی‌تردید آنچه مبرهن است این است که اقدامات «قیّم-سالارانه» محدودکننده «آزادی» اند اما، بنا به دلایلی که خواهیم آورد، این مسأله هم اخلاقاً روا نیست که افراد را (به‌ویژه آنان که از اراده‌ای مستقل در اتخاذ تصمیم برخوردار نیستند) تنها بگذاریم و با عدم حمایت از آنان در ضرری که به خودشان می‌رسانند، به شکلی غیرمستقیم، مباشرت نماییم. به گمان ما «هرچند نقض آزادی افراد اخلاقاً خطاست اما در شرایطی که افراد در مخاطره‌اند و نیازمند یاری‌اند نقض آزادی‌شان اخلاقاً رواست».

باری، در میان پاره‌ای از فیلسوفان حقوق، اخلاق و سیاست، درباره فلسفه وجودی «قیّم‌سالاری» استدلال‌های فراوانی شده است- که یکی از

Demenchonok, 2009: 281-6;
Timmons, 2021: 86)
البته پاره‌ای از کانت‌شناسان معتقدند که می‌توان از دل فلسفه‌ی اخلاقی کانت به مفهوم «قیّم‌سالاری اخلاقی» رسید. برای مطالعه یکی از این تقریرها، نک: (Cholbi, 2018).

۱. برای مطالعه پاره‌ای از آراء و استدلال‌ها از منظر کانت در خصوص اینکه حکومت نباید در نقش یک «قیّم‌سالار اخلاقی» حاضر شود، نک: (Beiser, 1992: chapter. 2; Riley, 1983: 131; Kresting, 1992: 151;



۱. «الف» آزادی «ب» را محدود می‌کند یا در تصمیم‌گیری‌اش مداخله می‌کند.

۲. «الف» برخلاف میل «ب» و بدون رضایت و برخلاف ترجیحات او، در آزادی‌اش مداخله می‌کند.

۳. «الف» در راستای منفعت «ب» به مداخله می‌پردازد (Scoccia, 2018: 11).

به عبارتی، طبق تحلیل فوق، اقدام «قیم‌سالارانه» «الف» نسبت به «ب»، در راستای منفعت «ب» است - که با محدود کردن «آزادی» او و نیز مداخله در تصمیم‌گیری وی و همچنین برخلاف میل و رضای او صورت می‌گیرد. برای مثال اگر پدر یا مادری، کودک خود را مجبور کنند تا برای تحصیل سلامت‌ش دارویی تلخ مصرف کند، بنابر تعریف فوق، اقدامی «قیم‌سالارانه» انجام داده‌اند.

ج. دُرکین نیز، با تقریری شبیه به

بزرگترین استبدادگرایی^۱ قابل تصور است.^۲ با این همه همچنان پیرامون مفهوم «قیم‌سالاری» نظرات مستدل و شایسته تأملی وجود دارد که نیاز است درباره آن‌ها آشنایی‌ای، هرچند اجمالی، داشته باشیم. از مفهوم «قیم‌سالاری» تعاریف و تبیین‌های مختلفی ارائه شده است. در این بخش می‌کوشیم اصلی‌ترین تعاریف ارائه‌شده از سوی گروهی از فیلسوفان را شرح دهیم و، پس از آن، تعریف خود از «قیم‌سالاری» را ارائه کنیم تا با مناط قراردادن این تعریف به شرح و تبیین بخش‌هایی که در ادامه خواهد آمد، پردازیم.

دنی اسکوچیا^۳ معتقد است اکثر نظریه‌پردازان اخلاقی و سیاسی، تعریف‌شان از این اصطلاح طبق صورت‌بندی تحلیلی زیر است:

«الف» نسبت به «ب» «قیم‌سالارانه» عمل می‌کند، یعنی:

3. Danny Scoccia.

1. Despotism.

۲. برای مطالعه بیشتر در مورد نگرش کانت، نک:

(Guyer, 2004: § 14).

است؛ با این ادعا که فرد/ افراد یا دولت و حکومتِ مداخله‌گر در «آزادی شخص/ اشخاص»، منافع ایشان را بهتر از خودشان تشخیص می‌دهد و با اقدامات خود، از اضرارشان به خود جلوگیری می‌کنند. به باور او «قیم‌سالاری»، در سطح نظری، با این پرسش سروکار دارد که چگونه و چطور با افراد در شرایطی که کاملاً عقلانی نیستند و عقلانی عمل نمی‌کنند باید رفتار کرد (Dworkin, 2020: preface).

برایان بیکس^۲ نیز در تعریف «قیم‌سالاری» اینگونه می‌نویسد: «این اصطلاح [...] به موقعیت‌هایی اشاره می‌کند که حکومت به روش حمایت-گرایانه [= قیمت‌سالارانه] با شهروندانش رفتار می‌کند؛ به همان روشی که والدین با فرزندان نابالغ‌شان که قدرت محافظت از خود را ندارند، برخورد می‌کنند [...] بر اساس [این نظر]، اقدامات حمایتی دولت را می‌توان بر این پایه توجیه کرد که این نهاد بهتر از

صورت‌بندی فوق، معتقد است: اولاً یکی از حداقلی‌ترین عناصر این نظریه «ایجاد نوعی محدودیت بر آزادی یا خودآیینی عاملان است»، و ثانیاً تجزیه و تحلیل منطقی آن بدین صورت است: اعمال «الف» به شکلی قیمت‌سالارانه به سود «ب» و به منظور حذف «ج» انجام می‌شود، یعنی:

۱. حذف «ج»، آزادی یا خودآیینی «ب» را محدود می‌کند.
 ۲. «الف» این کار را بدون رضایت «ب» انجام می‌دهد.

۳. «الف» این کار را فقط به این دلیل انجام می‌دهد که او باور دارد حذف «ج»، رفاه «ب» را به همراه دارد و ارتقا می‌دهد یا، به نوعی، حذف «ج» عامل بهبود و ارتقای منافع، ارزش‌ها یا خیرهای^۱ «ب» است (Dworkin, 2020: § 2, para. 4).

ج. دُورکین معتقد است «قیم-سالاری» عبارت از مداخله دولت و/ یا حکومت یا فرد/ افراد در فعالیت‌های دیگران برخلاف میل و اراده آنان

2. Brian Bix.

1. Goods.



۲. ممکن است در تصمیم-گیرهای‌شان فقدان یا کمبود دانش وجود داشته باشد؛ چه اینکه محتمل است عامل کاری را انجام دهد که از عواقب آن ناآگاه است و یا اینکه نسبت به ماهیت عمل آگاه است اما در خصوص عواقب آن بی‌اطلاع؛

۳. احتمال دیگر این است که او از عواقب و پیامدهای عمل خود آگاه باشد اما به دلیل عدم تعادل احساسی نتواند اهمیت کامل این پیامدها را درک کند و در موردشان قضاوتی عقلانی انجام دهد. این عدم تعادل احساسی می‌تواند ناشی از غم و اندوه، ناراحتی و پریشانی و یا فشارهای شدید باشد؛ و

۴. تصمیمات فرد ممکن است دچار اختلال شوند آن هم به دلیل تأثیرات ناروای بیرونی بر عامل. تأثیرات ناروا و بی‌مورد، آشکال مختلفی دارند: از جمله فشارهای اقتصادی و، در مواردی، رسوم و عرف‌ها.^۱ بدین‌سان مطابق تعریف تن، «قیم‌سالاری» و اقدام

خود افراد می‌تواند منافع آنان را حفظ کند.» (بیکس، ۱۳۹۳: ۹-۱۷۸) بر اساس تقریری دیگر، تن معتقد است: «قیم‌سالاری» شامل محافظت از افراد برای جلوگیری از اضرار به خودشان است؛ در شرایطی که تصمیمات‌شان دچار اختلال شده است [...]» (Ten, 1971: 63). او می‌گوید، «قیم‌سالاری» دخلی به شرارت‌های اخلاقی ندارد- مداخله «قیم‌سالارانه» تنها زمانی مصداق می‌یابد که تصمیم عامل دچار اختلال شده است. اما اینکه چرا تصمیمات مختل‌شده فرد تجویزی برای مداخلات «قیم‌سالارانه» به‌شمار می‌آید، او در این‌باره چهار احتمال را ذکر می‌کند:

۱. ممکن است با گروه‌های خاصی از افراد، مانند افراد کم‌هوش یا افراد غیرعادی از نظر ذهنی و نیز بیماران روانی، سروکار داشته باشیم. این افراد از ظرفیت‌های یکسانی بسان افراد بالغ عادی برخوردار نیستند و تصمیمات‌شان تحت عوامل آسیب‌زاست؛

1. see: (Ten, 1971: 60-2).

چرا که اقدام من با هیچ‌یک از انتخاب‌های او «تداخل» ندارد. بر این اساس دلیل موجه «قیم‌سالارانه» ای برای عمل من وجود ندارد (Scoccia, 2018: 12). همانگونه که کال گرل^۲ استدلال کرده، مفهوم دلیل موجه در «قیم‌سالاری» باید «ترکیبی» از یک عمل (= یک مداخله) و یک توجیه باشد.^۳ در این استدلال، توجیه، به خیر و منفعت شخصی که در انتخاب او مداخله می‌شود اشاره دارد تا خیر و منفعت دیگران. این مسأله، یعنی منفعت شخص مورد حمایت و نه منفعت دیگران، دلیلی «قیم‌سالارانه» است که آن را از منطق مداخله فرد و دولت و/یا حکومت برای «جلوگیری از اضرار به دیگران»^۴ متمایز می‌کند (Scoccia, 2018: 12).

به هر روی، با توجه به تعاریف ارائه‌شده از سوی پاره‌ای از فیلسوفان، تعریف اجمالی ما از نظام فکری «قیم‌سالاری» بدین تقریر است:

«قیم‌سالارانه»، زمانی عینیت می‌یابد که تصمیمات فرد بر اساس فروض چهارگانه فوق دچار اختلال شده باشد. به اعتقاد برخی دیگر، «قیم‌سالاری» نوعی کنش و اقدام (یا عمل، قانون، سیاست، و...) است که انگیزه پس‌پشت آن دگردوستی/دگرآینی^۱، اعتقاد به انجام وظیفه‌ای خیرخواهانه، و انگیزه‌هایی از این دست است. «قیم‌سالار» باور دارد که مداخله او در راستای نفع هدفش بوده و این منفعت، توجیه‌کننده مداخله است (Scoccia, 2018: 12). اما از منظر اسکوجیا، انگیزه‌های خیرخواهانه، به‌تنهایی، مطابق تقریر فوق، حق مطلب را به‌خوبی ادا نمی‌کند. فرض کنید کسی تشنه است و از من بخواهد که از ظرف آبم جرعه‌ای بنوشد. من این کار را انجام می‌دهم و در این که از عمل خیرخواهانه من منفعتی عایدش شده، شکی نیست اما عمل من عملی «قیم‌سالارانه» نیست،

3. see: (Grill, 2007; quoted in Scoccia, 2018: 12).
4. prevention of harm to others.

1. Altruism.
2. Kalle Grill.



حکومت‌هاست نه اشخاص. نکته حائز اهمیت دیگر این است که در پاره‌ای از اقسام «قیم‌سالاری»، همانند «قیم‌سالاری میانه‌رو»^۱، که شرح آن به زودی خواهد آمد، ممانعت از اضرار شخص به خود ممکن است منتج به نتیجه نشود و جلوگیری از ضرر رساندن شخص به خود، به نتیجه‌ای که «قیم‌سالار» در پی آن است، منتهی نشود.

۲. گونه‌های مختلف قیمت‌سالاری

«قیم‌سالاری» انواع و اقسامی دارد که وجه اشتراک همه آن‌ها جلوگیری از اضرار شخص به خود است. بدین‌سان پاره‌ای از فیلسوفان اخلاق، سیاست و حقوق، بنابر تلقی خاصی که از مفهوم «قیم‌سالاری» دارند، این مفهوم را از منظرهای مختلف، که ماهیتی «هنجارین» دارد، به انواع مختلفی تقسیم‌بندی کرده‌اند. در ادامه به شرح و تبیین پاره‌ای از این تقسیم‌بندی‌ها می‌پردازیم.

۱-۲. «قیم‌سالاری میانه‌رو» در برابر

«قیم‌سالاری» عمل و اقدامی است که با دخالت در «آزادی شخص / اشخاص» و به منظور بهبود شرایط شخصی که در فعالیت‌هایش مداخله صورت گرفته، انجام می‌شود. دلیل اصلی و اساسی برای انجام این اقدام مداخله‌گرانه که به هر روی «تحدید‌کننده آزادی فردی» است، جلوگیری از اضرار شخص به خود است. به عبارت بهتر، «قیم‌سالاری» اقدامی در راستای جلوگیری از عمل یا اعمالی نیست که به دیگران ضرر می‌رساند (= اصل لاضرر) بلکه صرفاً جلوگیری از اضرار شخص به خود موضوع مباحث «قیم‌سالاری» است. همچنین زمانی که فرد در انتخاب میان گزینه‌های مختلف، آن گزینه‌ای را برمی‌گزیند که باعث ضرر وی می‌شود، «قیم‌سالار» می‌تواند و / یا باید به سود او در «آزادی» انتخابش مداخله و گزینه / گزینه‌های مضر را که منفعتی برای عامل ندارد حذف یا جلوی آن‌ها را بگیرد. البته نگاه ما به مقوله «قیم‌سالاری» صرفاً معطوف به اقدامات دولت‌ها و / یا

1. soft paternalism.

تعریفی که از «قیم‌سالاری» در پایان بخش قبل ارائه کردیم اشاره دارد. در این مورد ممکن است اقدام «قیم-سالارانه» منتج به نتیجه و جلوگیری از اضرار شخص به خود نشود. فاینبرگ، برخلاف ج. دُورکین، معتقد است زمانی که مثلاً فردی مست وجود دارد و جرأت انجام کارهای پرخطر را هم پذیرفته و یا یک بیمار اسکیزوفرنی پارانوئید در طول دوره روان‌پزشی‌اش از آن جهت که ناآگاه است و در همین حال مایع سمی‌ای را بنوشد، از آنجا که در چنین مصادیقی با انتخاب‌های اساساً غیرارادی افراد روبه‌رو هستیم، می‌توان جلوی اقدام فرد را گرفت. فاینبرگ این نوع از «قیم‌سالاری» را در ذیل «قیم-سالاری میانه‌رو» می‌آورد (Feinberg, 1986: 12).

«قیم‌سالاری سرسختانه»: اقدام «قیم‌سالارانه» در «قیم‌سالاری میانه‌رو» زمانی موجه است که بدانیم شخصی که در فعالیت‌هایش مداخله می‌شود آیا داوطلبانه و آگاهانه عمل می‌کند یا خیر. برای مثال شخصی قصد عبور از روی یک پل خراب را دارد (مثال معروف جی. اس. میل)^۲ و ما نمی‌توانیم به دلیل زبان ژاپنی وی با او گفت‌وگو و او را از خطر مطلع کنیم. در اینجا «قیم‌سالار» باید ابتدا با اجبار و زور، او را از عبور از روی پل منع کند تا بتواند او را از وضعیت پل مطلع سازد. اما اگر این شخص از خرابی پل باخبر است و قصد خودکشی دارد «قیم‌سالار» اجازه ندارد او را از این عمل منع کند (Dworkin, 2020: § 2.1). این همان قسم از «قیم‌سالاری» است که به

می‌کند و به زعم این دو متفکر، در مثال‌هایی که ذکر شد، جلوگیری از فعالیت‌های مضر در اینجا صبغه‌ای «اخلاق‌باورانه» دارند نه «قیم‌سالارانه» (Scoccia, 2018: 14). همچنین به اعتقاد اسکوجیا، این نوع از «قیم‌سالاری» شامل جهل یا باوری اشتباه در مورد پیامدهای انتخاب هم می‌شود (Scoccia, 2018: 14).

1. hard paternalism.

2. see: (Mill, 1997 [1859]: 294).

همچنین در مورد نگرش میل درباره مفهوم «قیم-سالاری»، نک: (بوتشوئیست، ۱۳۹۹: ۲۶۲).

۳. البته اسکوجیا نظری مخالف با نظر فاینبرگ دارد و همچون ج. دُورکین معتقد است که «قیم‌سالاری» فقط نسبت افراد سالم و آگاه است که مصداق پیدا



عملی شد و موفق بود و همچنین بدون در نظر گرفتن این که اکثر دولت‌های لیبرال در وهله نخست، تزریق واکسن را برای «جلوگیری از اضرار به غیر» عملیاتی می‌کردند، می‌توان این اقدام دولت‌ها و/یا حکومت‌ها را نوعی اقدام «قیم‌سالارانه»، البته از نوع «قیم‌سالاری میانه‌رو»، هم به حساب آورد؛ یعنی در وهله دوم مهم این بود که از اضرار شخص به خود جلوگیری شود، چراکه در «قیم‌سالاری میانه‌رو» فرد به دلیل وضعیت جسمانی یا روحی‌ای که دارد تمایلی ندارد و نمی‌خواهد کسی در آزادی عملش مداخله کند و جلوی اقدامات مضرش را بگیرد.

۲-۲. «قیم‌سالاری مضیق»^۱ در برابر «قیم‌سالاری موسع»^۲: نوع اول صرفاً ناظر بر مسأله اجبار از سوی دولت و/یا حکومت، یعنی الزام و اجبار قانونی است و دومی ناظر است بر هر نوع اقدام «قیم‌سالارانه» با قطع نظر از این که «قیم‌سالار» کیست. اقدام اجباری‌ای که در نوع دوم صورت می‌گیرد گستره

در مورد مثال عابری که از روی پلی خراب در حال عبور است، «قیم‌سالاری سرسختانه» می‌گوید، دست کم در بعضی موارد، می‌توان او را با وجود اطلاع از شرایط پل، از راه رفتن بر روی آن منع کرد. بدین‌سان می‌توانیم از خودکشی داوطلبانه وی جلوگیری کنیم (Dworkin, 2020: § 2.1). فاینبرگ نیز معتقد است در «قیم‌سالاری سرسختانه» با انتخاب‌های ارادی فرد سروکار داریم (Feinberg, 1986: 12).

دست کم درباره «قیم‌سالاری میانه‌رو» می‌توان به مسأله «واکسیناسیون عمومی» در زمان «همه‌گیری بیماری کرونا» در اکثر کشورها اشاره کرد که عموماً دولت‌ها و/یا حکومت‌ها افراد را مجبور به واکسیناسیون کردند که در صورت عدم تمکین افراد و جلوگیری از تزریق واکسن، دولت‌های‌شان آنان را از برخی خدمات اجتماعی محروم می‌کرد. فارغ از اینکه این اجبار و ضمانت‌های اجرایی آن تا چه حد

2. broad paternalism.

1. narrow paternalism.

دیگر مداخله در روش، مانع از اضرار
 شخص به خود می‌شود (Dworkin, 2020: § 2.3). هرچند در اینجا در
 مقام بیان «اصل لاضرر» نیستیم اما در
 مثالی که ج. دورکین آورده، نسبتن
 کمربند ایمنی می‌تواند عامل اضرار به
 دیگران هم باشد. یکی از مثال‌ها این
 است که با عدم انجام این کار و نسبتن
 کمربند ایمنی، به سیستم درمانی دولت
 و/یا حکومت فشار آورده می‌شود و
 هزینه‌هایی را بر دوش آن می‌گذارد- با
 این فرض، اضرار به دیگران هم یقیناً
 متصور است.^۳

به تعبیر ج. دورکین «قیم‌سالار
 قوی» اما معتقد است زمانی که احتمال
 دارد افراد، اهدافی اشتباه، مبهم و یا
 غیرمنطقی داشته باشند مشروع و موجه
 است که برای جلوگیری از دستیابی
 آنان به این اهداف مداخله کنیم. اگر
 شخصی موتورسوار واقعاً ورزش باد در
 موهای خود را به افزایش ایمنی، یعنی
 گذاشتن کلاه ایمنی، ترجیح می‌دهد،

شمول مداخله‌گران را بسط می‌دهد که
 هم شامل اجبار دولتی و/یا حکومتی،
 نهادی (مثلاً سیاست یک بیمارستان) و
 هم شامل اقدام شخص/ اشخاص
 می‌شود (Dworkin, 2020: § 2.2). به عبارت دیگر، «قیم‌سالاری
 موسع» شامل اجبار از هر منبعی، از
 جمله نهادهای خصوصی، خانواده‌ها و
 افراد، برای «محدود کردن آزادی» یا
 نظارت بر اعمال یک فرد است در
 حالی که «قیم‌سالاری مضیق» فقط
 شامل اجبار توسط دولت و/یا حکومت
 می‌شود.

۲-۳. «قیم‌سالاری ضعیف»^۱ در
 برابر «قیم‌سالاری قوی»^۲: در «قیم-
 سالاری ضعیف» تأکید بر مداخله
 «قیم‌سالار» در مؤثر بودن روش‌ها و
 ابزارهای مورد استفادهٔ عاملان است.
 برای مثال اگر شخصی واقعاً ایمنی را
 به راحتی ترجیح می‌دهد، وادار کردن او
 به بستن کمربند ایمنی (= مداخله در
 روش و ابزار) مشروع است. به عبارت

۳. برای مطالعهٔ استدلالی مشابه، نک: (Singer, 2021)

1. weak paternalism.
 2. strong paternalism.



غیر خودآیینانه هستند. برای مثال بیماری که فاقد خودآیینی کامل است و نمی‌تواند مستقلاً و از روی اراده تصمیم بگیرد «اصل خیرخواهی»^۱ با احترام به خودآیینی فرد هیچ تعارضی ندارد. یک بیمار ذهنی را در نظر آورید که در وضعیتی قرار دارد که نمی‌تواند از روی اراده آزاد اقدامی انجام دهد و فاقد ظرفیت ذهنی برای ارائه رضایت آگاهانه به‌منظور درمان است. وی ممکن است با درمان خاصی که پزشک معتقد است برای او ضرورت دارد، مخالفت کند. بر این اساس «اصل خیرخواهی» که نافی خودآیینی چنین فرد/افرادی نیست، توجیهی روشن و آسان برای غلبه بر مخالفت بیمار با درمان است- به‌ویژه اگر اقدام «قیم-سالارانه» مزیتی عمده در سلامت بیمار، که بسیار هم ضروری است، را در پی داشته باشد (Childress, 2015: 37-8).

با این حال به اعتقاد برخی، برخلاف رویکر پیشین، در «قیم‌سالاری

قابل توجیه است که هنگام موتورسواری از کلاه ایمنی استفاده کند، زیرا اهداف چنین افرادی غیرمنطقی یا خطاست (Dworkin, 2020: § 2.3). به عبارت دیگر در اینجا مداخله در هدف، مانع از اضرار شخص به خود می‌شود.

برخی دیگر از نویسندگان در باب این دو قسم از «قیم‌سالاری» نظری متفاوت با آنچه که از ج. دورکین بیان کردیم، دارند. به اعتقاد این نویسندگان، در حوزه مسائل پزشکی، «قیم‌سالاری قوی» در مورد شخص/ اشخاصی صدق می‌کند که خودآیین‌اند و «قیم‌سالاری» جایی مصداق می‌یابد که این افراد خودآیین، ممکن است در انتخاب‌ها و اقدامات‌شان، به‌واسطه تصمیماتی که می‌گیرند، به بهترین منافع خود آسیب برسانند. اقدام «قیم‌سالارانه» در این مورد نیز انتخاب‌ها و اقدامات شخص خودآیین را نقض می‌کند. در مقابل و در «قیم‌سالاری ضعیف»، انتخاب‌ها یا اقدامات شخص مورد نظر، اساساً

به واسطه آن فعالیت‌ها شخص / اشخاص ثالث متضرر می‌شوند. او با ذکر یک مثال می‌نویسد: «فرض کنید ما از تولید سیگار از سوی افراد جلوگیری می‌کنیم، چون معتقدیم استعمال سیگار برای مصرف‌کنندگان مضر است. گروهی که می‌کوشیم از آن‌ها محافظت کنیم، مصرف‌کنندگان نه تولیدکنندگان که ممکن است اصلاً این تولیدکنندگان سیگاری هم نباشند. دلیل ما برای مداخله در فعالیت تولیدکننده این است که به دیگران ضرر می‌رساند. با وجود این، توجیه بنیادین این مسأله «قیم‌سالارانه» است (نه اصل اضرار به غیر که لازمه‌اش مداخله در انتخاب‌های تولیدکننده است)، زیرا مصرف‌کننده است که به ضرر رضایت می‌دهد [و باید از او محافظت شود]» (Dworkin, 2020: § 2.4). به اعتقاد او این مسأله همانند موردی نیست که ما به واسطه آلودگی هوا از فعالیت تولیدکنندگان سیگار جلوگیری می‌کنیم

ضعیف» مداخله در انتخاب‌ها و اعمال شخص / اشخاص، به نقض خودآیینی آنان می‌انجامد، به این دلیل که شخصی که در فعالیتش مداخله می‌شود از ابزار و وسایلی نادرست برای رسیدن به مقصود خود استفاده کرده است. در حالی که در «قیم‌سالاری قوی» فقط در اهداف شخص آن زمان که این اهداف مغلوط و معیوب‌اند، مداخله می‌شود نه در وسایل و ابزاری که شخص برای رسیدن به هدف در نظر گرفته است (Birks, 2014: 485). از این‌رو اساساً مداخله در اهداف به نقض خودآیینی فرد نمی‌انجامد بلکه مداخله در ابزارها و وسایل مورد علاقه شخص برای رسیدن به هدف خود است که ناقض خودآیینی تلقی می‌شود.

۲-۴. «قیم‌سالاری خالص»^۱ در برابر «قیم‌سالاری ناخالص»^۲: ج. دورکین در باب این دو قسم از «قیم‌سالاری» به نکته‌ای اشاره می‌کند و آن اینکه «قیم‌سالاری» لزوماً شامل ممنوعیت فعالیت‌هایی نیست که

2. impure paternalism.

1. pure paternalism.



این محدودیت منتفع می‌شوند. حال ممکن است تصور شود که هیچ مورد و مصداقی از «قیم سالاری» وجود ندارد، زیرا چنین موردی همیشه می‌تواند بر دلایل «غیرقیم سالارانه»، یعنی جلوگیری از اضرار به دیگران، توجیه شود. بدین سان ممکن است تولیدکنندگان سیگار را از ادامه تولید محصولاتشان منع کنیم، به این دلیل که می‌خواهیم از ایجاد بیماری برای دیگران جلوگیری کنیم. در این فرض، برخلاف انتشار آلاینده‌ها در جو از سوی تولیدکننده (که عاملی است برای ایجاد مخاطرات به ضرر محیط زیست) این ضرر به گونه‌ای است که افراد آسیب‌دیده، یعنی مصرف‌کنندگان سیگار، می‌توانند از آن اجتناب کنند. تفاوت اضرار به غیر و اضرار به خود، که اقدام «قیم سالارانه» فقط در مورد اخیر توجیه‌پذیر است، در این تقریر از ج. دُورکین، به خوبی نشان داده شده که می‌گوید: «تحمیل آسیب و ضرر [...] مستلزم همکاری فعال قربانی [یا همان مصرف‌کننده] است.»

(Dworkin, 2020: § 2.4). با این توضیحات او بر این باور است که در «قیم سالاری خالص» کسانی که «آزادی»شان محدود شده همان‌هایی هستند که در مسأله اضرار به خود محافظت می‌شوند- همانند جلوگیری از شناگران برای شنا در مواقعی که منجی غریق حضور ندارد. در نقطه مقابل و در خصوص «قیم سالاری ناخالص» تنها تفاوتی که با مورد پیشین وجود دارد این است که طبقه افرادی که در فعالیت‌شان مداخله می‌شود گسترده‌تر از افرادی است که مورد حمایت واقع می‌شوند (Dworkin, 2020: § 2.4).

به عبارتی رساتر در «قیم سالاری خالص»، طبقه افرادی که «آزادی»شان محدود شده، برابر با طبقه‌ای از افراد است که منافع‌شان با محدودیت‌ها ارتقا می‌یابد. اما در «قیم سالاری ناخالص» در تلاش برای محافظت از طبقه‌ای از افراد، متوجه می‌شویم که تنها راه برای انجام این کار «محدود کردن آزادی افراد دیگر» است به جز کسانی که از

داروهای سرخوش کننده بسیار اعتیادآور از این منظر ممنوعیت‌شان توجیه می‌شود که استفاده از این داروها هرچند باعث شادکامی^۳ می‌شود، در نقطه مقابل، اما ممنوعیت استفاده از چنین داروهایی افزایش طولانی‌مدت خودآیینی افراد را در پی خواهد داشت؛ یعنی «تحدید مقطعی خودآیینی فرد به سود به دست آوردن آن (= خودآیینی) در بلندمدت» (Scoccia, 2018: 16). ج. دُورکین در خصوص مثال فوق نیز معتقد است که از طریق اقدامات «قیم‌سالارانه» گاهی تضمین خودآیینی در بلندمدت، در گرو محدود کردن خودآیینی فرد در کوتاه‌مدت است (Dworkin, 2020: § 3).

۲-۶. «قیم‌سالاری قانونی»^۴: هربرت هارت مفهوم «قیم‌سالاری

به‌دیگر (Dworkin, 1972: 67-8) سخن خود مصرف‌کننده است که: اولاً به ضرر خود رضایت داده، و ثانیاً خود در این عمل مضر مشارکت می‌کند و عامل ضرر به خود می‌شود. از این‌رو جلوگیری از فعالیت تولیدکنندگان سیگار نه به دلیل ضرری است که این تولیدات به دیگران وارد می‌کند بلکه از منظر «قیم‌سالاری» این ممنوعیت برای جلوگیری از ضرر رساندن مصرف‌کنندگان به خودشان است. از لحاظ نظری و در عمل نیز اشتباه است اگر ادعا کنیم که دخالت ما در چنین مواردی دقیقاً همانند مداخله ما برای محافظت از اضرار به دیگران است.^۱

۲-۵. «قیم‌سالاری مال‌اندیشانه / مصلحت‌گرایانه»^۲: در این خوانش، هدف، حمایت از منافع بلندمدت شخص است. برای مثال ممنوعیت

(de Marneffe, 2006; Arneson, 1980: 271-2; Shiffin, 2000; Anderson, 1999: 300-1).

2. prudential paternalism.

3. Happiness.

4. legal paternalism.

۱. برای مطالعه‌ی تقریری مشابه، نک: (Scoccia, 2018: 13). و همچنین برای مطالعه‌ی پاره‌ای از قرائت‌ها در توجیه تفکیک اضرار به خود و اضرار به دیگران، البته با خوانش‌هایی نسبتاً متفاوت، به منابعی که در اثر اسکوجیا (Scoccia, 2018) به آن‌ها اشاره شده، بنگرید:



آن توضیح این است که قانون نه اینکه نگران حمایت از خریداران در برابر اضرار به خودشان باشد که فقط به مجازات فروشنده، به واسطه عمل ضد اخلاقی‌اش، توجه داشته است. بنابراین اگر «قیم‌سالاری» تبیین و توضیحی ممکن در توجیه چنین قوانینی باشد پس «قیم‌سالاری قانونی» در مورد قاعده عدم رضایت قربانی هم علی‌الاصول باید مصداق پیدا کند (Hart, 1963: 32).^۱ با وجود این، هارت در *قانون، آزادی، و اخلاق*^۲ تعبیری مبهم از «قیم‌سالاری» ارائه می‌کند. او از یک سو «قیم‌سالاری» را به منظور «حمایت از شخص و جلوگیری از اضرار به خود» (Hart, 1963: 31) تعریف می‌کند، یعنی همان تعریف موجه از «قیم‌سالاری» که اکثر نظریه‌پردازان بر آن اتفاق نظر دارند، و از سوی دیگر «قیم‌سالاری» را «منع اضرار به غیر و نه منع اضرار شخص به خود» می‌داند. تبیین نادرست او از «قیم‌سالاری»، یا همان «قیم‌سالاری

قانونی» را با بیان یک ضابطه قانونی در حقوق کیفری انگلستان اینگونه تعریف می‌کند: «...» این ضابطه قانونی در حقوق کیفری ما مبنی بر اینکه رضایت قربانی، دفاع در برابر اتهام قتل عمدی یا ضرب و جرح عمدی [از سوی متهم] به‌شمار نمی‌آید [...] می‌تواند به‌عنوان نمونه‌ای از قیمت‌سالاری قانونی توضیح داده شود: استفاده از قانون برای جلوگیری از اضرار شخص به خود یا [دادن] رضایت مؤثر به دیگران برای آسیب‌رساندن و اضرار به او. (Hart, 1963: viii) هارت مثال دیگری را به سود «قیم‌سالاری قانونی» ارائه می‌کند. او می‌گوید: عرضه و فروش دارو یا مواد تخدیرکننده و تسکین‌دهنده، حتی برای افراد بزرگسال، جز با نسخه پزشکی و جز برای امور درمانی مجاز نیست و این مسأله توسط حقوق کیفری قابل مجازات است. به‌گمان هارت بسیار جزم‌اندیشانه است اگر بگوییم در مورد قانونی که این جرم را به‌وجود آورده «تنها یک توضیح وجود دارد» و

2. *Law, Liberty and Morality*

1. see, also: (Häyry, 1992: 191-4)

نظر فاینبرگ نیز در خصوص «قیم سالاری قانونی» این است که پاره‌ای از ممنوعیت‌ها راجع به خودکشی، مرگ آسان، مستی، نگهداری و استفاده از داروهای روان‌گردان، انواع مختلف قمار و شرط‌بندی، و نیز الزامات اعمال شده به واسطه ضمانت اجرای کیفری، مثلاً بستن کمر بند ایمنی، استفاده از کلاه ایمنی و مسائلی از این دست، پاره‌ای از مصادیقند که در حوزه «قیم سالاری قانونی» از آن‌ها بحث می‌شود؛ او معتقد است همواره دلیلی موجه و صادق برای حمایت از قوانین کیفری در دست است تا به شیوه‌ای منطقی بتواند از شخص / اشخاصی که به واسطه چنین

قانونی» که او از آن سخن می‌گوید، در مثالی است که راجع به قوانین منع حیوان‌آزاری می‌آورد. او در این باره معتقد است: اقدام «قیم سالارانه» در مورد حیوان‌آزاری از آن جهت است که این ممنوعیت به دلیل رنج حیوانات است نه به دلیل ضداخلاقی بودن شکنجه آنان (Hart, 1963: 34). اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا حیوان عامل اضرار به خود است که بتوان جلوگیری از رنج او را اقدامی «قیم سالارانه» دانست؟ اصولاً در این مورد دیگران‌اند که عامل اضرار به حیوان‌اند و بر اساس منطقی «اصل لاضرر» می‌باید جلوی چنین اقدامی را گرفت.^۱

موضوعیت دارد، فاصله گرفته است. در این باره، نک: (Häyry, 1992: 194). همچنین، به دو منبعی که هتا هری Heta Häyry در اثر خود از ریگان و سینگر آورده، نک: (Regan, 1989; Singer, 1975). در این خصوص، و در تأیید مدعای مان، هارت به نسخه‌ای تعدیل شده از صورت‌بندی «اصل لاضرر» میل وفادار بود. در این مورد نیز به این دو منبع رجوع کنید: (Hart, 1963: 33; Rose, 1966: 53-144).

۱. همچنین تام ریگان (Tom Regan) و پیتر سینگر (Peter Singer) در این خصوص این شبهه را در انداخته‌اند که هنوز مشخص نیست که آیا بتوان رنج حیوانات را هم مصداقی از «اضرار به غیر harm to others» به حساب آورد یا خیر. اگر فرض کنیم رنج حیوانات نیز مصداقی از «اضرار به غیر» است و بر این اساس مطابق «اصل لاضرر» حکم به ممنوعیت چنین عملی داد، به روشنی می‌توان دریافت که هارت تا چه حد از مفهوم اصلی «قیم سالاری»، که فقط اضرار شخص به خود در آن

اعمالی به خود ضرر می‌رسانند ممانعت کند (Feinberg, 1984: 12-13). ناگفته پیداست که این نوع از «قیم‌سالاری با آنچه از «قیم‌سالاری موسع» بیان کردیم، همپوشانی‌هایی دارد: «قیم‌سالاری دولت از طریق ابزار قانون».

اما آخرین نوع «قیم‌سالاری» که در این مقاله از نظر ما مهم‌ترین آن‌ها به‌شمار می‌آید، «قیم‌سالاری اخلاقی» است برخلاف سایر گونه‌های «قیم‌سالاری»، نیازمند شرح و ایضاح بیشتری است، چراکه این مفهوم، گاه با «اخلاق‌باوری»، یا همان «اخلاق‌باوری قانونی»^۱، یکی گرفته می‌شود. این در حالی است که میان دو مفهوم «قیم‌سالاری اخلاقی» و «اخلاق‌باوری قانونی»، تفاوت‌های فاحش و بنیادینی وجود دارد. در بخش بعد، به‌طور خلاصه درباره‌ی خوانش‌هایی که پیرامون این مفاهیم و اصطلاحات صورت

گرفته به بحث می‌نشینیم و نیز نقدی کوتاه بر نگرش پاتریک دولین خواهیم داشت. دلیل نقد و بررسی نگرش دولین این است که او با بیانی مغلق و مبهم، «الزام قانونی اخلاق»^۲، یعنی «الزام قانونی اخلاق متعارف»^۳ را ذیل «قیم‌سالاری اخلاقی» آورده است در حالی که خوانش وی از این الزام، هیچ ربط و نسبتی با آنچه از «قیم‌سالاری» مراد کردیم، ندارد.

۳. اخلاق‌باوری

«اخلاق‌باوری» که معمولاً از آن به «اخلاق‌باوری قانونی» نیز یاد می‌شود و حامیان این نگرش مدافع «قوانین اخلاقی»^۴‌اند، بر اساس نظر فیلسوفان، رویه‌ای است که قانون‌گذاران در راستای «تحدید آزادی افراد» به این دلیل که فعالیت‌شان از نگاه «اخلاق متعارف و مرسوم جامعه» غیر اخلاقی تلقی می‌شود، مداخله می‌کنند- با قطع نظر از اینکه حتی هیچ عامل آسیب‌زننده

1. legal moralism.
2. legal enforcement of morality.

3. legal enforcement of conventional morality.
4. moral laws.

مجلدات محدودیت‌های اخلاقی حقوق کیفری^۲ ارائه کرده به اختصار توضیح دهیم. او معتقد است که در «اخلاق-باوری قانونی» برای دولت و/یا حکومت اخلاقاً این مسأله واجد مشروعیت است که انواع خاصی از اعمال و اقدامات را که نه مضرند و نه موهن ممنوع کند. اما «قیم‌سالاری قانونی اخلاق‌باورانه»^۳، یا همان «قیم‌سالاری اخلاقی»، در راستای حمایت از یک ممنوعیت است برای جلوگیری از اضرار اخلاقی (نه اضرار جسمی، روانی و یا اقتصادی) شخص به خود (Feinberg, 1984: 27).

نکته مهم در تعریف «اخلاق-باوری» این است که پاره‌ای از اعمال «غیر اخلاقی / اخلاق‌گریز»، چه برای عامل مضر باشند چه نباشند، باید ممنوع شوند. همین مسأله، یعنی مضر بودن یا نبودن عمل برای عامل، «اخلاق‌باوران قانونی» را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ هرچند همگی آنان بر مبنای «اخلاق

و ضرررسانی هم به خود شخص وجود نداشته باشد. اما در «قیم‌سالاری اخلاقی»، هدف، صرفاً جلوگیری از اضرار اخلاقی شخص به خود است و می‌توان و/یا باید از این اضرار جلوگیری کرد. لئو زیبرت^۱ و فاینبرگ^۲ تلقی متفاوتی از «اخلاق‌باوری قانونی» دارند. به اعتقاد این دو متفکر، هرچیزی که اخلاقاً خطا و اشتباه است، با قطع نظر از اینکه این عمل اخلاقاً خطا، به کسی ضرر می‌رساند یا خیر باید ممنوع شود (Feinberg, 1988: ix; Zaibert, 2011: 142). البته این تعریف با آنچه که در مدنظر دولین است انطباق دارد نه با آنچه که استفان و جرج به آن باور دارند، چراکه این دو متفکر منع اضرار شخص به خود را هم مصداقی از «اخلاق‌باوری» می‌دانند.

برای درک بهتر تمایزی که میان «اخلاق‌باوری قانونی» و «قیم‌سالاری اخلاقی» وجود دارد، اجازه دهید تقریری را که فاینبرگ در یکی از

3. moralistic legal paternalism.

1. Leo Zaibert.

2. *The Moral Limits of the Criminal Law*.

متعارف» به اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن عمل توجه می‌کنند. گروهی از آنان، همانند استفان و جرج، معتقدند برخی اعمال «غیر اخلاقی / اخلاق‌گریز»، برای مثال «همجنس‌خواهی»، از آنجا که برای عامل و / یا عاملان مضر است باید ممنوع شوند. با انجام این کار و ممنوعیت چنین افعالی شخصیت افراد بهبود می‌یابد یا، دست‌کم، از زوال و انحطاط بیشتر شخصیت‌شان جلوگیری می‌کند و، در نتیجه، منافع ارزشمندی را نصیب‌شان می‌کند (Scoccia, 2000: 53). اما گروه دوم، که برجسته‌ترین نماینده آنان دولین است، بر این باورند که اضرار اخلاقی عامل امری اساساً نامربوط برای ممنوعیت وی از انجام عملی «غیر اخلاقی / اخلاق‌گریز» است و آنچه مهم است ممنوعیت فعالیت‌هایی همانند «همجنس‌خواهی» است، نه به دلیل اضرار شخص به خود بلکه به دلیل آسیبی است که چنین اعمالی به باورهای مرسوم جامعه، که عامل

همبستگی‌اند، می‌رسانند.

دولین معتقد است عملی «غیر اخلاقی / اخلاق‌گریز» همانند «همجنس‌خواهی» از آنجا که بنیان جامعه را سست می‌کند و اقدامی است برخلاف «اخلاق متعارف» جامعه، باید ممنوع و نیز جرم‌انگاری شود. اخلاق دولینی، اضرار اخلاقی شخص به خود را به هیچ‌وجه ملاک ممنوعیت یک عمل «غیر اخلاقی / اخلاق‌گریز» نمی‌داند و از این‌رو این خوانش مصداق بارزی است از «اخلاق باوری قانونی» نه «قیم‌سالاری اخلاقی».

این نکته نیز قابل ذکر است که در خصوص مسأله «مرگ آسان»، هارت معتقد است که می‌توان از این اقدام بر مبنای «قیم‌سالاری قانونی» جلوگیری کرد و مانع اضرار شخص به خود شد. همچنین هارت برای توجیه غیرقانونی بودن این مسأله، یعنی «مرگ آسان»، از اصطلاح دیگری استفاده می‌کند: «قیم‌سالاری جسمانی»^۱. او معتقد است از آن جهت که فرد در این مسأله، عامل

1. physical paternalism.

[یعنی ...] اجرای قانون اخلاقی [= اخلاق باوری قانونی].² واضح است که جلوگیری از چنین عملی، طبق تعریف دولین، بر مبنای «غیراخلاقی بودن/ اخلاق گریز بودن» عمل است نه به منظور جلوگیری از اضرار جسمانی شخص به خود. بر همین اساس نمی توان ادعای ناسنجیده و سطحی او را پذیرفت که خود را یک «قیم سالار اخلاقی» معرفی می کند. بدین سان با توجه به سیاقی که دولین از موضع خود در برابر قرائت هارت دفاع می کند، چهار نکته مهم را در نگاه دولین باید در مدنظر قرار داد:

۱. خوانش او برخلاف ادعایی که دارد «قیم سالارانه» نیست، زیرا در این خوانش، شخص، عامل اضرار به خود نیست.
۲. از آن جهت که ملاک و معیار ممنوعیت برخی اعمال در نگاه او عدم اضرار شخص به خود نیست، خوانش او خوانشی است «اخلاق باورانه» نه «قیم سالارانه».
۳. اخلاق در نگاه دولین آن چیزی

اضرار به جسم خویش است باید از عمل وی ممانعت به عمل آورد (Hart, 1963: 33-38; Rose, 1966: 148; Finnis, 2009: footnote 73). یکی از فواید «قیم سالاری جسمانی» مدنظر هارت، که می تواند علیه استدلال های دولین هم اقامه شود، این است که مثلاً در مورد مسائلی نظیر «همجنس خواهی» یا «هرزه نگاری» از آنجا که اضرار جسمی شخص متصور نیست، نمی توان به مفهوم «قیم سالاری» برای جلوگیری از این اقدامات متوسل شد اما متأسفانه دولین آن ها را در ذیل «قیم سالاری اخلاقی» می آورد و معتقد به ممنوعیت قانونی آن هاست.

به هر روی دولین خود را در برابر قرائت هارت قرار می دهد و معتقد است که جلوگیری از چنین عملی (= مرگ آسان) در ذیل اقدامات «قیم سالارانه اخلاقی» تعریف می شود. دولین در کتاب *الزام اخلاقیات*^۱ اینگونه می نویسد: «... مجازات مرگ آسان] یعنی مجازات رفتاری که جامعه معتقد است از نظر اخلاقی مضر است و این

2. see: (Devlin, 1965: 135-7).

1. *The Enforcement of Morals* .



فعالیت‌های «غیراخلاقی / اخلاق‌گریز»، مثل «همجنس‌خواهی» که اخلاق‌دولینی آن را «اخلاق‌ستیز / ضداخلاقی» (!)، و نه حتی «غیراخلاقی / اخلاق‌گریز» می‌داند، نه به‌واسطه ضرری است که به عامل وارد می‌شود (به فرض اینکه اصلاً ورود ضرر در مسأله‌ای همچون «همجنس‌خواهی» متصور باشد) بلکه از آن‌روست که توهینی به باورهای اخلاقی مرسوم و متعارف به حساب می‌آید (البته مشروط بر اینکه چنین عملی توهین به حساب آید). بر اساس نگرش دولین:

جامعه حق دارد هر نوع رفتاری را که از نظر اعضای عادی جامعه به شدت «غیراخلاقی / اخلاق‌گریز» تصور می‌شود، مجازات کند. او معتقد بود که ضرر اساساً ربطی به وضع قانون ندارد و اساس جامعه از طریق اخلاق مرسوم پذیرفته‌شده عموم حفظ می‌شود. انسجام اجتماعی به هنگام ارتکاب اعمال و افعال «غیراخلاقی / اخلاق‌گریز» تحلیل می‌رود، حتی اگر چنین اعمالی در خلوت رخ دهند و حتی اگر

است که جامعه به تعریف و ترسیم آن می‌پردازد. آنچه برای دولین مهم است این است که اضرار فرد به خود واجد هیچ اهمیتی نیست بلکه آنچه باید به هر قیمتی پابرجا بماند، «باورهای اخلاقی مرسوم و رایج جامعه» است.

۴. دولین را حتی نمی‌توان یک «قیم‌سالار جسمانی» نیز نامید، به این دلیل که ممنوعیت مسائلی مانند «مرگ آسان» یا «مازوخسیم»، حتی اگر با رضایت شخص هم باشد، طبق تعریف وی نه از جنس «قیم‌سالاری جسمانی» که از جنس «قیم‌سالاری اخلاقی» است.

با توجه به نکته سوم، دو مسأله در باب اخلاق دولینی و «اخلاق باوری قانونی» مدنظر او، نیازمند ایضاح است:

۱-۳. نگاه «اخلاق باورانه» دولین تحت تأثیر «اخلاق متعارف و مرسوم» است که معنا می‌یابد. دولین دغدغه «اخلاق متعارف» را داشت؛ اخلاقی که عامل همبستگی اجتماعی و عاملی برای سرپا نگه داشتن اجتماع است و به‌هیچ‌وجه نباید به بنیان‌های چنین اخلاقی تعرض شود. ممانعت از

انجام‌شان به هیچ‌کس ضرری نرساند.^۱

همچنین در تأکید مجدد بر اینکه نگاه و خوانشِ دولین «اخلاق‌باورانه» است و نه «قیم‌سالارانه»، و نیز ورود ضرر اخلاقی به افراد به هیچ‌وجه از منظر وی دارای اهمیت نیست، کریستیان یوپکه^۲ در این باره می‌نویسد: در نگاهِ دولین، اخلاقی کردنِ جامعه از طریق قانون، هدفش حتی در درجهٔ نخست این نیست که از ضرر به شهروندان جلوگیری کند (آنچه میل بر آن تأکید دارد) بلکه هدفِ قانون محافظت و

صیانت از اخلاق است - اخلاقی که بالاتر و مقدم بر افراد است (Joppke, 2014: 594)

دولین معتقد بود یکی از اعمال «غیراخلاقی / اخلاق‌گریز» که به شدت با اخلاق پذیرفته‌شدهٔ جامعهٔ زمانهٔ او در تضاد و تباین است و باید آن را جرم‌انگاری کرد، مسألهٔ «همجنس - خواهی» است - حتی اگر عمل «همجنس‌خواهانه» در خلوت و رضایت‌مندانانه بین دو شخص بالغ انجام شود.^۳ در این باره اجازه دهید مجدداً به

۱. برای مطالعهٔ مبسوط این استدلال از منظرِ دولین، نک: (Devlin, 1965: 1-15).

۲. Christian Joppke.

۳. در مقاله‌ای دیگر به نقد این نگرشِ دولین و بی‌اساس بودن استدلال او که امور «غیراخلاقی و اخلاق‌گریزی» همچون «همجنس‌خواهی» بنیان جامعه را سست می‌کنند، و او نیز برای این امر هیچ شواهدی به دست نمی‌دهد، پرداخته‌ایم. برای این منظور، نک: (نجفی کلیانی و دیگران، ۱۴۰۱).

برای مطالعهٔ شرحی مبسوط از خوانشِ دولین در کنار نقدهایی که بر نگرش او وارد شده، به این منابع رجوع کنید:

(وکس، ۱۴۰۰: ۳۶-۱۲۸؛ Devlin, 1965; Hart, 1963).

همچنین برای مطالعهٔ نقدی پرمایه از رانالد مایلز دورکین (Ronald Myles Dworkin) که از منطری مردم‌شناسانه به نقد نگرشِ دولین می‌پردازد، نک: (Dworkin, 1966: 986-1005). گفتنی است که تین متفکر برجسته، چهارگونه قضاوت اخلاقی را برمی‌شمارد که عموماً از یک اعتقاد اصیل / حقیقی اخلاقی برنمی‌خیزند. یکی از این قضاوت‌های متعارف اخلاقی، قضاوت بر مبنای «تعصب / سوگیری» است. دورکین می‌گوید: «تعصب» دلیلی است که معیارهای متعارف برای قضاوت‌های اخلاقی معنادار را برآورده نمی‌سازد، مانند داشتنِ برخی از صفات ظاهری که افراد در نداشتنِ چنین صفاتی مسلوب‌الاراده هستند و خلقت ظاهری‌شان چنین است؛ یا مثلاً دلیل اقامه‌شده مبتنی

بحث تن باز گردیم که معتقد بود تجویز دخالت در «آزادی افراد» و اقدامات «قیم‌سالارانه» زمانی مصداق می‌یابد که اختلالی در تصمیم‌گیری عامل رخ داده باشد. تن درباره دیدگاه دولین می‌نویسد: «[...] ممانعت از رضایت آزادانه همجنس‌خواهان بالغ از انجام چنین فعالیتی در خلوت [...]، از آنجا که این فعالیت اخلاق پذیرفته‌شده جامعه را نقض می‌کند، به معنای الزام اخلاق است اما این ممنوعیت نمی‌تواند بر مبنای قیمت‌سالاری توجیه شود.» (Ten, 1971: 63) تن نقد خود به دولین را با یک فرض نشان می‌دهد. او می‌گوید: فرض کنید دو فرد «همجنس-خواه» که هر دو از اعضای یک جامعه‌اند که «همجنس‌خواهی» در آن جامعه والاترین و قابل‌احترام‌ترین اشکال تمایل جنسی است، به کشور

دولین می‌آیند و پس از ورود به کشور به فعالیت‌های جنسی خود در خلوت ادامه می‌دهند. فرض کنیم هیچ آزمون روانشناسانه قابل اعتماد علمی هم هیچ نشانه‌ای از جنون یا حالات غیرطبیعی روانی این دو فرد را نشان نمی‌دهد، و آنان نیز با قانون انگلیسی در مورد روابط «همجنس‌خواهان» و تفکرات اخلاقی و مذهبی مربوط، آشنایی کامل دارند. در نهایت همچنین، فرض کنیم این دو شخص از هیچ‌گونه عدم تعادل احساسی هم رنج نمی‌برند و متأثر از هیچ‌گونه نفوذ و تأثیر عوامل اقتصادی ناخواسته یا آشکارا اجباری هم نیستند. به اعتقاد تن، این شرایط کاملاً واقع‌بینانه است و به راحتی می‌تواند در شرایط فعلی ما رخ دهد و اتفاق بیفتد و به هیچ‌وجه دور از ذهن نیست. در ادامه، او نقل قولی از گلنویل ویلیامز^۱ می‌آورد

بر این باشد که «همجنس‌خواهان» به دلیل نداشتن تمایلات «دگرجنس‌خواهانه» پست و حسیض‌اند. در این موارد، بنای دلیل نوعی تعصب است. برای مطالعه جامع نقد دورکین به نگرش دولین، نک: (Dworkin, 1966: 994-7, 1000).

دولین خود نیز به صراحت اعلام می‌کند که قضاوت‌های اخلاقی مبتنی بر «احساسات و تمایلات» هستند که هیچ پشتوانه منطقی‌ای ندارند. (Devlin, 1965: viii, 15).

1. Glanville Williams.

به جای شرکایی ثابت و مداوم به سمت تعدادی افراد ناشناس و بی نام سوق داده است.^۲ در نتیجه هرچند «همجنس-خواهان» در کشورِ دولین ناراضی‌تر از «دگرجنس‌خواهان» اند اما این وضعیت می‌تواند با تغییر قانون و مبارزه با تعصبات رایج جامعه تغییر کند. با در نظر گرفتن چنین فرضی، انتخاب شیوه زندگی «همجنس‌خواهان» باعث ایجاد نارضایتی نمی‌شود، به گونه‌ای که تصور نادرست احمقانه بودن این تصمیم، ما را به این باور برساند که این انتخاب، یعنی «همجنس‌خواهی»، از اساس و بنیان دارای اختلال است (Häyry, 1992: 199) و همچون دولین بگوئیم که از منظری اخلاقی، قانون باید جلوی «همجنس‌خواهی» را بگیرد و «آزادی افراد» را محدود کند. از قضا این وظیفه قانون است که باورهای «اخلاق‌ستیز / ضد اخلاقی» عرفی را کنار بگذارد و به «اصول حقیقی و صادق اخلاقی»، در معنای «هنجارین / آرمانی» آن «قبای قانون به تن کند»، زیرا قانون

و می‌نویسد محتملاً ویلیامز هم در این خصوص راه اشتباه را در پیش گرفته که می‌گوید: «همجنس‌خواهان، به طور کلی، به وضوح از دگرجنس‌خواهان ناراضی‌ترند و به نظر می‌رسد این امر منحصرراً به دلیل نگاه و نگرش جامعه [به آنان] نیست بلکه این ناشی از ناتوانی آنان در ایجاد تعلقات و وابستگی‌های پایدار است که خود [این عدم وابستگی پایدار] می‌تواند به دلیل عدم وجود فرزندان به منزله [عامل] پیوند و رابطه تلقی شود.»^۱

برخلاف تصور ویلیامز، هری به نقل از برخی صاحب‌نظران می‌نویسد: ناتوانی در ایجاد روابط پایدار و عدم وجود فرزندان که می‌توان این مشکل را در صورت مجاز بودن از طریق فرزندخواندگی حل کرد، بستگی زیادی به نگاه و نگرش‌های قانون و جامعه دارد. کاملاً واضح است که محرمانگی الزام‌شده برای «همجنس-خواهی»، به دلیل قوانین تحدیدی و فشارهای اجتماعی است که این افراد را

2. see: (Sinclair & Ross, 1986; quoted in Häyry, 1992: 199).

1. see: (Glanville, 1966; quoted in Ten, 1971: 59).



فلسفی نیست بلکه اخلاقی است مبتنی بر تجربه - که نمود آن را در فهم اعضای جامعه می‌توان یافت. آنچه در این اخلاق اهمیت بیشتری دارد، «قدرت فهم رایج و مرسوم» است تا «قدرت خرد و عقل» (Devlin, 1965: 15, 17). دولین در جایی دیگر با وام‌گیری از دیدگاه دین روستو^۲ می‌گوید «اخلاق رایج و مرسوم جامعه»، در هر زمانی، ترکیب و تلفیقی است از این مفاهیم دوگانه، به‌شکلی توأمان و در کنار یکدیگر: عرف و اعتقاد؛ عقل و احساس؛ و تجربه و تعصب/ سوگیری.^۳ اما این سؤال همچنان مطرح است که چرا عملی همچون «همجنس - خواهی» نباید تهدیدی برای «اخلاقیات مرسوم» به‌شمار آید و عاملی باشد برای «محدودیت آزادی» چنین افرادی؟ برای پاسخ به این پرسش، سه نقد را به نگرش «آزادی‌ستیز» دولین وارد می‌کنیم:

قادر است و / یا باید بر «اخلاق متعارف» تأثیرگذار باشد - به‌همان شیوه‌ای که «منع تفکیک نژادی به‌وسیله قانون بر نگرش عموم تأثیر می‌گذارد و حساسیت‌های متعارف و مرسوم را در مورد اینکه نشستن در کنار یک سیاه‌پوست در پیشخوان نهار، توهین‌آمیز است، تغییر می‌دهد.» (Fletcher, 1987: 534)

۲/۳ - برخلاف رویکرد دولین که «اخلاق باوری قانونی» را بر بلندای «اخلاق متعارف» می‌نگرد، «قیم‌سالاری اخلاقی» بر بنیان‌های «اخلاق هنجارین» توجیه می‌شود. «اخلاق متعارف» صبغه‌ای «توصیفی» دارد؛ «اخلاق متعارف» اخلاقی است «ساخته بشر»^۱ که از هر جامعه‌ای به جامعه دیگر می‌تواند حاوی احکام متفاوت و مغایر باشد (= «نسبی باوری اخلاقی»). اخلاق دولینی بنا به ادعای خود او، مبتنی بر پیش‌فرض‌های کلامی / الاهیاتی و

2. Dean Rostow.

3. see: (Dworkin, 1977: 253-4; Rostow, 1960: 174-97; Devlin, 1965: 95).

۱. این اصطلاح را از هارت، که در یکی از مقالاتش

برای توصیف «اخلاق متعارف» آورده، وام گرفته -

ایم (Hart, 1967: 1).

می‌نویسد: «...» هنگامی که به این حقیقت پی ببریم که اخلاق [متعارف] برای وجود جامعه ضرورت دارد مشخص می‌شود که هر نوع عمل غیر اخلاقی‌ای، هر قدر هم که در خلوت انجام شود، باید در درازمدت مضر شناخته شود، زیرا این اعمال غیر اخلاقی، اصول اخلاقی‌ای را که جامعه بر آن‌ها مبتنی است در محاق می‌برد و از این رو [اعمال غیر اخلاقی‌ای مثل همجنس‌خواهی، به‌رغم اینکه در خلوت هم رخ بدهند] موجودیت جامعه را به‌خطر می‌اندازند. (Hart, 1963: 53)

دولین معتقد بود که سه عامل «خشم»، «نفرت» و «نامداری» در جامعه که برخاسته از «احساسات و تمایلات اخلاقی» جامعه‌اند، و نه ناشی از «خردورزی‌های اخلاقی»، دلایلی موجه در دست قانون کیفری برای منع «همجنس‌خواهی» است که در خلوت بین افراد بالغ رضایت‌مند رخ می‌دهد (Devlin, 1965: 17-8). گویی از منظر دولین «صیانت از ارزش‌های رایج

۱. رانالد دورکین معتقد است در خوانش دولین هیچ شواهدی وجود ندارد که چرا «همجنس‌خواهی» باعث ایجاد هرگونه خطر و تهدیدی علیه موجودیت جامعه می‌شود. دولین، بدون ارائه هیچ ادله و شواهدی، فقط بر این باور است که انحراف از اخلاق متعارف در ذات خود قادر به تهدید موجودیت جامعه بوده و، بنابراین، نمی‌توان این چنین انحرافات را از محدوده قانون خارج کرد (Dworkin, 1966: 922).

۲. همین ادعا از سوی هارت، که چنین اعمالی موجودیت جامعه را با خطر مواجه نمی‌کنند، نیز مطرح شده است. هارت می‌گوید: «هیچ مورخ معتبری از این نظر جانب‌داری نکرده است و در واقع شواهد زیادی هم علیه ادعای دولین [مبنی بر اینکه چنین اعمالی تهدیدی برای موجودیت جامعه‌اند] وجود دارد.» (Hart, 1963: 50)

۳. هارت همچنین در نقد این نگرش نامعقول و «آزادی‌ستیز»



اقدامات «قیم سالارانه» صرفاً بر این اساس مبتنی است که ضرری فرد را تهدید کند. در «قیم سالاری» هر چند نقض «آزادی» افراد اخلاقاً خطاست اما زمانی که افراد در مخاطره‌اند و نیازمند یاری هستند، دست کم در چنین مواردی، نقض «آزادی» شان اخلاقاً رواست. عموماً توجهی که به سود تحدید «آزادی» افراد در حوزه اقدامات «قیم سالارانه» مطرح می‌شود این است که اقدام «قیم سالار» در راستای منفعت شخصی و متعاقباً جامعه است. دلیل توجهی دیگر برای اقدام «قیم سالارانه»، به باور برخی اندیشمندان، این است که فرد در شرایطی که قدرت محافظت از خود را ندارد باید به یاری او شتابید و از اضرار او به خود جلوگیری کرد. حفظ منافع فرد، صیانت از کسانی که قادر به محافظت از خود نیستند، مداخله در ابزار و وسایلی که فرد را در معرض خطر قرار می‌دهد، و یا جلوگیری از فرد در مصرف مواد تخدیر کننده و سرخوش کننده (هر چند شاد کامی مقعطی را به فرد می‌دهد اما در بلندمدت، خود آیینی و اراده آزاد او را در مخاطره قرار می‌دهد) از جمله مسائلی هستند

جامعه و بالتبع صیانت از آزادی دیگران» در گرو «نقض آزادی افرادی همچون همجنس خواهان» است. جان کلام اینکه حتی «کمال باورانی»^۱ همچون جوزف رز^۲ که معتقدند حکومت باید در کنار ایجاد شرایطی ارزشمند برای زیست شهروندان خود و ارائه الگویی مطلوب از زندگی، در راستای حذف «گزینه‌های ناپسند» اقداماتی ایجابی داشته باشد، به هیچ وجه بر این باور نیستند که باید به «خود آیینی افراد» و «آزادی» آنان تعرض شود و یا حتی برای حذف «گزینه‌های ناپسند» به اجبار حکومت متوسل شد (Raz, 1986: 417). این مسأله دقیقاً نقطه مقابل نگرش دولین است: یعنی حذف «گزینه‌های ناپسند» به قیمت «نقض آزادی و خود آیینی افراد».

نتیجه گیری

در تمام اقسام «قیم سالاری» محدودیت «آزادی» افراد باید قابل توجه باشد. توجه پذیرد محدودیت «آزادی» در

2. Joseph Raz.

1. Perfectionist.

را به سمت احکام «ضد اخلاقی / اخلاق ستیز» سوق دهد و حکم کند که اعمال و رفتار «همجنس خواهان»، «رنگین پوستان»، «اقلیت‌های مذهبی»، «دگراندیشان» و ...، برخلاف «اخلاق رایج و مرسوم» است، آنگاه آیا اصلاً می‌توان امنیتی را برای چنین گروه‌هایی متصور بود؟ حداقلی‌ترین سرمایه‌ای که برای این دسته از افراد از کف خواهد رفت «آزادی» است. در «اخلاق-باوری»، اخلاق مرسوم دارای آن‌چنان اهمیتی است که گویی صیانت از «آزادی» باورمندان به این اخلاق در گرو نقض «آزادی» کسانی است که با این اخلاق هم‌دل نیستند و به احکامش وقعی نمی‌نهند. «اخلاق‌باوری دولینی» بر این اصل مبتنی است که «نامدارایی»، «خشم» و «نفرت»، که همگی برآمده از احساسات و تمایلات اعضای جامعه‌اند، اگر در میان اعضای جامعه فوران کند و چیزی شبیه به چنین احساساتی دربارهٔ مسائل «اخلاق‌گریزی» همچون «همجنس‌خواهی» در جامعه سنگینی کند، دلیلی است موجه برای محدودیت «آزادی» افراد؛ «نامدارایی»، «خشم» و «نفرت» از سوی جامعه، دست‌کم برای دولین اخلاق‌باور،

که در توجیه اقدامات «قیم‌سالارانه» و برای جلوگیری از اضرار فرد به خود و نیز نقض «آزادی فردی» مطرح شده‌اند. به نظر نمی‌رسد که اخلاقاً روا باشد که، برای مثال، فردی را که دچار مشکلات روحی است و از عقل سلیم برخوردار نیست و دست به عملی مخاطره‌آمیز می‌زند رها کرد. در خولنش «اخلاق‌باوری» اما دلیل موجهی برای مداخله در «آزادی فرد / افراد» وجود ندارد- نه اضرار شخص به خود برای مداخله در «آزادی» او مهم است و نه اضرار او به دیگران و فقط همین که فرد، عملی را برخلاف «اخلاق مرسوم جامعه» انجام داد، مستحق آن است که از «حق آزادی» محروم شود. نمایندگان فکری «اخلاق‌باوری» به فکر حفظ آداب و رسوم جامعه‌اند؛ جامعه‌ای که اخلاق مرسوم و عرفی‌اش آن را سرپا نگه می‌دارد و هرگونه تعرض به این اخلاق، حتی اگر در خلوت هم انجام شود، قابل مجازات است. به‌راحتی می‌توان تصور کرد که تا چه اندازه در این برداشت «آزادی» افراد هر لحظه در معرض تهدید و تضییع است. اگر به فرض، حکومت و / یا دولت برای حفظ موجودیت جامعه، فرامین اخلاقی

یکی از توجهات مستحکم برای استفاده از قانون کیفری در منع فعالیت‌های «همجنس-خواهانه» میان افراد بالغ رضایت‌مند در خلوت است.

«قیم سالاری» و «اخلاق باوری» با این که هر دو، «آزادی‌های افراد/ شهروندان» را محدود می‌کنند اما بنابر آنچه در این مقاله استدلال کردیم، «اخلاق باوری» به شکل موجهی این محدودیت را مستدل نمی‌کند.

بسط و ترویج «اخلاق باوری» به‌عنوان تئوری سیاسی دولت‌ها و/ یا حکومت‌ها می‌تواند نتایج خلافِ شهودی به بار آورد. چنین نظریه‌ای دست دولت‌ها و/ یا حکومت‌ها را باز خواهد گذاشت تا آنچه را که به شکل شهودی اخلاقاً ناموجه است، به‌عنوان ابزاری برای حفظ قدرت در دست گیرند.

برای مثال کشوری مثل چین می‌تواند اقلیت مسلمان اویغورها را حذف و طرد کند؛ به این بهانه که وجود و حضور آنان، پایه و ساختار جامعه را سست می‌کند. روشن است که چنین استدلالی از بُن مغلوط است و ریشه در «اخلاق باوری» دارد. از آنجا که همت اصلی ما در این مقاله ردّ «اخلاق باوری» بود، درباره‌ی گزینه بدیل «اخلاق باوری» یا بر کرسی نشاندن «قیم سالاری اخلاقی» بحث و فحص نکردیم و به استدلال ایجابی پرداختیم. چنین امری را در مقاله دیگری پی خواهیم گرفت.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/ رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/ رساله نبوده است.

- منابع**
- Riley, P. (1983). *Kant's Political Philosophy*. Lanham: MD: Rowman and Littlefield.
 - Singer, P. (1975). *Animal Liberation*. New York: Random House.
 - Stephen, J. F. (1993). *Liberty, Equality, Fraternity*. Indianapolis: Liberty Fund Inc.
 - Timmons, M. (2021). *Kant's Doctrine of Virtue*. Oxford University Press.
 - Anderson, E. (1999). "What Is the Point of Equality?". *Ethics*. 109 (2). 287-337.
 - Arneson, R. (1980). "Mill vs. Paternalism". *Ethics*, 90. 470-89.
 - Birks, D. (2014). "Moral Status and the Wrongness of Paternalism". *Social Theory and Practice*, 40 (3). 483-498.
 - Childress, James F. (2015). "Moral Considerations: Bases and Limits for Public Health Interventions". in Ruth Gaare Bernheim & et. al. (eds.) *Essentials of Public Health Ethics 1*. Oxford University Press. 21-44.
 - Cholbi, M. (2018). "Paternalism and Duties to Self". in Kalle Grill & Jason Hanna (eds.) *The Routledge Handbook of the Philosophy of Paternalism*. New York: Routledge. 108-118.
 - Beiser, F. C. (1992). *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Cambridge: Harvard University Press.
 - Devlin, P. (1965). *The Enforcement of Morals*. Oxford University Press.
 - Feinberg, J. (1984). *The Moral Limits of the Criminal Law*. Vol. 1: Harm to Others. Oxford University Press.
 - _____ (1986). *The Moral Limits of the Criminal Law*. Vol. 3: Harm to Self. Oxford University Press.
 - _____ (1988). *The Moral Limits of the Criminal Law*. Vol. 4: Harmless Wrongdoing. Oxford University Press.
 - George, R. (1993). *Making Men Moral*. New York: Oxford University Press.
 - Hart, H. L. A. (1963). *Law, Liberty, and Morality*. Oxford University Press.
 - Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
 - Regan, T. (1984). *The Case for Animal Rights*. University of California Press.

- Chicago Law Review*, 35 (1). 1–13.
- Häyry, H. (1992). “Legal Paternalism and Legal Moralism: Devlin, Hart and Ten”. *Ratio Juris*, 5 (2). 191-201.
 - Joppke, C. (2014). “Islam and the Legal Enforcement of Morality”. *Theory and Society*, 43 (6). 589-615.
 - Kresting, W. (1992). “Kant’s Concept of the State”, in Howard L. Williams (Ed.) *Essay on Kant’s Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press. 143-165.
 - Mill, J. S. (1977 [1859]). “On Liberty”. in J. Robson (ed.) *The Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto & London: University of Toronto Press and Routledge: Vol. 18.
 - Rose, D. J. (1966). “Devlin P: The Enforcement of Morals”. *Federal Law Review* 144, Vol. 2 (1). 144-159.
 - Rostow, E. V. (1960). “The Enforcement of Morals”. *The Cambridge Law Journal*, 18 (2). 174-198.
 - Scoccia, D. (2000). “Moral Paternalism, Virtue, and Autonomy”. *Australasian Journal of Philosophy*, 78 (1). 53-71.
 - de Marneffe, P. (2006). “Avoiding Paternalism”. *Philosophy & Public Affairs*, 34 (1). 68–94.
 - Demenchonok, E. (2009). “The Universal Concept of Human Rights as Regulative Principle: Freedom versus Paternalism”. *The American Journal of Economics and Sociology*. 68(1). 273-302.
 - Dworkin, G. (1972). “Paternalism”. *Monist*, 56 (1). 64-84.
 - _____ (2005). “Moral Paternalism”. *Law and Philosophy*, 24 (3). 305-19.
 - Dworkin, R. M. (1966). “Lord Devlin and the Enforcement of Morals”. *The Yale Law Journal*, 75 (5). 986-1005.
 - Finnis, J. M. (2009). “H. L. A. Hart: A Twentieth-Century Oxford Political Philosopher”. *The American Journal of Jurisprudence*, 54 (2). 133-68.
 - Fletcher, G. P. (1987). “Law and Morality: A Kantian Perspective”. *Columbia Law Review*, 87 (3). 533-58.
 - Grill, K. (2007). “The Normative Core of Paternalism”. *Res Publica*, 13 (4). 441-58.
 - Hart, H. L. A. (1967). “Social Solidarity and the Enforcement of Morality”. *University of*

- Singer, P. (2021). "Why Vaccination Should be Compulsory".
URL=<<https://b2n.ir/p15017/>>
- Guyer, P. (2004). "The Final Decade of Kant's Public and Private Career". In Kant, Immanuel (1724–1804). In *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor and Francis.
URL=<<https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/kant-immanuel-1724-1804/v-2/sections/the-final-decade-of-kants-public-and-private-career.>>
- _____ (2018). "The Concept of Paternalism". in Kalle Grill & Jason Hanna (eds.) *The Routledge Handbook of the Philosophy of Paternalism*. New York: Routledge. 11-23.
- Shiffrin, S. (2000) "Paternalism, Unconscionability Doctrine, and Accommodation". *Philosophy & Public Affairs*, 29 (3). 205–50.
- Sinclair, K. & M. Ross (1986). "Consequences of Decriminalization of Homosexuality: A Study of two Australian States". *Journal of Homosexuality*, 12 (1). 119-27.
- Ten, C. L. (1971). "Paternalism and Morality". *Ratio (Misc.)*, 13 (1). 56-66.
- Williams, G. (1966). "Authoritarian Morals and the Criminal Law". *Criminal Law Review*, 132-147.
- Zaibert, L. (2011). "The Moralism Strikes Back". *New Criminal Law Review*, 14 (1). 139-161.
- Dworkin, G. (2020). "Paternalism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL=<<https://plato.stanford.edu/entries/paternalism/>>