Journal of Legal Philosophy Studies
Volum 1, Consecutive Number 1, 2025
Journal Homepage: https://philosophylawjournal.ir/
This is an Open Access paper licensed under the Creative Commons License CC-BY 4.0 license.



The Impossibility of External Coercion of Conventional Morality

Seyed Mohammad Hosseini

PhD in Public Law, Faculty of Law and Political Sciences, Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran. mohammadhosseini4313@gmail.com

Abstract

Conventional morality refers to a morality that is characteristic of a specific group or society, carrying disparate rules and dictates that differ across various cultures and communities. As such, in the domain of ethics, it is designated as a relativist approach to morality. The primary inquiry in this paper concerns whether the legislator is entitled to impose an external requirement and compulsion based on this morality, and if they are warranted in adopting a biased perspective toward this morality in their proceedings. In response to this inquiry, drawing upon the attitudes of proponents of this moral interpretation and the definitions established for it, we may refer to factors which suggest that, by critiquing this morality and highlighting its immoral dimensions—including the majoritarian tyranny, the repudiation of minority entitlements, the circumscription and jeopardy of privacy, and so on—such a reading of morality must not, in principle, be legally mandated or enforced within the community. This article aims to foreground the immoral dimensions of the conventional morality thesis and to marshal evidence in support of the impossibility of external coercion of such a morality.

Keywords: Conventional morality, Ethics, Immoral, External Coercion

- Hosseini, S M. (2025). The Impossibility of External Coercion of Conventional Morality, *Journal of Legal Philosophy Studies*, 1(1), 1-23

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

مجله مطالعات فلسفه حقوق
اندیشکده بین‌المللی کرامت انسانی | انجمن بین‌المللی اخلاق زیستی اسلامی | پژوهشکده اخلاق زیستی و حقوق سلامت

مجله مطالعات فلسفه حقوق
دورهٔ اول ـ شمارهٔ اول ـ ۱۴۰۴
صفحات ۱-۲۳ (مقاله پژوهشی)
تاریخ: دریافت ۱۴۰۴/۰۳/۳۱ـ پذیرش ۱۴۰۴/۰۸/۱۳ ـ انتشار ۱۴۰۴/۱۲/۲۵

امتناع اجبار بیرونیِ اخلاق متعارف

سید محمد حسینی
دانش‌آموخته دکترای حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشکده علامه طباطبایی، تهران، ایران.
mohammadhosseini4313@gmail.com

چکیده

اخلاق متعارف اخلاقی است که مختص یک گروه و یا یک جامعهٔ خاص بوده و از فرهنگ و جامعه‌ای به فرهنگ و جامعه‌ای دیگر، حاوی احکام و فرامین متفاوت است. ازاین‌رو، در سپهر اخلاق‌پژوهی آن را اخلاقی نسبی‌باورانه می‌دانند. در این مقاله پرسش اصلی این است که آیا قانون‌گذار می‌تواند وفق این اخلاق، الزام و اجباری بیرونی ایجاد کند و نگاهی جانبدارانه نسبت به این اخلاق در رویه‌های خود داشته باشد یا خیر. در پاسخ به این پرسش می‌توان براساس نگرش باورمندان به این خوانش از اخلاق و تعاریفی که از آن شده، به مواردی اشاره کرد که با نقد این اخلاق و برکشیدنِ سویه‌های اخلاق‌ستیز / اخلاق‌سوزِ آن، همچون استبداد اکثریت، نفی حقوق اقلیت، تحدید و تهدید حریم خصوصی و ...، اساساً نباید چنین قرائتی از اخلاق در جامعه الزامی و اجباری شود. در این مقاله می‌کوشیم سویه‌های اخلاق‌ستیز / اخلاق‌سوزِ خوانش اخلاق متعارف را برجسته کنیم و ادله‌ای به سودِ امتناع اجبار بیرونی چنین اخلاقی به دست دهیم.

کلیدواژه: اخلاق متعارف، اخلاق‌پژوهی، ضد اخلاقی / اخلاق‌ستیز، اجبار بیرونی

- حسینی، سید محمد. (۱۴۰۴). امتناع اجبار بیرونیِ اخلاق متعارف، مجله مطالعات فلسفه حقوق، ۱(۱)، صفحات ۱-۲۳.

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

مقدمه

ابتدا باید از چیستی و ماهیت «اخلاق متعارف» گفت. «اخلاق متعارف» در وهلهٔ نخست نوعی پژوهش تجربی دربارهٔ اخلاق است. رفتار اخلاقیِ گروه‌ها و جوامع در این رشته مورد بحث قرار می‌گیرد؛ با این هدف که معلوم شود کدام قواعد و باورها و اعتقادات اخلاقی در میان یک جامعه معمول است یا مبنایِ عمل قرار می‌گیرد و نیز اینکه چه نتایج مثبت یا منفی‌ای از آن‌ها حاصل می‌شود و احیاناً چه اصلاحاتی را در آن‌ها می‌توان صورت داد و چگونه می‌توان اِعمال کرد. «اخلاق متعارف» از جنس مطالعاتی است که جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان انجام می‌دهند (نیگِل، ۱۳۹۹: ۲۴-۵). این قبیل پرسش‌ها، راجع به واقعیت گفتار اخلاقی یا، به بیانِ کلی‌تر، راجع به باورها یا موافقت انسان‌ها را به درستی می‌توان پرسش‌های «اخلاق متعارف» نامید. ممکن است این خوانش از اخلاق، از جهاتی مختلف با «اخلاق هنجارین» یا «فرااخلاق» ارتباط پیدا کند، ولی قطعاً متمایز از هر دو است (نیلسِن، ۱۳۹۹: ۷۵).

به دیگر سخن، پژوهش در «اخلاق متعارف»، پژوهشی است توصیفی که رنگ و بوی تاریخی و تجربی دارد و از آن نوعی است که مردم‌شناسان، جامعه‌شناسان، مورخان یا روان‌شناسان سر در کارِ آن دارند و به آن می‌پردازند. به رغم اینکه «اخلاق متعارف» حاوی احکام و فرمان‌هاست، اما پژوهش در مورد این اخلاق صرفاً شرح می‌دهد که گروه‌ها و جوامع گوناگون چگونه عمل می‌کنند و چه چیزهایی را درست یا نادرست، خوب یا بد و ... تلقی می‌کند. این پژوهشِ توصیفی، همچنین، به توصیف نظام‌های اخلاقی موجود در فرهنگ‌ها، ادیان، تمدن‌ها و ... نیز می‌پردازد (عُلیا، ۱۳۹۱: ۲۱).

پژوهش در این اخلاق مبتنی بر معیارهای فلسفی و نظری نیست، بلکه نوعی شناخت تجربی از عادات و رسومِ دستوری گروه‌ها و جوامعِ مختلف است؛ عادات و رسومی که مختص خودِ گروه و/ یا جوامع بوده و مخلوق باورها و اعتقادات آن‌هاست. در این اخلاق، هدف این است که ببینیم رفتارهای الزام‌آورِ متعارفِ فلان گروه یا فلان جامعهٔ خاص چیست یا مثلاً چه نتایجی از بررسی این رفتارها حاصل می‌آید. این باورها و احکام رایج و متعارف، همان‌طورکه گفته شد، موضوع مطالعات مردم‌شناسانه و جامعه‌شناسانه‌اند و، نکتهٔ مهم‌تر اینکه، چنین اخلاقیاتی خود در معرض نقد اصول اخلاقیِ عقلانی‌اند. بر همین اساس، احکام «اخلاق متعارف» لزوماً برگرفته یا گویای «حقیقت و صدق اخلاقی» نیستند.

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

(حسینی و همکاران، ۱۴۰۱: ۵۲۰) اینکه «اخلاق متعارف» فاقد صدق اخلاقی است، با توجه به آنچه باورمندان این اخلاق آورده‌اند ـ و در ادامه بیشتر از آن خواهیم گفت ـ این است که قضایای اخلاقی خبر از واقعیات عینی نمی‌دهند و آنچه بیشترِ باورمندان به اخلاق متعارف به آن قائل‌اند این است که قضایای اخلاقی حاکی از تمایلات انسانی‌اند (= شخصی‌انگاریِ اخلاقی) (moral subjectivism)[1]، و آنچه اخلاق فرمان می‌دهد جز میل و گرایش که اساسِ آن اخلاق را شکل می‌دهد نیست؛ این دسته از افراد را «ناشناخت‌باوران» می‌نامند. با این حال، برخلاف رویکرد ناشناخت‌باوران، قضایای اخلاقی حاکی از تمایلات انسانی نیستند (بهبهانی، ۱۴۰۲: ۷۹–۶۸). چنان‌که به زودی خواهیم دید، نگرش یکی از نمایندگانِ جدی اخلاق متعارف این است که آنچه اساس اخلاق را در یک جامعه شکل می‌دهد، تمایلات و قضاوت‌های اخلاقیِ یک شخص عادی است که می‌تواند ناشی از تمایلات و ترجیحات او باشد.

به هر روی، پژوهش در این اخلاق عبارت است از یک تحقیق تجربی ـ توصیفی، علمی ـ تاریخی از جنس تحقیقاتی که انسان‌شناسان، مورخان، روان‌شناسان و جامعه‌شناسان در زمینه‌های مختلف انجام می‌دهند. در این خوانش، اصول اخلاقیِ مورد نظر یک گروه یا یک جامعه تبیین و توصیف می‌شود. ازاین‌رو، گزاره‌های این علم به کلی تاریخی، علمی و توصیفی است و، به خودیِ خود، هیچ توصیه یا دستور و حکم اخلاقی‌ای دربر ندارد (وارنوک، ۱۳۸۰: ۳۳). برخی از اندیشمندان معتقدند آن زمان که آداب و رسوم و عرف‌ها بخشی از اخلاق جامعه را شکل می‌دهند اخلاق معنایی متعارف پیدا می‌کند. دلیل این امر

---

[1]. در مورد سوبژکتیویسم اخلاقی/ شخصی‌انگاری اخلاقی گفتنی است که «شخصی‌انگاری بر این گزاره مبتنی است: «الف خوب است» یعنی «من الف را دوست دارم». [پس] اصول اخلاقی‌تان را با پیروی از احساسات‌تان برگزینید.» براساس این قرائت، داوری‌های اخلاقی نوعِ احساسات ما را توصیف می‌کنند ـ وقتی می‌گوییم چیزی «خوب» است یعنی احساس ما نسبت به آن مثبت است. به دیگر سخن، با توجه به «شخصی‌انگاری» من باید پیرو احساسات خودم باشم. براساس این خوانش، حقایق اخلاقی به فرد بستگی دارد. اگر من «الف» را دوست دارم و تو نداری، باید گفت «الف خوب است» برای من صادق و برای تو کاذب است. پس، چیزی فی‌نفسه، فارغ از احساسات ما، خوب یا بد نیست. ارزش‌ها فقط در سلیقهٔ یکایک افراد وجود دارند نه در جهان خارج. هیچ عقیده‌ای نیست که به نحو عینی درست یا نادرست باشد. طرفداران «شخصی‌انگاری» قائل به عینیت امور اخلاقی نیستند. «شخصی‌انگاری رویکردی بسیار خام به اخلاق دارد و براساس آن ما هرکاری که دوست داریم انجام می‌دهیم و، حتی بدتر از آن، آنچه باعث می‌شود چیزی خوب باشد یا بد، براساس خوشایند و بدآیندِ ماست.» نک. (گِنسلِر، ۱۳۹۵: ۵۶، ۵۹ و ۶۵).

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

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 براساس آن بتوانیم این قواعد را به‌عنوان قواعدی که از سوی همهٔ افرادِ عاقل قابل پذیرش باشد، انتخاب کنیم (گِرت، ۲۰۲۰: §۲). یگانه ویژگی‌ای که همهٔ «اخلاق‌های متعارف» در آن مشترک‌اند این است که این اخلاقیات به وسیلهٔ یک شخص یا یک گروه یا، در سطحی کلان، از سوی یک جامعهٔ خاص مطرح می‌شوند. در این صورت آن‌ها یک راهنمای رفتاری را برای نحوهٔ عملکردِ مردم در آن گروه یا جامعه عرضه می‌کنند (گِرت، ۲۰۲۰: §۲). به هر تقدیر، این اخلاق مختص یک گروه یا یک جامعهٔ خاص است و متفاوت است از یک اخلاق جهان‌شمول و همه‌پذیر. در ادامه می‌کوشیم از مسئلهٔ مهم الزام قانونیِ اخلاق متعارف سخن بگوییم و سپس با نقد این خوانش از اخلاق از منظرهای گوناگون، استدلال‌هایی به سودِ عدم امکان اجبار بیرونیِ این اخلاق اقامه کنیم.

۱. الزام قانونیِ اخلاق متعارف

ازجمله موضوعاتی که مناقشات درازدامنی را در فلسفهٔ اخلاق و حقوق برانگیخته، بحث از «الزام قانونی اخلاق متعارف» است.[۱] این امر از مهم‌ترین وجوه ارتباط و/ یا عدم ارتباط سپهر اخلاق و حقوق به شمار می‌آید و نشان‌دهندهٔ جنبه‌های بنیادین نقش قانون در تلاش برای الزامی‌کردن یا نکردنِ «اخلاق متعارف» است. این اخلاق برخاسته از باورها و رسوم یک جامعه است که سویه‌ای نسبی‌باورانه (relativistic) دارد و در سطح کلان، از جامعه‌ای به جامعهٔ دیگر حاوی احکام و فرامین متفاوت است. این اخلاق ابتدا ابزاری است برای حفظ موجودیت جامعه خواهد بود که در نهایت به حفظ موجودیت حکومت به واسطهٔ برخورداری هیأت حاکمه از ابزار قانون در الزام اَعمال «غیراخلاقی» می‌گردد (حسینی و همکاران، ۱۴۰۱: ۵۱۷؛ وَکس، ۱۴۰۰: ۱۳۱). «اخلاق متعارف» فاقد پشتوانه‌ای فلسفی و نظری است و اخلاقی است ساخته و پرداختهٔ یک جامعهٔ خاص. این اخلاق اگر قبای قانون به تن کند، آنگاه می‌توان از آن تحت عنوان «الزام قانونی اخلاق متعارف» یاد کرد. (حسینی و همکاران، ۱۴۰۱: ۳۰-۵۲۴)

۱. برای مطالعهٔ نگرشی که «اخلاق متعارف» را به «الزام قانونی» ربط می‌دهد، نک. (تن، ۱۹۷۱: ۶۶-۵۶).

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

پاره‌ای از وظیفه‌گرایان اخلاقی، همانند کانت، معتقدند دولت زمانی می‌تواند اخلاق را الزامی کند که به‌منظور صیانت و حمایت از حقوق افراد باشد (شالر، ۲۰۰۰: ۳۲۱). اما اخلاق‌باوران متعارف، در این‌باره متفق‌القول نیستند. برای مثال، کسی همچون پاتریک دِولین بر این باور است که اخلاق (= اخلاقی که مخلوق باورهای مرسوم و رایج جامعه است) می‌باید از طریق قانون الزامی شود؛ حتی اگر حق و حقوقِ افراد به واسطهٔ چنین اخلاقی پایمال شود. دلیلی که وی به آن متوسل می‌شود این است که سست شدن پایه‌های اخلاقیِ جامعه، منجر به فروپاشیِ جامعه خواهد شد، و آنچه جامعه را سرپا نگه می‌دارد همین اخلاق مرسوم و متعارف است. به اعتقاد دِولین (که از برجسته‌ترین مدافع «الزام قانونیِ اخلاق متعارف» به شمار می‌آید) جامعه این حق را داراست که هر نوع رفتاری را که از نگاه اعضای عادیِ جامعه، شدیداً «غیراخلاقی» تصور می‌شود، مجازات کند. به اعتقاد او، اَعمال غیراخلاقی‌ای که عرفِ جامعه بر آن صحه می‌گذارد، چه در خلوت رخ دهند و چه در جلوت، هیچ دلیلِ موجهی برای عدم جرم‌انگاری چنین اَعمالی از طریق قانون به دست نمی‌دهد. همچنین، اساساً اینکه به واسطهٔ عمل «غیر اخلاقیِ» فرد/ افراد ضرری به دیگران برسد یا نرسد، در جرم‌انگاریِ آن عمل به هیچ‌روی مدخلیت ندارد؛ اگر عملی رخ دهد که از منظر اکثریتِ جامعه عملی «غیر اخلاقی» به شمار آید، حتی اگر آن عمل هیچ ضرری هم به دیگران نرساند باید از طریق قانون، فرد/ افراد را از منظر بیرونی اجبار کرد که دست از چنین اَعمالی بردارند و ابزاری که می‌تواند و/ یا باید جلوی این عمل را بگیرد فقط قانون است (دِولین، ۱۹۶۵: ۲۵-۱).

مدافعان این نگرش بر این باورند که اخلاق معنایی عرفی و متعارف دارد که برخاسته از باورهای رایج و مرسومِ یک جامعه است. این خوانش از اخلاق، تعیین‌کنندهٔ رفتارها و اَعمال اخلاقاً درست و نادرست/ خطاست و همین قرائت است که می‌تواند و/ یا باید صورتی قانونی به خود بگیرد. قانون نیز ابزاری است که بر همین اساس می‌تواند و/ یا باید افرادی را که مرتکب اَعمال و کنش‌های «غیراخلاقی» می‌شوند مستوجب کیفر و مجازات کند (حسینی و همکاران، ۱۴۰۱: ۵۱۹). در «اخلاق متعارف» اصل و اساس بر این است که تصمیم‌گیری در مورد اخلاقی بودن یا نبودنِ امور را باید به قضاوت و داوریِ اکثریتی که مدافعِ «اخلاق متعارف» هستند سپرد (دِولین، ۱۹۶۵: ۵۱۹).

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

در این اخلاق، «[...] باور و اعتقاد صادق مد نظر نیست، بلکه باور و اعتقاد رایج است که مهم تلقی می‌شود» (دِولین، ۱۹۶۵: ۱۵-۱۴ و ۹۴). به دیگر سخن، آنچه بیشتر واجد اهمیت است «قدرت فهم رایج و مرسوم» (power of common sense) است تا «قدرت عقل و خرد» (power of reason) (دِولین، ۱۹۶۵: ۱۷).[۱]

نکتهٔ حائز اهمیت این است که آنچه محتوا و مضمون و مادهٔ «اخلاق متعارف» را معین و مشخص می‌سازد و گفته می‌شود معیارِ شناساییِ آن اخلاق مورد نظرِ اکثریت است، قضاوت‌ها و داوری‌های یک فرد عادی (ordinary man) فرضی است که براساس «احساسات» خود در مورد اخلاقی بودن یا نبودن فلان عمل یا اَعمالِ یک جامعه تصمیم‌گیری می‌کند. این «حَکَمِ معقول» (the juryman) قرار است از آنچه عقاید باورمندان به «اخلاق متعارف» جامعه «است»، «باید»ی الزام‌آور برای تمامت اعضای جامعه ایجاد کند (حسینی و همکاران، ۱۴۰۱: ۵۲۲).

ریموند وَکس، درخصوص نگرش باورمندان به این اخلاق چنین می‌نویسد: هنگامی‌که هیچ «اخلاق متعارف و رایجی» مراعات نشود، فروپاشیِ جامعه رخ می دهد، و تاریخ ثابت کرده است سست شدنِ پیوندهای اخلاقی رایج و متعارف اولین مرحلهٔ فروپاشیِ یک جامعه است (وَکس، ۱۴۰۰: ۱۳۴). به اعتقاد رونالد دِوُرکین، در این قرائت از اخلاق، به منظور آنکه موجودیت جامعه حفظ شود، چاره‌ای نیست جز استفاده از ضمانت اجراهای حقوق کیفری. درواقع، یکی از وظایف اصلی و اساسیِ قوانین کیفری صیانت از «اخلاق متعارفِ» جامعه است. وظیفهٔ کلی‌ترِ قانون البته حفاظت از جامعه است که از طریق حفاظت و صیانت از اخلاق ـ اخلاقی که عامل سازندهٔ جامعه به شمار می‌آید و آن را سرپا نگه می‌دارد ـ این وظیفه را به انجام می‌رساند. دولت و/ یا حکومتی که اخلاق را در قالب قانون الزام می‌کند، نقشی همچون یک «آموزگار اخلاقی» (moral tutor) ایفا می‌کند و حقوق کیفری نیز راهکار و ابزار مناسبی برای این «آموزگار اخلاق» به حساب می‌آید (دِوُرکین، ۱۹۶۶: ۸۹۶-۱۰۰۵). کوتاه سخن اینکه، جلوگیری از اَعمال و کنش‌های «غیراخلاقی»، چه در حوزهٔ عمومی و چه در حوزهٔ خصوصی، از وظایف قانون و قانون‌گذار به حساب می‌آید (حسینی و همکاران، ۱۴۰۱: ۵۲۳). گفتنی است افرادی همانند یوجین وی. روستو اعتقادی مانند دِولین دربارهٔ «الزام قانونی اخلاق متعارف» دارند، و هر دو تا حد قابل

۱. ریچارد وُلهایم نیز بر غیرعقلانی بودنِ چنین خوانشی از اخلاق تأکید می‌گذارد (نک. وُلهایم، ۱۹۵۹: ۴۰-۳۴).

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

توجهی بر این رأی و عقیده‌اند که اخلاق لزوماً برگرفته از خرد و عقلانیت نیست و می‌تواند و بلکه می‌باید موضوع و سوژه‌ای برگرفته از احساس افراد عادیِ جامعه باشد. به دیگر سخن، در منظر این متفکران، اخلاق جامعه برگرفته و مبتنی بر باورهای احساسی و، نه لزوماً عقلانی، افراد عادی فلان جامعه است.[۱] جان کلام اینکه، «اخلاق متعارف» تعیین‌کنندهٔ رفتارهای اخلاقاً درست و نادرست/ خطاست و اخلاقی است که براساس نگرش مدافعانِ آن، باید شکل قانونی به خود بگیرد تا شهروندان را به پاره‌ای از امور اخلاقی هدایت کند. قانون نیز براساس همین نگرش می‌تواند و/ یا باید افرادی را که مرتکب اَعمال غیراخلاقی می‌شوند، مستوجب تأدیب و مجازات کند. قانون در قالب ضمانت اجراهایی که پیش‌بینی کرده است به این اخلاق عینیت می‌بخشد. مدافعان این نگرش معتقدند این اخلاق زمانی می‌تواند ضامن بقا و تدام جامعه و همبستگی در آن باشد که از طریق قانون الزام شود. به تعبیری دیگر، این اخلاق برای عینیت یافتن به ابزار قانون نیازمند است. در این قرائت، وظیفهٔ اصلی و کلیِ قانون حفاظت از جامعه است که از طریق صیانت از اخلاق، یعنی اخلاقی که عامل سازندهٔ جامعه به شمار می‌آید، به انجام می‌رسد.[۲]

۲. نقد رویکردِ لزوم اجبار بیرونیِ اخلاق متعارف

اما اصلی‌ترین نقدهایی که می‌توان به این قرائت از اخلاق وارد کرد، به‌ویژه زمانی که از سوی قانون الزام و اجبار می‌شود، بی‌تردید تأثیرات ناصوابی بر جای خواهد گذاشت که

---

۱. در این خصوص، به یاد بیاورید که گفتیم این‌دسته از افراد که قضایای اخلاقی را قابل صدق عینی نمی‌دانند و به ناشناخت باوران مشهورند و اخلاق را به تمایلات انسانی، که احساسات نیز بی‌تردید در آن دخیل است، احاله می‌دهند.

برای مطالعهٔ بیشتر نگرش روستو در این باره نک. (روستو، ۱۹۶۲؛ روستو، ۱۹۶۰).

۲. اگر «اخلاق متعارف» را، مسامحتاً، همان اخلاقی بدانیم که عرف و سنت بر افراد تحمیل می‌کند و بر طبق عرف و سنت است که هنجارهای اخلاقی تعریف و اِعمال می‌شوند، می‌توان فردریش نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴) را در زمرهٔ مخالفان چنین اخلاقی دانست که شدیداً با «اخلاق سنتی» (traditional morality) سرِ ناسازگاری داشت و این اخلاق را برآمده از آموزه‌های مسیحیت می‌دانست؛ اخلاقی که متعلق است به سروران، نه بندگان. افزون بر این، پاره‌ای از نیچه‌شناسان نیز نقدی را که او به اخلاق وارد می‌کند را ذیلِ همان «اخلاق متعارف» آورده‌اند و توضیح داده‌اند. به هر روی، نیچه که عمدتاً به دلیل انتقادهای بی‌امانِ خود از دین و اخلاق سنتی شناخته می‌شود ازجمله متفکرانی است که به اخلاق و ارزش‌های سنتی بدگمان بود. او به دنبال ترویج ارزش‌های جدیدی بود که به نوسازی و بهبود زندگی انسان کمک کند.

برای مطالعهٔ بیشتر در این خصوص، نک. (نیچه، ۲۰۰۵: ۱۲۴-۵).

همچنین، نگاه کنید به دیباچهٔ مترجم در: (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۱-۷).

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

بر پایهٔ این نقدها کاملاً واضح است چنین قرائتی از اخلاق نمی‌تواند در قانون‌گذاری‌ها و سیاست‌گذاری‌ها اِعمال شود (حسینی و همکاران، ۱۴۰۱: ۵۲۴). در ذیل، به چند مورد و مصداق از آسیب‌های الزامی‌کردن چنین قرائتی از اخلاق خواهیم پرداخت.

۱-۲. نگرش پوزیتویست‌های حقوقی

حتی پوزیتویست‌های حقوقی که بر جدایی اخلاق از قانون و حقوق تأکید جدی دارند، «اخلاق متعارف» را به‌عنوان «حقیقتی عینی» از منظر اخلاق نمی‌نگرند و بین «حقیقت عینیِ موجود» در اخلاق و «اخلاق متعارف» قائل به تفکیک و تمایزند. در این‌باره، پوزیتویست‌های حقوقی که نزاعی جدی با «اخلاق‌باوران قانونی» دارند، عموماً در مورد ماهیت اخلاق به اتفاق بر این رأی‌اند که باید بین «اخلاق متعارف» و «اخلاق نقادانه/ سنجش‌گرانه» (critical morality) تمایز قائل شد. اخلاق نخست را شامل گزاره‌ها و احکامی می‌دانند که به واسطهٔ «اجماع اجتماعی» حمایت می‌شوند، در حالی که «اخلاق نقادانه» را شامل گزاره‌ها و احکامی می‌دانند که به‌عنوان «حقیقتی عینی (objective true)» تأیید شده‌اند (فلچر، ۱۹۸۷: ۵۳۴-۵۳۳).[۱] به اعتقاد هِربِرت هارت «اخلاق نقادانه» حاوی معیارهایی است که به واسطهٔ آن می‌توان اخلاق مدنظرِ جامعه را مورد نقد قرار داد (هارت، ۱۹۶۱: ۱۸۳). این اخلاق، همچنین، مفهومی نسبی دارد که مفهوم آن از جامعه‌ای به جامعهٔ دیگر متفاوت است و نیز از جامعه‌ای به جامعهٔ دیگر حاوی احکام و فرامینی متفاوت است. خوانش «اخلاق متعارف» نیازمند هیچ محتوای عقلانی یا محتوای خاص دیگری نیست، و آنچه مهم است قدرت ایجاد انسجام در جامعه است.

۲-۲. نقض خودآیینی و نفی «اصل لاضرر»

خوانشی که معمولاً در این اخلاق در مد نظر است، مبتنی بر تجربه است نه مبتنی بر مبانی فلسفی. بر این اساس، به دلیل آنکه بنیان این اخلاق مبتنی بر تجربه است و نه مبتنی بر مقومات عقلی، ازاین‌رو: ۱) اخلاقی که مبانی‌اش را در تجربیات بشری و انسانی می‌جوید

۱. هارت، که مبدع این تمایز است، اخلاق نوع اول را «اخلاق پوزیتیو positive morality» و اخلاق نوع دوم را «اخلاق نقادانه / سنجش‌گرانه critical morality» می‌نامد. برای مطالعهٔ این تفکیک از سوی وی، نک. (هارت، ۱۹۶۳: ۲۴-۱۷).

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

احکام و اصول چنین اخلاقی ممکن است در زمان‌ها و مکان‌های مختلف دچار دگرگونیِ مفهومی و معنایی گردد، و چنین اخلاقی، اخلاقی نیست که مانند پاره‌ای از تئوری‌های اخلاقی دارای احکامِ هنجارینِ جهان‌شمول بوده و یا همانند این تئوری‌ها، اصول و احکامش دستخوش تغییرات زمانی و مکانی شود. احکام چنین خوانشی از اخلاق، به دلیل آنکه وابسته به سیاق و بافت اجتماعی است و برآمده از فرامین عقل نیست، ممکن است آنچه را امروز به‌عنوان امری اخلاقی قلمداد می‌کند فردا به‌عنوان امری «اخلاق‌ستیز» بشناسد. به دیگر سخن، احکام چنین اخلاقی فاقد ثبات است و شهروندان را با ابهام و، طبعاً، جامعه را هم با هرج و مرج مواجه می‌کند؛ ۲) در این اخلاق ازآن‌رو که حفظ موجودیت جامعه دارای اهمیت درجه اول است، «اخلاق متعارف» نیز وظیفه‌اش این است که به هر ترتیبِ ممکن جامعه را سرپا نگه دارد. باورمندان به این اخلاق گویی به‌عنوان ابزارهایی به شمار می‌روند که به دلیل وابستگیِ اعتقادی‌شان به چنین اخلاقی می‌باید جامعه را سرپا نگاه داشته و خادم حفظ موجودیت آن باشند. این امر با منع استفادهٔ ابزاری از انسان‌ها به‌عنوان غایاتی در خویش در تعارض بوده و منطقی است «اخلاق‌ستیز»؛ (۳) انسان به صرف انسان بودن و، نه به دلیل تعلق و وابستگی به فلان فرهنگ یا فلان جامعهٔ خاص، برخوردار از پاره‌ای حقوق بنیادین است. این انسانِ استعلایی (transcendental) ازآن‌رو که عاقل است «خودآیین» بوده و دارای حقِ آزادی انتخاب و برخوردار از حقوقی اخلاقی، همچون حق تعیین سرنوشت خود، است. در یک جامعه اگر فرضاً «اخلاق متعارف» فرد/ افراد را از حقوقی سلب کند که این حقوق جلوه‌گر و بیانگر کرامت و عاملیت اخلاقیِ ایشان است، به اسم و به بهانهٔ اخلاق، چنین جامعه‌ای دقیقاً به عملی «اخلاق‌ستیز» روی آورده است. به‌عنوان مثال، ممکن است «اخلاق متعارفِ» فلان جامعه فرد/ افراد را از حق اخلاقیِ آزادیِ بیان منع کند. بی‌تردید، چنین خوانشی از اخلاق که حق بر اندیشیدن و ابراز عقیده را به بهانهٔ مخالفت با عرف و رسوم بنیادینِ آن جامعه سلب می‌کند، عقلانیت افراد را نادیده گرفته است و نادیده گرفتنِ عقلانیت انسان به معنای نفی انسانیت از انسان است، چه اینکه انسان به واسطهٔ همین قوهٔ تعقل و خردورزی است که از پاره‌ای حقوق بنیادین برخوردار است؛ (۴) بر اساس آنچه پیش‌تر گفته شد، این اخلاق در تقابلِ مستقیم با «اصل اخلاقیِ لاضرر» است. در خوانشِ جی. اس. میل، تنها دلیل موجهی که دولت می‌تواند از طریق آن آزادی فرد/ افراد را محدود کند زمانی است که به واسطهٔ

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

عملی، ضرر و آسیبی به دیگری و/ یا دیگران وارد شده باشد. اما در «اخلاق متعارف»، ضرر رساندن به دیگری و/ یا دیگران امری اساساً نامربوط برای تحدید آزادی فرد/ افراد است و، همان‌طور که توضیح دادیم، حتی اَعمالی که متضمن هیچ ضرری برای دیگری و/ یا دیگران نیستند نیز فقط به این دلیل که «اخلاق متعارفِ» جامعه چنین عمل یا اَعمالی را «غیراخلاقی» می‌داند، باید آن عمل/ اَعمال را جرم‌انگاری کند. برای مثال، درخصوص مسئلهٔ همجنس‌خواهی که بین دو شخص بالغ و در خلوت و از روی رضایت صورت می‌گیرد، هیچ نوع ایراد ضرری به دیگری و/ یا دیگران متصور نیست، اما «اخلاق‌باورانِ متعارف» در مقام مخالفت با رأی و نظرِ میل معتقدند چنین عملی نه به دلیل آنکه ضرری را متوجه کسی می‌کند، بلکه بدین‌سبب که بنیان‌های جامعه را سست می‌کند و «باورهای رایج اخلاقی» را تهدید می‌کند، عملی است «غیراخلاقی». در مقابلِ این استدلال، می‌توان گفت اگر سست شدنِ پایه‌های جامعه دلیلی برای ورود به خلوت اشخاص و سلب حقوق انسانی آن‌ها (ازجمله 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 اینکه برای حفظ موجودیت جامعه حتی نقض حقوق فرد/ افراد نیز روا و پذیرفتنی است؛ (۵) همچنین، برنارد گِرت در بیان اهمیت «اصل لاضرر» و نادیده گرفتن آن از سوی پاره‌ای از خوانش‌های اخلاقی، تقریری شایستهٔ تأمل دارد. گِرت معتقد است پاره‌ای از اخلاق‌های گروهی و جمعی (= «اخلاق متعارف») بیش از آنکه به «اصل لاضرر» و جلوگیری از ایراد ضرر و صدمه به دیگری و/ یا دیگران توجه داشته باشند، موضوعات دیگری را اخلاقاً مهم‌تر از «اصل لاضرر» تلقی می‌کنند. به‌عنوان مثال، فلان 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 و آسیب به دیگری و/ یا دیگران مهم‌تر باشد. در این اخلاق ممکن است اِبراز هر شکل از «وفاداری» به گروه، حتی اگر این اِبراز «وفاداری» ضرری جدی و فاحش و قابل توجه به افراد بی‌گناهی که تابع آن گروه نیستند وارد کند، به‌عنوان امری «غیراخلاقی» محسوب نگردد یا، به عبارت دیگر، چنین عملی یک عمل اخلاقی تصور و تلقی شود. همچنین، ممکن است پاره‌ای از جوامع ادعا کنند که اخلاقیات‌شان، که عموماً بر «خلوص» (purity) و «تقدس» (sanctity) متمرکز است، براساس فرامین خدواند است. در چنین نظام‌های اخلاقی‌ای که بر مبانی

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

مذهبی یا دینی استوارند احتمال دارد که دستورالعمل‌ها و فرامین اخلاقی در تعارضی جدی با تمام خوانش‌های هنجارین از اخلاق، به ویژه «اصل اخلاقیِ لاضرر»، قرار گیرند (گِرت، ۲۰۲۰: §۲). فرض کنید وفقِ «اخلاق متعارفِ» یک جامعه، ایراد ضرر و آسیب به دیگری و/ یا دیگران واجد آنچنان اهمیتی نیست که دولت آزادی فرد/ افراد را محدود کند، بلکه آنچه از منظر این اخلاق مهم است اهداف مقدسی است که در این اخلاق به‌عنوان اصل و اساس شناخته می‌شوند. در این مثال فرضی، فرد ممکن است برای آنچه که هدف مقدس خود می‌داند و اخلاق جامعه و/ یا گروهی خاص نیز بر آن صحه می‌گذارد، فارغ از اینکه از عمل وی ضرر و آسیبی به دیگری و/ یا دیگران وارد می‌شود یا خیر، حتی ممکن است دیگران را به خاطر آن هدف مقدس قربانی کند و گمان کند که عمل و کنشش عمل و کنشی اخلاقی است. در این خصوص می‌توان به مسئلهٔ «انتحار» از سوی اعضای یک گروه تروریستی بنیادگرای دینی اشاره کرد. عموماً اعضای چنین گروه‌هایی به دلیل باورمندی‌شان به یک ایدئولوژی خاص، اگر به انتحار و گرفتنِ جانِ دیگر انسان‌ها به این دلیل که آن‌ها را کافر می‌دانند دست بزنند، به زعم خودشان این عمل نه‌تنها اخلاق‌ستیز و اخلاق‌سوز نیست، بلکه بنا به اعتقادشان این عمل عین اخلاق است و عاملی برای تقرب به خدا.

بنابراین، از آنجا که هدف قانون محافظت از اخلاق جامعه است، و از منظری دیگر چون هدف این قانون حتی این نیست که از ضرر یا صدمه به شهروندان جلوگیری کند، طبعاً اخلاق نیز بالاصاله دارای ارزش نیست، بلکه ابزاری است برای صیانت از جامعه و، بی‌تردید، جایگاهی بالاتر از افراد داشته و مقدم بر آنان است.

۳-۲. استبداد اکثریت

در صورتی که اکثریت فلان گروه یا جامعه به چیزی تحت عنوان «اخلاق متعارف» باور داشته و به آن پایبند باشد، این قرائت از اخلاق می‌تواند به استبداد باورمندان یک اخلاق خاص در جامعه منجر شود (= استبداد اکثریت) (majoritarian tyranny)، و حداقلی‌ترین پیامد محتومِ آن نادیده گرفتنِ حقوق بنیادین فرد/ افراد است. «اخلاق متعارف» درواقع به رسمیت شناختنِ اخلاق‌های فردی و گروهی یا اخلاق در نگاه جامعه‌ای خاص است. چنین اخلاقی برخاسته از باورها و رسومی است که به واسطهٔ پاره‌ای از عوامل مختلف، به ویژه عواملی همچون استمرار یک عرف و عادت و یا قرائت رسمی حکومت/ دولت، بخشی از

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

شیوه‌های الزام‌آور زندگی برای اعضای جامعه شده‌اند که عموماً پشتوانه‌ای منطقی ندارند و در زمره اخلاقیاتی هستند که، برای مثال، بتوان ادعا کرد از سوی هر انسان عاقلی قابل پذیرش‌اند یا قابلیت همه‌پذیری و جهان‌شمولی را با خود به همراه دارند. گفته شد که شیوهٔ مطالعهٔ چنین اخلاقی شیوه‌ای است تجربی با استفاده از ابزارهای موجود در دانش‌هایی همچون مردم‌شناسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی. اخلاق آن‌گونه که «*هست*» با اخلاق آن‌گونه که «*باید*» باشد به نیکی تفاوتِ «اخلاق متعارف» را با خوانش‌های «هنجارینِ» موجود در قلمرو «اخلاق‌پژوهی» نشان می‌دهد. به تعبیری رساتر:

«[...] در اخلاق [در معنای حقیقی کلمه] مسئله این نیست که اکثریت، فلان مرجع، کلیسا، حزب سیاسی یا روزنامه‌ای کثیرالانتشار [...] رفتاری را درست بدانند، چون باز هم می‌توان درستیِ آن را از نظر اخلاقی مورد سؤال قرار داد. [...] ما در ردّ و قبول [... احکام اخلاقی] به مراجع، نهادها و حتی افکار عمومی اعتنایی نمی‌کنیم بلکه به معیارهایی در قلمرو مفاهیم خودشان [و در اینجا به معیارهای خودِ اخلاق] متوسل می‌شویم.» (اتکینسون، ۱۳۹۴: ۷۲-۷۱)

باری، الزام قانونی هنجارهایی که اکثریت یک جامعه آن‌ها را اخلاقی می‌پندارد (دِولین، 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 این اخلاق را قبول ندارد منتج شود. نیز به سختی می‌توان خوش‌بین بود که با رسمیت یافتن و قانونی شدنِ اخلاقیات مورد نظرِ اکثریت حقوق اقلیت تضمین و / یا تعرضی به این حقوق صورت نگیرد.

٤-۲. خوانشی اخلاق‌ستیز / ضداخلاقی

احکام و فرامینِ «اخلاق متعارف» در بیشترِ موارد در تقابلِ مستقیم با «صدقِ اخلاقی» قرار می‌گیرند، و آداب و رسوم متعارف یک جامعه می‌تواند جلوه‌ای «اخلاق‌ستیز» از خود به نمایش بگذارد. «اخلاق متعارفی» که احکام و فرامینش طبقِ نظر اکثریت باشد، به ویژه آنجا که با الزام قانونی همراه می‌شود، آنگاه که عملی برخلاف عقیدهٔ اینان، یعنی برخلاف اخلاق مورد نظر اکثریت، باشد فقط و فقط به دلیل اینکه مطابق با ارزش‌های پذیرفته‌شدهٔ اکثریت نیست عملی «غیراخلاقی» تلقی خواهد شد. در این خوانش، ملاک و معیارِ اخلاقی

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

بودن یا نبودنِ یک عمل نظر اکثریت است ولاغیر. به‌طور مثال، جامعه‌ای را فرض کنید که در آن حق بر آزادی عقیده، براساس خوانشی که اکثریت از اخلاق دارد، عملی «غیراخلاقی» تلقی می‌شود، و/ یا به اعتقاد کسی همچون دِولین چون این عمل، «اخلاق متعارفِ» ریشه‌دار در نظر اکثریت را نادیده می‌گیرد، تهدیدی علیه جامعه بوده و مستوجب و بلکه مستحق مجازات‌های کیفری است. با این همه، می‌دانیم که افراد محق‌اند به حقوقی اخلاقی که هیچ مرجع و نهاد و/ یا جامعه‌ای معیار تشخیص این حقوق اخلاقی نیست.[۱] به عبارت دیگر، هرکس محق به حقی اخلاقی است تا در راهی قدم بگذارد که حتی اگر تمام جامعه به واسطهٔ تعریف خاص خودشان از اخلاق آن راه و روش را باطل و ناحق بدانند، اخلاقاً نمی‌توانند و نباید متعرض آنان بشوند؛ مگر اینکه از آن راه به دیگران ضرری برسانند. در این خصوص هارت نیز سویهٔ «اخلاق‌ستیزِ» «اخلاق متعارف» را این‌گونه توضیح می‌دهد: اگر جامعه‌ای به ایذاء بی‌رحمانهٔ اقلیت‌های مذهبی و نژادی مبادرت کند یا اگر گام‌هایی که باید از سوی جامعه برداشته شود شامل شکنجه‌های وحشتناک و سهمگین باشد، آنچه دِولین آن را «فروپاشی» چنین جامعه‌ای می‌نامد *اخلاقاً* بهتر از ادامهٔ حیات آن جامعه خواهد بود و چنین گام‌هایی نباید برای حفظ موجودیتِ آن جامعه برداشته شود (هارت، ۱۹۶۳: ۱۹).

به هر روی، جانبداری و رسمیت بخشیدن به «اخلاق متعارف» از سوی نظام حقوقی از طریق قانون، به ویژه آنجا که احکام چنین اخلاقی سویه‌ای «اخلاق‌ستیز» داشته باشد، خواه‌ناخواه باورهای دگراندیشان و قائلان به تئوری‌های اخلاقیِ دیگر را نادیده خواهد گرفت. اگر این باورهای متعارف، ناقض اصول هنجارینِ جهان‌شمولِ اخلاقی باشد، بستری برای نقض حقوق کسانی فراهم می‌کند که قائل به اخلاق مورد نظر اکثریت نیستند، و این مسئله می‌تواند به عاملی برای استبداد سیاسی و فکری بدل شود (حسینی و همکاران، ۱۴۰۱: ۵۳۰).

۳. قانون‌سازیِ اخلاقِ متعارف

اکنون به پرسشِ اصلیِ باز می‌گردیم: آیا دلیل موجهی در دست داریم که اصول و باورهای اخلاقی متعارف یک جامعه را از طریق قانون بر آن جامعه تحمیل و اجبار کنیم؟

۱. برای مطالعهٔ پاره‌ای دلایل به سودِ حقوق اخلاقی، نک. (فنائی و همکاران، ۱۳۹۹).

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

روشن است که این پرسش نسبت میان «اخلاق متعارف» و «قانون» را نشانه می‌گیرد. براساس آنچه بیان شد، کوشیدیم نشان دهیم که لزوماً چنین امری نتایج و پیامدهای نیکویی به همراه ندارد و می‌تواند برای حیات یک جامعه مخرب باشد. آنچه بنیان «اخلاق متعارف» را تشکیل می‌دهد، نگرشی توصیفی و تجربی به اخلاق است؛ یعنی همین که بیشترِ افراد فلان جامعه به «الف» اعتقاد دارند، می‌تواند دلیلی به دست دهد به منظور اینکه «الف» را برای آن جامعه قانون‌سازی کنیم. اما همان‌طور که استدلال کردیم، نگاه تجربی به اخلاق را می‌توان و باید از منظر هنجارین به بوتهٔ نقد کشید، چه‌بسا «اخلاق متعارفِ» جامعه‌ای حکم به کشتنِ همهٔ سیاه‌پوستان بدهد چون سیاه‌پوست‌اند، یا «اخلاق متعارف» فلان جامعه برای مسلمانان حق حیات قائل نشود چون مسلمان‌اند. مبرهن است که چنین باورها و اعتقاداتی، هرچند باورهایی متعارف باشند، معیوب و مغلوط‌اند. همچنین، این مورد را به بحث گذاشتیم که استدلالی مبنی بر «قانونی‌سازیِ اخلاق متعارف» برای ادارهٔ جامعه راه به دهی نمی‌گشاید و به احتمال فراوان می‌تواند آنچنان مخرب باشد که حتی خودِ «اخلاق متعارف» را هم ویران کند. برای مثال، دخالت بی‌رویهٔ دولت/ حکومت در حوزهٔ خصوصی فرد/ افراد تحت عنوان پیاده‌سازی «اخلاق متعارف» می‌تواند بنیان‌های احترام، اعتماد، اطمینان و امنیت در یک جامعه را ویران کند، و این به راحتی می‌تواند برای آن جامعه «اخلاق‌سوز» باشد.

با توجه به آنچه گفته شد، در «اخلاق متعارف» هیچ‌کس حق ندارد چیزی را که خود حق می‌داند به زور بر دیگری و/ یا دیگران تحمیل کند و هیچ دلیل پیشینی‌ای در دست نیست که اقتضاء کند همهٔ انسان‌ها لزوماً بایستی شیوهٔ خاصی از زندگی را برگزینند و/ یا یک شیوهٔ خاص از زندگی برای همگان به یکسان مطلوب است و سعادت و خوشبختی همه را فراهم می‌کند. «اخلاق متعارف»، باور و اعتقادی نسبی‌باورانه در قلمرو اخلاق را دامن می‌زند. نسبی‌باوریِ اخلاقی گویای آن است که حکم اخلاقیِ یک عمل از فرهنگی به فرهنگی دیگر یا از جامعه‌ای به جامعه‌ای دیگر ممکن است تغییر کند. اخلاقِ موجود در یک فرهنگ/ جامعه، به خودیِ خود از ویژگی‌های اخلاقاً نامربوط‌اند و نباید در تعیین حکم اخلاقیِ عمل نقش ایفا کنند (نک. فنائی، ۲۰۱۲). نسبی‌باوری در مورد سایر مفاهیم همچون حق‌های بنیادین که بر پایهٔ موازین اخلاق هنجارین بنا نهاده شده را نیز دربر خواهد گرفت و آن را در محاق خواهد کشید.

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

همچنین، تمسک به «اخلاق متعارف» دارای این قابلیت است که بتواند وارد حوزه‌های خصوصی شده (همان‌طورکه کسی مثلِ دِولین بر آن پای می‌فشارد)، حق بر خلوت و حریم خصوصی اشخاص را نقض کرده، و در جوامع دینی جرم (crime) و گناه (sin) را یکسان تلقی کند. برای مثال، در این خصوص می‌توان به یکی از آراء وحدت رویهٔ دیوان عالی کشور اشاره کرد[1] که به نحو ضمنی بین جرم و گناه تفاوت گذاشته است. دیوان در این رأی مقرر داشته است: «نظر بر اینکه طبق ماده ۶۴۰ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات مصوب ۱۳۷۵) که به موجب ماده ۷۲۹ همان قانون کلیهٔ مقررات مغایر با آن ملغی شده، نگهداری، طرح، نقاشی، نوار سینما و ویدئو یا به‌طورکلی هر چیزی که عفت و اخلاق عمومی را جریحه‌دار نماید در صورتی که به منظور تجارت و توزیع باشد جرم محسوب می‌شود و بنابراین صرف نگهداری وسایل مزبور در صورتی که تعداد آن معد برای امر تجاری و توزیع نباشد، از شمول ماده ۶۴۰ قانون مذکور خارج بوده و فاقد جنبهٔ جزایی است.» چنان‌که از این رأی مشخص است، دیوان عالی در رأی خود بین جرم و گناه تفاوت قائل شده و فقط مصادیقی که خلاف عفت عمومی باشند، اگر در عموم و در جلوت رخ دهند را مستوجب مجازات دانسته است؛ وگرنه آنچه در خلوت و حریم خصوصی اشخاص رخ دهد، به رغم اینکه حتی گناه باشد، چون به حوزهٔ عمومی راه نمی‌یابد، قابل جرم‌انگاری نیست.

از سوی دیگر، اتکا به باورهای اخلاقی دیگران و آنچه یک جامعه آن را اخلاقی می‌پندارد، بدون نیاز به ابزارهای توجیهیِ موجود در سپهر اخلاق‌پژوهی، منجر به نوعی «پوزیتویسم اخلاقی» ـ که معمولاً مردود است ـ می‌شود، و افزون بر این، حقوق بنیادین که حقوقی اخلاقی‌اند و از اصول اخلاق نشأت گرفته‌اند نیز می‌توانند دستخوش تعاریف متفاوت حکمرانان گردند و طبقهٔ حاکم با توجه به نگرش اخلاقیِ مورد پسندِ خود قادر است معنای حق را به چیزی مبدل کند که خود صلاح می‌داند.

افزون بر مطالب پیش‌گفته، در ردّ «الزام قانونیِ اخلاق متعارف» همچنین می‌توان چنین بیان داشت: این ادعا که نظام حقوقی می‌تواند آن‌دسته از هنجارهای اخلاق متعارف جامعه که به واسطهٔ محتوای نابرابری‌گرای خود، اصل برابری ارزشی را نقض می‌کنند اعتبار

---

۱. رأی وحدت رویهٔ شماره ۶۴۵ مورخ ۱۳۷۸/۰۹/۲۳ دیوان عالی کشور. مندرج در روزنامه رسمی کل کشور به شماره ۱۶۰۳۶ مورخ: ۱۳۷۸/۱۲/۲۲.

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

حقوقی بخشیده و در عین حال بی‌طرف بماند، ادعایی است متناقض و نادرست. فرضاً چه‌بسا در جامعه‌ای که اکثریت اعضای آن جامعه، مواضع و ایستارهای ستیزه‌جویانه نسبت به سیاه‌پوستان دارند، نظام اخلاقیِ حاکم بر جامعهٔ مذکور نیز به تأسی از ترجیحات شمار بیشترِ اعضای خود، از محتوایی نابرابرگرا برخوردار بوده و اقلیت سیاه‌پوست را سزاوار احترام و ارزش برابر قلمداد نکند. درواقع، بی‌طرفی دولت/ حکومت یک اصل کلی اخلاقی است که یک نظام حقوقیِ اخلاقاً بی‌طرف نمی‌تواند نسبت به آن بی‌تفاوت بوده و همچنان ادعای بی‌طرف بودن نماید (بالوی و بیات کمیتکی، ۱۳۹۶: ۵-۵۸۴). بی‌طرفیِ اخلاقی حکومت/ دولت صرفاً متوجه بی‌طرفیِ قانون و قانون‌گذار نسبت به اخلاقیات نابرابری‌گراست، نه اخلاق‌هایی که سویه‌ای برابری‌گرا دارند و بر کرامت و حمایت از حقوق انسان‌ها تأکید می‌گذارند.

در آخر لازم به ذکر است که بنا به چند دلیل، «اخلاق متعارف» نمی‌تواند/ نباید قبای قانون به تن کند:

۱) این اخلاق هرچند احکام و فرامینی برای یک جامعه یا یک گروه وضع می‌کند، اما در این اخلاق، زمانی که از باورها و اعتقادات اخلاقیِ دیگران خبر می‌دهیم، گزارهٔ بیانگر این باور و اعتقاد، گزاره‌ای «اخلاقی» نیست، بلکه گزاره‌ای علمی یا تاریخی است که با تحقیق تاریخی یا تجربی نفی و اثبات می‌شود. بنابراین، این خوانش از اخلاق هرچند نام «اخلاق» را بر خود دارد، اما در حقیقت نوعی «غیرِ اخلاق» است و اساساً به واسطهٔ ماهیت «هست‌دار» خود، به قلمرویی غیر از اخلاق ـ در معنای حقیقیِ آن ـ تعلق دارد؛

۲) به اعتقاد برخی صاحب‌نظران، باید قلمرویی خصوصی از اَعمال، چه اخلاقی و چه غیراخلاقی، باقی بماند که دخالت در هیچ‌کدام از آن‌ها وظیفه و تکلیفِ قانون/ قانون‌نگذار نباشد (هارت، ۱۹۶۳: ۱۵-۱۴؛ استانتون-ایف، ۲۰۲۲: ۲ (۱)§). این مسئله ارتباطی وثیق با «حق برخطا بودن» (right to do wrong) دارد؛ چه اینکه، اشخاص دارای این حق‌اند که براساس برداشت‌های خود از آنچه خود می‌پسندند و برمی‌گزینند، زندگیِ خود را سامان بخشند و حریم خصوصی‌شان محترم شمرده شود. معنای «حق بر انجام خطا» به عبارتی دیگر بیانگرِ این معناست که فرد/ افراد در تشخیص حقیقت دارای حقی اخلاقی‌اند، و دیگری و/ یا دیگران نمی‌تواند چیزی را که خود حق می‌داند («حق بودن»، نه «حق داشتن») بر دیگران تحمیل و الزام کند (فنائی، ۱۳۹۴: ۱۶۴؛ همچنین، نک. حسینی، ۱۴۰۲).

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

«حق بر انجام خطا» ترجمان آن است که شخص محق به حقی اخلاقی است. برای مثال، در نگاه کانت، دروغ‌گویی امری است اخلاقاً خطا و نادرست، اما به تعبیر شالِر، کانت طی شرایطی معتقد است که افراد واجد این حق‌اند که دروغ بگویند. به دیگر سخن، دروغ‌هایی که حق آزادی عمل هیچ‌کس را نقض نمی‌کنند، ممکن است به‌طور اجباری در آن‌ها مداخله نشود. دروغ‌هایی که آزادیِ عمل کسی را نقض نمی‌کنند، بدین‌سان، خطا هم نیستند. مردم مادامی که به حقوق دیگران تعرض نکنند یا، بنا به تعبیر کانت، آزادی‌شان را در راهی به کار نگیرند که مانع آزادی برابرِ دیگران شود، نباید مانع آنان شد؛ در غیر این صورت، قانون می‌تواند برای حمایت و صیانت از حقوق و آزادی‌های فرد/ افراد، از طریق اجبار بیرونی دست به کار شود (شالِر، ۲۰۰۰: ۳۳۵-۳۳۳)؛[1]

۳) حتی از منظر «کمال‌گرایانی» (perfectionists) همچون جوزف رَز که معتقدند حکومت/ دولت باید در کنار ایجاد شرایطی ارزشمند برای زیستِ شهروندان خود و ارائهٔ الگویی مطلوب از زندگی، در راستای حذف «گزینه‌های ناپسند» هم اقداماتی ایجابی داشته باشد، به هیچ‌وجه بر این باور نیستند که باید به «خودآیینی افراد» و «آزادی» آنان تعرض شود و/ یا حتی برای حذف «گزینه‌های ناپسند» به اجبار حکومت/ دولت از طریق قانون متوسل شد (رَز، ۱۹۸۶: ۴۱۷). این مسئله دقیقاً نقطهٔ مقابل نگرش باورمندان به «اخلاق متعارف» است، یعنی حذف «گزینه‌های ناپسند» به بهای «نقض آزادی و خودآیینی افراد» (حسینی و همکاران، ۱۴۰۲: ۳۷۱)؛

۴) از منظر متفکری همانند کانت، نظام اخلاق یا مبتنی بر تجربه است یا عقل. او در باب نظام اخلاقیِ 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 «اخلاق متعارف» دارد، چرا که در منظومهٔ فکری باورمندان به این اخلاق، عرف و سنت واجد جایگاه مهمی در تعیین قواعد اخلاقیِ جامعه‌اند. اما دیگر دستگاهِ اخلاق تجربی از منظر کانت، «قوانین مدون حکومتی» است

۱. به اعتقاد کانت، حق‌ها به هر انسانی به واسطهٔ انسان بودن تعلق دارند؛ فارغ از اینکه عضو کدام گروه، جامعه، طبقهٔ اجتماعی خاص و ... باشند. انسان به محض تولد از حق ذاتیِ آزادی برخوردار است که می‌تواند به صورتی خودآیین دست به گزینش بزند و آنچه را که مایل است انجام دهد. البته یکی از محدودیت‌های وارده بر حق‌ها و آزادی‌ها در تمام نظام‌های حقوقی این است که با اِعمال آن‌ها باعث تضییع حقوق و آزادی دیگران شود یا ضرری به آنان برساند.

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

(نک. کانت، ۱۳۹۶: ۳۴-۵). پرسش قابل طرح این است که آیا از این جهت نیز «اخلاق متعارف» با منبعِ دوم اخلاق تجربی، از منظر کانت، همپوشانی دارد یا خیر؟ از یکسو، چنان‌که از دِوُرکین نقل کردیم، دولت در خوانشِ «اخلاق متعارف» نقش یک «آموزگار اخلاقی» را ایفا می‌کند، و از سوی دیگر نیز چنین دولتی مقید به هیچ محدودیت نظری‌ای در مقابله با اَعمال «غیراخلاقی» نیست. از جمعِ این دو گزاره می‌توان به این نتیجهٔ حداقلی رسید که «در نهایت آن نهاد و مرجعی که باید تصمیم بگیرد که بر قامت چه اخلاقِ متعارفی قبای قانون به تن کند دولت/ حکومت است». دولت/ حکومت است که دستِ آخر تشخیص می‌دهد اخلاق مدنظرِ اکثریت باید الزامی شود یا نه. از آنجا که همه‌چیز برای الزام «اخلاق متعارف» در آخر به تصمیم دولت/ حکومت ختم می‌شود، قدر متیقن آن است که دولت بالقوه مستعد دخل و تصرف در محتوا و ماهیت اخلاق مدنظرِ اکثریت نیز خواهد بود ـ به ویژه آنکه مقید به هیچ محدودیت نظری‌ای در مقابله با اَعمال «غیراخلاقی»، که فرضاً موجودیت خودِ حکومت را تهدید می‌کنند، نیست. بنابراین، خوانش «اخلاق متعارف» را از منظری دیگر می‌توان تحت عنوان «اخلاق حکومتی/ دولتی» (governmental morality) تعبیر کرد؛ خوانشی از اخلاق که کانت، براساس نظریهٔ اقتدارگرایانهٔ تامس هابز، در مورد یکی از منابع دستگاه اخلاقی تجربی، یعنی «قوانین مدون حکومتی»، این‌گونه بیان می‌کرد: «حکومت می‌تواند تمام اَعمال و کنش‌ها را مجاز یا ممنوع کند»؛

۵) در رویهٔ قضایی نیز می‌توان عدم توجه به آنچه اکثریت آن را اخلاق می‌پندارند نیز ملاحظه کرد. برای مثال، در سال ۲۰۰۳ میلادی نیز دیوان عالی فدرال ایالات متحد در پروندهٔ لارنس علیه تگزاس (Lawrence V. Texas, 539 U.S. 558) به لغو قانون منع همجنس‌خواهیِ تگزاس و تمام ایالاتی که این‌چنین قانونی وضع کرده بودند مبادرت ورزید، و وجود چنین قوانینی را خلاف قانون اساسی اعلام کرد و از اَعمال جنسیِ خاصی که بین دو شریک همجنس در خلوت صورت می‌پذیرفت جرم‌زدایی کرد. یکی از قضات این پرونده به نام قاضی کندی بیان کرد: «این واقعیت که اکثریت حاکم در یک ایالت، به‌طور سنتی، عملی را خلاف اخلاق می‌دانند، دلیل کافی‌ای برای منع قانونیِ آن عمل نخواهد بود.» (پیر، ۲۰۱۲: ۱۴۲) این قوانین بازتاب‌دهندهٔ مخالفت مذهبی و اجتماعی با مسئلهٔ هم‌جنس‌خواهی بودند.

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

افزون بر مورد فوق می‌توان به پروندهٔ دیگری اشاره کرد که در آن، و در یک دولت لیبرال، ممنوع‌کردن سقط جنین به واسطهٔ اخلاق متعارف در برخی ایالات آمریکا از طریق قانون موضوع بحث و مناقشه بود. این مسئله بازمی‌گردد به تصمیم دیوان عالی فدرال در سال ۱۹۷۳ در پروندهٔ رُو در برابرِ وید (Roe v. Wade). در این پرونده، دادگاه با اکثریت آراء قانون سقط جنین تگزاس را با این استدلال که ممنوعیت سقط جنین مغایر حق حریم خصوصی مادر است، مغایر قانون اساسی دانست. بر اساس قانون تگزاس سقط جنین به جز در مواردی که برای حفظ حیات مادر لازم می‌بود، جرم‌انگاری شده بود. دیوان عالی در این‌باره اعلام کرد که ایالات می‌توانند سقط جنین را برای صیانت از حیات جنین، صرفاً در سه‌ماههٔ سومِ دوران جنینی منع کنند. این تصمیم که از آن به‌عنوان مشهورترین «پرونده‌ای که دیوان عالی فدرال ایالات متحد تاکنون مبادرت به تصمیم در مورد مسئلهٔ سقط جنین نموده» یاد می‌شود، از یک‌سو از سوی فمنیست‌ها پذیرفته شد و از سوی دیگر منجر به آن شد که تعداد کثیری از مسیحیان این تصمیم دیوان را تقبیح کنند. این مسئله، نشانگر مخالفت مذهبی محافظه‌کاران (مسیحیان) با سقط جنین، براساس اخلاق متعارف آن زمان جامعهٔ آمریکا، است (وَکس، ۱۴۰۰: ۸-۱۳۶).

نتیجه‌گیری

پژوهش در «اخلاق متعارف» پژوهشی است توصیفی که رنگ و بوی تاریخی و تجربی دارد و از آن نوعی است که مردم‌شناسان، جامعه‌شناسان، مورخان یا روان‌شناسان سر در کارِ آن دارند و به آن می‌پردازند. به رغم اینکه اینکه «اخلاق متعارف» حاوی احکام و فرمان‌هاست، اما پژوهش در مورد این اخلاق صرفاً شرح می‌دهد که گروه‌ها و جوامع گوناگون چگونه عمل می‌کنند و چه چیزهایی را درست یا نادرست، خوب یا بد و ... تلقی می‌کند. این پژوهشِ توصیفی، همچنین، به توصیف نظام‌های اخلاقی موجود در فرهنگ‌ها، ادیان، تمدن‌ها و ... نیز می‌پردازد. پژوهش در این اخلاق مبتنی بر معیارهای فلسفی و نظری نیست، بلکه نوعی شناخت تجربی از عادات و رسومِ دستوری گروه‌ها و جوامعِ مختلف است؛ عادات و رسومی که مختص خودِ گروه و/ یا جوامع بوده و مخلوق باورها و اعتقادات آنان است. در این اخلاق، هدف این است که ببینیم رفتارهای الزام‌آورِ متعارفِ فلان گروه یا فلان جامعهٔ خاص چیست یا مثلاً چه نتایجی از بررسی این رفتارها

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

حاصل می‌آید. این باورها و احکام رایج و متعارف، موضوع مطالعات مردم‌شناسانه و جامعه‌شناسانه‌اند و، از همه مهم‌تر اینکه، چنین اخلاقیاتی خود در معرض نقد اصول اخلاقیِ عقلانی‌اند. بر همین اساس، احکام «اخلاق متعارف» لزوماً برگرفته یا گویای «حقیقت و صدق اخلاقی» نیستند. از آنجا که این قرائت از اخلاق با اخلاق‌های هنجارینِ جهان‌شمول متفاوت است و به دلیل آنکه لزوماً از پشتوانه‌ای عقلانی پساپشتِ آن نمی‌توان حکایت کرد، این اخلاق دارای این قابلیت است که حقوق اقلیت را در محاق بکشد، استبداد اکثریت را دامن بزند، خودآیینی افراد را نادیده بگیرد، اصل لاضرر را نفی کند، و پیامدهای ناصواب فراوان دیگری را به دنبال داشته باشد. ازاین‌رو، سخن از اجبار بیرونیِ اخلاقی که قادر است سویه‌ای اخلاق‌ستیز/ اخلاق‌سوز به خود بگیرد، با امتناع مواجه است.

افزون بر این، در یک تحلیل عمیق‌تر می‌توان گفت ـ و این ادعا با شواهد تاریخی و تجربهٔ زیستهٔ افراد نیز تأیید می‌شود ـ که در جامعه‌ای که در آن فرد یا گروهی از افراد برداشت و خوانشِ خود از اخلاقِ مدنظرشان را بر دیگران تحمیل می‌کنند، با این تحمیل امکان اخلاقی‌زیستن را از همهٔ شهروندان می‌ستانند و سلب می‌کنند. این نه فقط شامل کسانی می‌شود که برداشت‌شان از زندگی خوب با برداشت رسمی و تحمیلی تفاوت دارد (یعنی کسانی‌که برداشت‌شان از زندگی خوب را به زور فیزیکی یا اجبار قانون بر دیگران تحمیل می‌کنند، نه فقط امکان اخلاقی‌زیستن را از دیگران سلب می‌کنند) که امکانِ اخلاقی زیستن را هم از خود سلب می‌کنند. بنابه تعبیر رایج در خوانش و قرائتِ سقراطی ـ افلاطونی از اخلاق فضیلت‌مدار، ظلم به دیگری ظلم به خود هم هست. کوتاه سخن اینکه، در یک چنین جامعه‌ای هم مظلومان از زندگی اخلاقاً خوب و اخلاقاً صحیح محروم‌اند و هم ظالمان. ساختارهای غیرعادلانه امکان اخلاقی زیستن را از همهٔ افراد سلب می‌کند، نه فقط از گروهی خاص از شهروندان (فنائی و همکاران، ۱۳۹۹: ۳۸). با این اوصاف، پرسشی که می‌توان در پژوهش‌های دیگر به آن پرداخت این است: کدام خوانش از اخلاق در سپهر اخلاق‌پژوهی قابلیت اجباری را داراست؟

منابع

- اتکینسون، آر. اف. (۱۳۹۴). *درآمدی به فلسفه اخلاق*. ترجمهٔ سهراب علوی‌نیا، چاپ دوم، تهران: انتشارات هرمس.

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

- بالوی، مهدی و بیات کمیتکی، مهناز. (۱۳۹۶). *دولت حق‌بنیاد؛ دفتر اول: تحلیل معنا، تبیین مبنا*. تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.
- بهبهانی، کاوه. (۱۴۰۲). *از اخلاق‌پژوهی تا زیبایی‌شناسی*. تهران: طرح نو.
- حسینی، سیدمحمد، دباغ، حسین و یوسف‌زاده، محمد. (۱۴۰۲). «اخلاق‌باوری و قیم‌سالاری: امکان یا امتناع تحدید آزادی‌های فردی؟». *دوفصلنامهٔ تأملات فلسفی*، (۳۰) ۱۳: ۳۷۶-۳۳۵.
- حسینی، سیدمحمد، دباغ، حسین، بهبهانی، کاوه و نجفی کلیانی، محمد. (۱۴۰۱). «قبای قانون بر قامت اخلاق: نگرشی انتقادی بر خوانش پاتریک دِولین در باب الزام قانونیِ اخلاق متعارف». *مجلهٔ پژوهش‌های فلسفی*، (۳۹) ۱۶: ۵۳۲-۵۱۴.
- علیا، مسعود. (۱۳۹۱). *فرهنگ توصیفی فلسفهٔ اخلاق*. تهران: انتشارات هرمس با همکاری مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.
- فنائی، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). *اخلاق دین‌شناسی؛ پژوهشی در باب مبانی اخلاق و معرفت‌شناسانهٔ فقه*. چاپ نخست ویرایش جدید (ویرایش سوم)، تهران: نشر نگاه معاصر.
- فنائی، ابوالقاسم. (۲۰۱۲). «چه اخلاقی به چه سیاستی مربوط است؟» تحریر و تنقیح سخنرانی در جمع دانشجویان ایرانی در دانشگاه یو سی ال لندن، ص ۱۱. آخرین بازدید: ۱۴۰۱/۰۵/۲۳. قابل دریافت در سایت صدانت به نشانی زیر: URL=<https://3danet.ir/fanaei-s-articles/>
- فنائی، ابوالقاسم و سمیه حسنخانی طاسکوه. (۱۳۹۹). «حق اخلاقی: امکان یا امتناع؟». *دوفصلنامهٔ بین‌المللی حقوق بشر*، (۱) ۱۵: ۴۰-۱۵.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۹۶). *درس‌های فلسفهٔ اخلاق*. ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ ششم، تهران: انتشارات نقش و نگار.
- گِنسلِر، هری جی. (۱۳۹۵). *درآمدی جدید به فلسفهٔ اخلاق*. ترجمهٔ حمیده بحرینی، ویراستهٔ مصطفی ملکیان [ویراست ۲]، چاپ ششم، تهران: آسمان خیال.
- نیچه، فردریش ویلهلم. (۱۳۷۷). *تبارشناسی اخلاق*. ترجمهٔ داریوش آشوری، چاپ دوم، تهران: نشر آگه.
- نیگِل، توماس، ویلیم فرانکنا و دیگران. (۱۳۹۹). *دانشنامهٔ فلسفهٔ اخلاق*. ویراستهٔ پل ادواردز و دونالد ام. بورچرت؛ مقدمه، ترجمه و تدوین: انشاءالله رحمتی، ویراستهٔ مصطفی ملکیان، چاپ سوم، تهران: نشر سوفیا.
- نیلسِن، کی. (۱۳۹۹). «مسائل فلسفهٔ اخلاقی»، در *دانشنامهٔ فلسفهٔ اخلاق*. ویراستهٔ پل ادواردز و دونالد ام. بورچرت؛ مقدمه، ترجمه و تدوین: انشاءالله رحمتی، ویراستهٔ مصطفی ملکیان، چاپ سوم، تهران: نشر سوفیا.

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]

- وارنوک، مری. (۱۳۸۰). *فلسفهٔ اخلاق در قرن بیستم*. ترجمهٔ ابوالقاسم فنائی، ویراستهٔ مصطفی ملکیان، قم: بوستان کتاب قم.
- وَکس، ریموند. (۱۴۰۰). *حقوق: درآمدی مختصر*. ترجمهٔ سیدمحمد حسینی و محمد نجفی کلیانی، تهران: نشر نگاه معاصر.

Reference

- Devlin, Patrick (1965). *The enforcement of morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, R. (1966). "Lord Devlin and the enforcement of morals". *The Yale Law Journal*, 75 (5).
- Fletcher, George P. (1987). "Law and morality: A Kantian perspective". *Columbia Law Review*, 87.
- Gert, B. (2020), "The definition of morality," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL=<https://plato.stanford.edu/entries/morality-definition/>
- Hart, H. L. A. (1961). *The concept of law*. Oxford: Oxford University Press.
- Hart, H. L. A. (1963). *Law, liberty, and morality*. Oxford: Oxford University Press.
- *Nietzsche*, Friedrich (2005). *On the genealogy of morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Piar, Daneil F. (2012). "Morality as a legitimate government interest". *Penn State Law Review*, 117 (1).
- Raz, J. (1986). *The morality of freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Rostow, Eugene V. (1960). "The enforcement of morals". *The Cambridge Law Journal*, 18 (2): 174-198.
- Rostow, Eugene V. (1962). *The sovereign prerogative: the Supreme Court and quest for law*. New Haven: Yale University Press.
- Schaller, Walter E. (2000). "Kant on right and moral rights". *The Southern Journal of Philosophy*, 38 (2).
- Stanton-Ife, J. (2022). "The limits of law". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL=<https://plato.stanford.edu/entries/law-limits/>
- Ten, C. L. (1971). "Paternalism and morality". *Ratio (Misc.)*, 13 (1).
- Wollheim, R. (1959). "Crime, sin, and Mr. Justice Devlin". *Encounter*, 13 (5).

[Downloaded from philosophylawjournal.ir on 2026-11-01]