

اندر باب آزادی و سودگروی^۱
جان استوارت میل
ترجمه و مقدمه از: دکتر محمد امین احمدی

چکیده:

حد مجاز دخالت دولت در آزادی فردی چیست و بر اساس چه اهداف و غایات می‌تواند جرم‌انگاری کند و آزادی افراد را محدود کند؟ جان استوارت میل در رساله «آزادی» کوشیده است به این پرسش پاسخ دهد. جواب او به این پرسش این است یگانه اصلی که به موجب آن می‌توان آزادی فرد را محدود کرد اصل عدم ضرر است، یعنی اینکه مانع از ضرر زدن فرد به دیگران شویم. از اینکه بگذریم صیانت از آزادی فردی از اولویت برخوردار است، چون رعایت آزادی فردی موجب خیر کثیر می‌گردد. بنابراین حتی به منظور صیانت فرد از ضرری که خودش ممکن است به خویشتن خویش در نتیجه استفاده از آزادی خویش بزند، نیز نمی‌تواند مبنای وضع محدودیت علیه او توسط دولت گردد. این دیدگاه، مبنای تجدید نظر و اصلاح قوانین کیفری در انگلستان و ایالات متحده قرار گرفت و به یک بحث جدی در میان فیلسوفان و حقوقدانان معاصر در کشورهای انگلیسی زبان انجامید که می‌توان از جمله به مشارکت جدی افرادی چون پاتریک دیولین، هارت، دورکین، فینس و استیفن ماکدو در این بحث اشاره کرد.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این مقاله که این ترجمه بر اساس آن صورت گرفته است، از قرار ذیل است:

J. S. Mill, from *On Liberty and Utilitarianism*, in: eds., Larry May, Nancy E. Snow and Angela Bolte, *Legal Philosophy*, p. 209 – 215.

پاتریک دیولین معتقد است که اخلاق جامعه برای حفظ و تداوم آن حیاتی است، لذا اجرای اخلاقیات جامعه و صیانت از آن می‌تواند مبنای جرم‌انگاری قرار گیرد. اما این دیدگاه توسط هارت و دورکین به تفصیل نقد شده و از موضع میل مبنی بر عدم اجرای اخلاقیات جامعه از طریق قانون دفاع شده است. اما جان فینس در واقع باب این مبحث را می‌گشاید که اخلاق به معنا و مفهوم انتقادی آن بر مبنای نظریه حقوق طبیعی می‌تواند کاشف از زشتی و قبح برخی از افعال باشد. در این صورت مجالی برای این ادعا فراهم می‌شود، در صورتی که بر مبنای نظریه حقوق طبیعی اگر عقل حکم به زشتی برخی اعمال کند، علی‌الاصول بتواند مبنای الزام و دخالت قرار گیرد، درست همان‌گونه که دولت به موجب اهمیت اخلاقی تأمین عدالت برای تهی‌دستان بر مبنای برخی نظریات دولت مجاز دانسته می‌شود که بر درآمد توانگران مالیه بیشتر وضع کند، لکن مشکل عمده بر سر راه این استدلال این است که آیا بر سر تعریف زندگی خوب و اخلاقی می‌توان و لو به شکل حداقلی از طریق عقل عملی به توافق رسید؟ و آیا عقل محض (به تعبیر کانت) می‌تواند به صورت واضح زشتی برخی از رفتارها را و لو اینکه مضر به حال دیگران و یا خودش نباشد، درک کند و به آن حکم نماید؟

کلید واژگان: اصالت فایده، اصل عدم ضرر، آزادی، اخلاق‌گرایی حقوقی، اخلاق انتقادی، اخلاق تفکیکی، حقوق طبیعی.

مقدمه

نگاهی به حد و حدود دخالت دولت در آزادی فردی و مبنای آن از نگاه فیلسوفان معاصر

طرح مسئله: پرسش اساسی‌ای که در این نوشتار دویخشی (مقدمه و ترجمه) کوشش می‌شود، پاسخ داده شود، مبنای جرم‌انگاری یک عمل است. جرم‌انگاری ابزار حقوقی دولت برای مداخله در آزادی فردی است و در واقع از این طریق دولت آزادی فردی را محدود می‌کند و دامنه قدرت خود را گسترش می‌دهد. بنابراین، مسئله اساساً یک مسئله فلسفی و پیشا حقوقی است. یعنی مقدم بر حقوق وضعی و قوانین آن قابل طرح و بررسی است. به همین دلیل در این بحث نمی‌توان از قوانین موضوعه و یا انواع جرم‌انگاری که در کشورهای جهان وجود دارد، برای نقض و ابرام مثال آورد و استدلال کرد، بلکه این بحث مبنایی فراهم می‌کند، برای تحلیل و نقد آن‌ها.

دقیقا به همین دلیل تحلیل این مسئله و پاسخ به آن از منظر فلسفی، در حقوق جزا و قوانین جزایی سه نقش اساسی ایفا می‌کند: ۱. فهم و تفسیر قوانین جزایی، ۲. نقد قوانین، ۳. تنظیم سیاست‌های کیفری در مقام قانون‌گذاری و جرم‌انگاری. در واقع این مبحث بیش از همه به قانون‌گذار کمک می‌کند که چگونه قوانین گذشته را نقد کند و چگونه آن را اصلاح و یا قوانین جدید وضع کند. به همین دلیل است که این بحث، همان‌گونه که خواهیم دید، سر آغاز نقد و اصلاح قوانین کیفری در ارتباط به جرایم اخلاقی و جنسی در انگلستان و امریکا بوده و همچنان در قانون بحث از این‌گونه جرایم قرار دارد. در این مقدمه این موضوع را از منظر فیلسوفان معاصر مرور می‌کنم.

جان استوارت میل

مقاله‌ای که ترجمه آن در اینجا تقدیم خوانندگان می‌گردد، در واقع گزیده‌های از رساله در باب آزادی فیلسوف انگلیسی جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) است، که در سال ۱۸۵۹ منتشر شده است.^۱ این مقاله اساسا یک مقاله مهم فلسفی

۱. رساله یاد شده توسط جواد شیخ الاسلامی به فارسی ترجمه و در سال ۱۳۸۸ (تهران، انتشارات علمی - فرهنگی) با تجدید نظر تجدید چاپ شده است. اما این جانب هنگام ترجمه این گزیده از این ترجمه اطلاع نداشتم و طبیعتا آن را در اختیار نداشتم. اما وقتی که از وجود آن اطلاع یافتم و نسخه‌ای از آن را به دست آوردم با مرور اولیه رساله متوجه شدم که این مقاله که مشخصات کتاب‌شناختی آن را در پانویست پیشین آورده‌ام، گزیده‌ای مفید از رساله یادشده است و به نیکویی محتوای اصلی رساله را به خواننده منتقل می‌کند، هم‌چنین از مقابله این ترجمه با متن اصلی دریافتم که در ترجمه اشتباهات فاحشی راه یافته است که مقصود رساله را در مواردی به کلی وارونه کرده است. بنابراین ترجمه‌ای قابل اعتماد نیست و نمی‌توان به آن استناد کرد. برای نمونه به چند مورد اشاره می‌کنم:

الف. «هدف این رساله تثبیت و روشن کردن یک اصل بسیار ساده است که به موجب آن جامعه از روی حق بتواند رفتار فرد را چه از راه اجبار و چه از راه نظارت، تحت اداره کامل خود بگیرد.» ترجمه شیخ الاسلامی، ص ۴۳.

متن اصلی:

The object of this Essay is to assert one very simple principle, as entitled to govern absolutely the dealing of society with the individual in the way of compulsion and control,...

ترجمه نگارنده: «موضوع این رساله توضیح یک اصل بسیار ساده است که شایسته است به صورت مطلق بر نحوه تعامل جامعه با فرد، در موارد اعمال اجبار و کنترل از سوی جامعه بر فرد، حاکم باشد...»

از مطالعه متن اصلی به دست می‌آید که هدف نویسنده به دست دادن یک اصل است که به کمک آن بتوانیم حد مجاز کنترل فرد را توسط جامعه معین کنیم و در واقع بر رفتار جامعه با فرد حاکم باشد. اما مترجم محترم این معنا را کاملا تغییر داده و به جای آن آورده است که جامعه به موجب این حق کنترل کامل فرد را داشته باشد، یعنی سلب کامل آزادی.

است که موضوع و مباحث آن به سه حوزه فلسفی ربط وثیق دارد: فلسفه اخلاق،

ب. «اشکالات بدوی در راه ترقی ارادی بشر آنچنان بزرگ است که به ندرت می‌توان وسیله چیره شدن بر آنها را طبق قانون یا قاعده ثابتی پیش از وقت انتخاب کرد و هر فرمانروایی که مصمم به ترقی دادن جامعه خود باشد مجاز است هر وسیله‌ای را که مناسب تشخیص داد برای انجام هدف‌هایی که شاید جز بدان وسیله تحقق پذیر نیست بکار برد.» ترجمه شیخ الاسلامی، ص ۴۵
متن اصلی:

The early difficulties in the way of spontaneous progress are so great, that there is seldom any choice of means for overcoming them; and a ruler full of the spirit of improvement is warranted in the use of any expedients that attain an end, perhaps otherwise unattainable.

ترجمه نگارنده: «چرا که مشکلات اولیه در مسیر رشد ناگهانی و سریع چنین اقوامی در حدی است که چنین رشد را غیر محتمل و نادر می‌سازد و انتخاب هرگونه وسیله را که به کمک آن بتوان بر عقب ماندگی آنان غالب آمد کم یاب ساخته است. و در چنین جوامعی حاکمی که روح و اراده بهبود و اصلاح در او باشد، حق دارد هرگونه مصلحت را که او را به هدف، یعنی اصلاح و بهبود جامعه، کمک کند به کار ببرد، هدفی که ممکن است از طرق دیگر به دست نیاید.»

موضوع بحث چنانچه از پاراگراف قبل و ادامه این پاراگراف به دست می‌آید اقوامی است که هنوز به رشد عقلی نرسیده اند. در مورد این اقوام می‌گوید که رهبر مصلح و لو مستبد به سود آنهاست، لکن در ترجمه مترجم محترم به صورت مطلق اینگونه فرمانروایی مجاز اعلام شده است، علاوه بر این سخن نویسنده از وجود مشکلات اولیه و قدیمی است که فرا روی رشد سریع این اقوام وجود دارد نه اشکالات.. علاوه بر آن بخشی از آن مثلا انتخاب پیش از وقت قواعد در این متن معنای محصلی ندارد.

ج. «بی تناسب نیست این را هم اضافه کنم که من در اینجا مخصوصا از هر نوع امتیازی که ممکن بود در نتیجه استعمال کلمه «حق» (به معنای نظری آن) نصیبم گردد چشم می‌پوشم و حقی را که هیچگونه بستگی به سود صاحب آن نداشته باشد، چیزی مقدس یا غیر قابل نقض نمی‌شمارم. در تمام مسائل اخلاقی، سود مندی از نظر من مقصد نهایی است.» ترجمه شیخ الاسلامی، ص ۴۶
متن اصلی:

It is proper to state Iforego any advantage wick could be derived to my argument from the idea of abstract right, as a thing independent of utility. I regard utility as the ultimate appeal on all ethical question;

ترجمه نگارنده: «من در استدلال خود، بر مفهوم «حق انتزاعی» به عنوان چیزی مستقل از سود، استناد نکرده ام به جای آن سود را تکیه‌گاه نهایی در مورد تمامی پرسش‌های اخلاقی که نهایتا به آن استناد باید کرد به شمار می‌آورم.»

در این مورد مترجم محترم اصلا از درک مراد نویسنده که طرح دو نظریه فلسفی در باب معیار اخلاقی شمردن اعمال است، به کلی عاجز مانده است و در نتیجه به شکلی کاملا غیر مفهوم که هیچ معنای محصلی را افاده نمی‌کند، جملاتی را به عنوان ترجمه ساخته است. در واقع مراد نویسنده این است که حقوق طبیعی مفهوم انتزاعی است و نمی‌توان بر اساس آن یک نظام اخلاقی عینی و انضمامی و واضح به دست داد، و لذا اظهار می‌دارد که به جای این مفهوم انتزاعی معیار اساسی من در اخلاق شناسی و در تعیین خوب و بد افعال سودمندی است.

فلسفه سیاست و فلسفه حقوق (به طور خاص فلسفه حقوق جزا و جرم‌شناسی (criminal law) و بعضاً حتی دامنه بحث آن به فلسفه تعلیم و تربیت نیز کشیده می‌شود. از این لحاظ در واقع یک مقاله تأسیسی است که در واقع تمدن جدید در بسیاری عرصه‌ها بر مبنای افکار مطرح شده در امثال این مقاله بسط و گسترش یافته است.

این مقاله از جمله معدود مقالاتی کلاسیک و بنیادی در فلسفه حقوق جزا و جرم‌شناسی محسوب می‌شود، چون به موضوع مهم این بخش از فلسفه پرداخته است و آن اینکه این پرسش بنیادین را طرح و پاسخ داده است که یک عمل و رفتار بر چه مبنای و هدف جرم‌شمرده شود. به عبارت دیگر مبنای جرم‌انگاری چیست و اساساً جرم‌انگاری اعمال از سوی دولت بر چه مبنایی و بر چه اهدافی استوار باید باشد؟ همان‌گونه که می‌دانیم جرم‌انگاری حوزه اعمال قدرت دولت و مداخله او در زندگی فرد است. در واقع از طریق جرم‌شمردن رفتار است که دولت در زندگی فرد و گروه‌های اجتماعی مداخله می‌کند و از این طریق آزادی افراد و گروه‌ها را محدود می‌کند. دقیقاً به همین دلیل است که «میل» این مسئله را ذیل عنوان آزادی طرح و در پرتو اصل آزادی به بررسی آن می‌پردازد.

به اعتقاد «میل» تنها در صورتی می‌توان یک عمل را جرم‌شمرده که موجب ضرر به فرد و یا افراد دیگر باشد که از آن تحت عنوان اصل صدمه/ ضرر یاد می‌کند، یعنی تنها بر مبنای این اصل دولت مجاز به جرم‌انگاری است و خارج از این اصل از جمله اخلاق مسلط بر جامعه، و حتی جلوگیری از ضرری که فرد ممکن است بر خود وارد کند، نمی‌توانند مبنای جرم‌انگاری قرار گیرند و در نتیجه دولت نمی‌تواند عملی را که صرفاً با اخلاق و ارزش‌های اخلاقی جامعه سازگار نیست و یا اینکه هرچند مضر به حال دیگری نیست و لیکن مضر به حال خودش است، جرم‌شمرده و ممنوع کند و به این وسیله آزادی فردی را محدود کند. دلیل میل بر این ادعا که تنها ضرر به دیگران باید مبنای جرم‌انگاری قرار گیرد نه چیزی دیگر اصل آزادی فردی است. از نگاه میل آزادی از چنان اهمیت اخلاقی برخوردار است که با استناد به اخلاق جامعه و جلوگیری از ضرر زدن فرد به خودش نمی‌توان آن را محدود کرد و عملی را جرم‌شمرده و فرد را بر مبنای آن مجازات کرد. اما اینکه چرا آزادی فردی مهم است و از اهمیت اخلاقی برتر برخوردار است،

پاسخ میل خیر و فایده‌ای است که از آزادی فردی نصیب جامعه می‌گردد. میل اهمیت آزادی فردی را بر مبنای فایده آن توضیح می‌دهد، از این لحاظ او سود انگار و تابع نظریه سودگروی در اخلاق است. به اعتقاد میل در سایه آزادی است که فرد از قدرت تصمیم‌گیری، داوری اخلاقی و قدرت اراده و تفکر برخوردار می‌گردد و از توانایی لازم بهره‌مند می‌گردد و توانایی جامعه و سود آن از این طریق تأمین می‌گردد. چون قوت یک جامعه در قوت افراد آن است. بنابراین سودی که جامعه از رهگذر آزادی به دست می‌آورد، بیش از شری است که ممکن است از طریق آزادی افراد بر جامعه وارد آید.

از نکات مهم نظریه میل این است که دولت نمی‌تواند در زندگی فرد و سبک زندگی او حتی تحت عنوان جلوگیری از ضرری که او در نتیجه آزادی ممکن است بر خود وارد نماید، دخالت کند. چون موجب از میان رفتن آزادی فردی می‌گردد. در مجموع به باور میل از فرد سه گونه رفتار می‌تواند سر بزند: (۱) رفتاری مضر به حال دیگران، (۲) رفتاری که صرفاً مربوط به سبک زندگی فرد می‌شود اما فاقد هرگونه ضرر است نه به دیگری ضرر می‌زند و نه به خودش، هرچند ممکن است با اخلاق جامعه (که ممکن است از نظر جامعه جزء ارزش‌های انسانی به حساب آید) سازگار نباشد و از این حیث نوعی هنجار شکنی محسوب شود. (۳) رفتاری که فقط به خودش ضرر می‌زند مثل شراب نوشی، قمار بازی و اعتیاد که سبب می‌شود خودش به آدمی ضعیف و فاقد توانایی تبدیلی شود، حرمت و احترام خود را نزد دیگران از دست دهد. به اعتقاد میل فقط نوع اول از رفتار را می‌توان با اصل ضرر ممنوع کرد و جرم انگاشت. اما نوع دوم از رفتار را صرف بر مبنای اخلاق و اعتقادات دیگر افراد نمی‌توان محدود کرد، چون هر فرد بر جان و جسم خود از حاکمیت مطلق برخوردار است و نسبت به هر شخص دیگر از جمله جامعه که در واقع چیزی جز افراد دیگر نیست بهتر مصلحت خود را تشخیص می‌دهد و نسبت به هر کس دیگر آشناتر به خود و دلسوزتر به خود است و لذا نسبت به هر کس دیگری اولویت دارد که در مورد خود، بر مبنای تشخیص اخلاقی و دینی خویش تصمیم بگیرد و سبک زندگی خویش را تعیین کند. به این ترتیب آزادی او که موجب خیر کثیر است حفظ می‌شود. در مورد نوع سوم از رفتار باز نمی‌توان گفت که دولت نسبت به افراد بالغ نقش پدر را دارد. دولت نمی‌تواند از طریق جرم‌انگاری رفتار فرد را حتی نسبت به این نوع از رفتار کنترل کند، چون موجب از میان رفتن آزادی و تحمیل سبک زندگی بر فرد بر مبنای دیدگاه دیگران می‌شود و اصل اساسی آزادی از این طریق

صدمه می‌بیند. راه برای مداخله دولت در زندگی فرد باز می‌شود. به عقیده میل دولت و جامعه فرصت کافی برای تقویت فرد در سنین کودکی تا جوانی در اختیار دارد تا فرد را برای زندگی آزاد و مستقل آماده کند، زندگی ای که فرد در آن از قدرت اراده و داوری اخلاقی و تشخیص برخوردار باشد.

البته به اعتقاد میل افرادی که مرتکب نوع سوم از اعمال می‌شوند، به اندازه کافی در جامعه مطرود و سرزنش و در نتیجه خوار و ذلیل می‌شوند که این خود نوعی عقوبت است. اما این‌گونه رفتار اگر موجب ضرر به نزدیکان شود، در این حالت از باب ضرر به دیگری شاید داخل عنوان رفتار از نوع اول گردد.

این مقاله و تفکر نهفته در آن مبنای تغییر و اصلاح قوانین جزایی در انگلستان و آمریکا قرار گرفت. برای مثال در سال ۱۹۵۷ ولفندن از سوی پارلمان انگلستان موظف می‌شود که در مورد جرایم اخلاقی که عمدتاً مربوط می‌شد به رفتارهای جنسی غیر متعارف و خارج از ازدواج افراد بالغ که بر رضایت طرفین استوار باشد، تحقیق کند. ولفندن در گزارش خود پیشنهاد کرد از رفتارهای جنسی غیر متعارف افراد بالغ اگر به صورت غیر علنی و در خلوت خصوصی انجام شود و ناشی از رضایت طرفین بوده باشد، جرم زدایی شود. و با استناد به همین مقاله استدلال کرد که این‌گونه رفتارها از موضوع و مشغله قوانین جزایی خارج است و اذعان داشت که باید قانون قلمرو مستقل اخلاق خصوصی را که توسط خود فرد تعیین می‌شود و بر مبنای آن رفتار می‌کند، به رسمیت بشناسد.

این پیشنهاد مبنای اصلاح قوانین جزایی در خصوص اخلاق و جرایم جنسی قرار گرفت، همان‌گونه که ملاحظه می‌فرمایید رفتارهای جنسی غیر متعارف افراد بالغ و عاقل، و مبتنی بر رضایت طرفین در این پیشنهاد از سنخ رفتار دوم (یعنی رفتاری که قربانی و متضرر ندارد) به حساب آمده است و این‌گونه رفتارها در آن زمان به دلیل اخلاق عمومی جامعه جرم پنداشته می‌شد.^۲ اما منطقی که پشت این پیشنهاد قرار داشت

1. H. L. A. Hart, Law, Liberty and Morality, Oxford University Press, 1982, p. 13 – 14.

۲. برای اینکه تفاوت جرم‌انگاری بر مبنای دفع ضرر را با جرم‌انگاری بر مبنای اخلاق عمومی درک کنیم می‌توان به دو مورد از قانون جزای افغانستان مثال زد:
الف. در قانون جزای زنانی افراد بالغ و عاقل هرچند با رضایت هر دو طرف باشد، جرم دانسته شده است و

این بود که اخلاق جامعه (در واقع اکثریت) نباید مبنای جرم‌انگاری قرار گیرد، وظیفه قانون اجرای اخلاقیات جامعه نیست. این منطق مورد نقد و ایراد قرار گرفت. مهم‌ترین نقد در این زمینه از پاتریک دیولین (۱۹۰۵-۱۹۹۲) قاضی دادگاه عالی انگلستان بود که در اکادمی سلطنتی انگلیس طی یک سخنرانی به نقد این منطق و نظریه پرداخت. این سخنرانی تحت عنوان «اجرای اخلاق» ایراد شد و تحت همین عنوان منتشر گردیده است.

پاتریک دیولین

خلاصه نقد و نظر دیولین از این قرار است که اخلاقیات جامعه باید مبنای جرم‌انگاری قرار گیرد. چون اخلاق مهم‌ترین نهادی است که جامعه بر محور آن شکل می‌گیرد. به تعبیر او «هر جامعه علاوه بر ساختار سیاسی یک ساختار اخلاقی دارد... من می‌گویم که مرکب از هر دو است.»^۱ «اگر مردان و زنان هر کدام تلاش کنند [براساس تشخیص خود از خیر و شر عمل کنند و در نتیجه] جامعه‌ای بسازند که در آن هیچ توافق بنیادین در مورد خیر و شر وجود نداشته باشد، آن جامعه سقوط خواهد کرد.»^۲ بنابراین نقض اخلاقیات جامعه و تضعیف آن به مثابه حمله بر جامعه است که اگر از آن دفاع نشود، ممکن است منجر به فروپاشی جامعه شود. بنابراین نقض اخلاقیات جامعه مانند خیانت به دولت و حمله مسلحانه علیه دولت است، چگونگی در این دو مورد دولت و جامعه از حق دفاع از خود برخوردار است، در مورد اخلاقیات نیز جامعه حق دارد از خود دفاع کند و راه دفاع از آن جرم‌انگاری نقض اخلاقیات جامعه است.^۳

اما کدام اخلاق، مبنای جرم‌انگاری قرار گیرد، در این مورد دیولین طرفدار تساهل و مدارا است. به اعتقاد ایشان اولاً نظر به حقوق مکتسبه شهروندان که در انگلستان از

مبنای آن اخلاق جامعه است و از جرایم اخلاقی به حساب می‌آید.

ب. در قانون منع خشونت علیه زنان تجاوز جنسی به عنوان مصداق خشونت علیه زن جرم‌انگاری شده است و مبنای آن دفع ضرر است، لکن در این قانون از آن تحت عنوان زنا به عنف یاد شده است و همین تعبیر و عدم توجه به مبنای آن سبب این برداشت شده است که گویا این قانون زنا مبتنی بر رضایت را جرم نمی‌داند.

1. Patrick Devlin, "From The Enforcement of Moral", in eds., Larry May and Others, *Legal Philosophy*, p. 216 – 217.

2. Ibid., p. 217.

3. ibid., p. 217.

آن برخوردار شده‌اند، این اخلاق نمی‌تواند، اخلاق دینی باشد، چون قانون «حق بی دینی» را برای شهروندان به رسمیت شناخته است.^۱ پس نوعی اخلاق سکولار است. و ثانیاً اخلاقی است که خط قرمز انسان معقول به حساب آید؛ یعنی رفتاری که فراتر از حد تحمل انسان‌های معقول و سلیم‌الذهن جامعه باشد، و این، نشانه آن است که آن رفتار با اخلاقیات جامعه ناسازگار است و باید ممنوع شود. مراد از انسان معقول نظر و دیدگاهی است که مورد قبول انسان‌های متعارف در یک جامعه باشد که آن را می‌توان از جمله با نظر سنجی تصادفی از هر ۱۲ نفر یک نفر به دست آورد. به گفته دولین، پولاک این نوع اخلاق را که مبتنی بر انبوهی از تجارب است و آگاهانه و یا به صورت ناخودآگاه به صورت فهم متعارف درآمده است، «اخلاق عملی»^۲ می‌نامد که مبتنی بر مبانی فلسفی و یا الاهیاتی نیست.^۳ نشانه عدم تحمل یک رفتار از سوی انسان معقول خشم، انزجار و نفرت عمومی از یک رفتار است.^۴ یکی از نکات مهم در استدلال دیویلین این بود که اخلاق را نمی‌توان بین دو حوزه عمومی و خصوصی تقسیم کرد. این درست مانند این است که یک شاهره را به دو بخش خصوصی و عمومی تقسیم کنیم. چون گناه و رفتار ضد اخلاقی به هر حال درست مانند خیانت و شورشگری مضر به حال جامعه است، چون در نهایت موجب تضعیف اصول اخلاقی‌ای که بنیاد جامعه بر آن‌ها استوار است، می‌گردد. تصور کنید اگر نصف افراد جامعه شب‌ها در خلوت خانه خویش شراب بنوشند، چه رخ خواهد داد و هم‌چنین رفتار ضد اخلاقی جنسی را نمی‌توان عاری از بهره‌کشی دانست. زن و یا مردی که تن فروشی می‌کند، از شهوتران بودن مشتری بهره‌کشی می‌کند و مشتری از ضعف اخلاقی روسپی بهره‌کشی می‌کند، به هر حال در این‌گونه رفتارها ضعف انسانی مورد بهره‌کشی قرار می‌گیرد و در نهایت به فروپاشی اخلاقی میانجامد و فروپاشی اخلاقی هم به فروپاشی جامعه می‌انجامد. در نتیجه دیویلین سخن گفتن از اخلاق خصوصی را اشتباه می‌داند و می‌گوید اخلاق امر خصوصی نیست و در نتیجه محدودیت نظری مبنی بر اینکه دولت نتواند علیه رفتار ضد اخلاقی قانون وضع کند، وجود ندارد.^۵

1. *ibid.*, p. 216.

2. practical morality

3. *ibid.*, p. 219.

4. *ibid.*, p. 220

5. *Ibid.*, p. 218.

این دیدگاه حمله علیه لیبرالیسم موجود در رساله میل و علیه آزادی به شمار آمد. لذا دیدگاه دیولین – که محور آن در واقع دفاع از جرم‌انگاری در اخلاقیات از جمله اخلاق جنسی جامعه بود از سوی فیلسوفان لیبرال با زمینه‌های فلسفی متفاوت مورد نقد قرار گرفت:

هارت

اچ. ال. ای. هارت (۱۹۰۷ – ۱۹۹۲) استاد سابق دانشگاه اکسفورد. هارت خود در فلسفه حقوق از جمله پیروان مکتب پوزیتیویستی حقوق به شمار می‌آید و در فلسفه اخلاق همان‌گونه که در موارد متعدد از کتاب خود (قانون، آزادی و اخلاق) اشاره می‌کند،^۱ از اصول مکتب سودگروی / اصالت فایده^۲ پیروی می‌کند. به این ترتیب، او پوزیتیویسم حقوقی را با مکتب اصالت فایده ترکیب کرده است. به همین دلیل جزو پوزیتیویستهای مدرن و پدر معنوی آن به شمار می‌آید.^۳

از تفاوت‌های عمده ایشان با پوزیتیویست‌های اولیه این است که قایل به وجود رابطه میان اخلاق البته از نوع هنجاری و انتقادی آن (معنا و مفهوم اخلاق هنجاری و تفاوت آن با اخلاقیات جامعه در ادامه توضیح داده می‌شود) و حقوق است و حقوق را بر مبنای اخلاق هنجاری قابل نقد می‌داند.^۴ به همین دلیل و از همین منظر به دفاع از نظریه میل در باب آزادی پرداخته و نظریه دیولین را در باب لزوم اجرای قانونی اخلاق نقد کرده است. البته هارت نخست از یک حیث دیدگاه متفاوت با دیدگاه میل اتخاذ می‌کند و آن اینکه هارت ضرر را به شکل مطلق مبنای جرم‌انگاری قرار می‌دهد، اعم از ضرر به خود و ضرر به دیگران به این ترتیب برای دولت نقش پدر سالارانه قائل است و آن را «پدر سالاری حقوقی»^۵ می‌نامد که به موجب آن دولت می‌تواند اعمالی را که به لحاظ فیزیکی فقط مضر به حال خود فرد است، هرچند مضر به حال دیگران نباشد، ممنوع کند، از باب نمونه پوشیدن کلاه ایمنی را حین موتورسایکل سواری، برای مصون ماندن جان

1. H.L.A. Hart, *Law, Liberty and Morality*, p. IV- IX, 4, 23.

2. utilitarianism.

3. Raymond Wacks, *Philosophy of Law, a very Short Introduction*, p. 26 – 27.

4. H. L. A. Hart, *idem*, p. 18 – 20.

5. legal paternalism.

خود را کب الزامی و ترک آن را جرم به شمار آورد، به این ترتیب خیر و سود فیزیکی/ جسمانی فرد را از ضرر و زیانی که ممکن است خود فرد بر خود وارد کند، حفظ کند.

هارت در این خصوص، از یک سو موضع میل را مبنی بر اینکه فرد در تشخیص فایده و ضرر خود نسبت به هر کسی دیگر از جمله دولت، سزاوارتر است، لذا نباید آزادی او را حتی در مواردی که به خود ضرر فیزیکی می‌زند، محدود کرد، دیدگاه جزم‌گرایانه می‌نامد. او در نقد میل مواردی از کامن لاورا که در آنها دفاع مبتنی بر رضایت قربانی (چون قتل از سر ترحم که با رضایت قربانی صورت می‌گیرد و یا اقدام به خودکشی) پذیرفته نمی‌شود، نمونه‌ای از پدر سالاری حقوقی می‌داند و تنها براین مبنا آن‌ها را قابل توجیه می‌داند. از سوی دیگر با تفکیک پدرسالاری قانونی از اجرای اخلاقیات جامعه توسط قانون کوشش می‌کند، نقد دیولین را بر خود و میل جواب دهد.

دیولین همان‌گونه که ملاحظه کردیم اخلاق را در کل برای حفظ و تداوم جامعه لازم می‌داند و براین اساس ادعا می‌کند که اجرای اخلاق توسط قانون لازم است. و پدر سالاری قانونی هارت را دلیلی بر صحت ادعای خود به شمار می‌آورد. چون وقتی برای محافظت فرد از ضرر جسمی‌ای که فرد با رفتار خویش بر خود وارد کند، مداخله دولت لازم دانسته شد، مداخله دولت برای محافظت از ضرر معنوی و اخلاقی‌ای که ممکن است فرد بر خود وارد کند، نیز لازم می‌شود، چون خیر خواهی پدرسالارانه دولت را نمی‌توان در صیانت از خیر فیزیکی و جسمی فرد (پدر سالاری جسمانی) محدود کرد، بلکه شامل صیانت از خیر و رفاه اخلاقی و معنوی او نیز می‌شود. پس پدرسالاری مستلزم اجرای اخلاقیات جامعه توسط قانون است.

هارت در نقد این سخن دیولین، به توضیح سه نکته می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که اجرای اخلاق وضعی یا همان اخلاقیات جامعه از طریق قانون (اخلاق‌گرایی حقوقی) با پدر سالاری حقوقی، متفاوت است. به همین دلیل می‌گوید پدرسالاری حقوقی مانع از نقد اخلاق‌گرایی حقوقی یعنی به کارگیری قانون جزا برای اخلاق وضعی نمی‌شود.

اول اینکه مفاهیم چون خیر اخلاقی و ضرر اخلاقی ابهام دارد و شباهت لفظی با خیر و ضرر جسمی دارد و این شباهت اسباب این مغالطه را فراهم ساخته است، که اگر جلوگیری از ضرر زدن جسمی فرد به خودش مقتضای پدرسالاری است، پس جلوگیری از ضرر زدن اخلاقی فرد به خودش نیز مقتضای پدرسالاری است، یعنی

همان‌گونه که پدر بر اساس خیر خواهی از اطفال خود مراقبت می‌کند تا به خود ضرر نزنند، دولت نیز مسئولیت دارد که از افراد در برابر هرگونه ضرر از جمله ضررهای ناشی از رفتار خطرناک خودشان صیانت کند. دوم اینکه به هیچ وجه معلوم نیست که اجرای اخلاقیات جامعه واقعا خیر اخلاقی فرد را تأمین کند، برای مثال زن هندویی که از سوزانده شدن بالای جنازه شوهرش خودداری می‌کند، واقعا به خودش اخلاقاً ضرر زده است؟ و سوم اینکه مراد از اخلاقی بودن چیست؟ آیا می‌توان اخلاقی بودن یک عمل را صرف بر مبنای اخلاقی شمرده شدن آن از سوی اکثریت جامعه احراز کرد و تخلف از آن را انحراف اخلاقی و سبب ضرر اخلاقی به شمار آورد؟^۱

اما هارت از آزادی فرد در سایر موارد که موجب ضرر به دیگران و ضرر جسمانی به خودش نباشد دفاع می‌کند: به همین دلیل اجرای اخلاقیات جامعه را توسط قانون که وی آن را «اخلاق‌گرایی حقوقی»^۲ می‌نامد، قابل دفاع نمی‌داند و به شدت رد می‌کند. و در نتیجه تحمیل سبک و شیوه زندگی را بر اساس اخلاق عمومی بر فرد نادرست می‌داند.

استدلال دویولین را مبنی بر اینکه اگر از اخلاق جامعه از طریق قانون جزایی صیانت به عمل نیاید، جامعه فرو می‌پاشد، از دو حیث نقد می‌کند:

نخست اینکه هسته اخلاقی جامعه (بخشی از اخلاق که برای جامعه از اهمیت ذاتی برخوردار است) از طریق آزادی فردی نابود نمی‌شود. ممکن است اخلاقیات جامعه دچار تحول شود، اما هسته اخلاقی خصوصاً اخلاق عمومی و اجتماعی که لزوماً هم سرنوشت با اخلاق جنسی نیست تداوم می‌یابد و فرو نمی‌پاشد، و تجربه نشان داده است که آزادی، باعث نابودی اخلاقی‌ای که برای تداوم حیات اجتماعی لازم است، نمی‌شود، بلکه با تغییرات لازمه از طریق قانون اساسی مردم سالار بهبود می‌یابد و باعث بهبودی جامعه می‌شود.^۳

دوم اینکه هرگونه اخلاق و هر جامعه‌ای مبتنی بر آن ارزش آن را ندارد که حفظ شود.

1. *ibid.*, p. VIII – IX, 30 – 34.

2. legal moralism.

3. *Ibid.*, p.51- 52.

او این ادعای خود را با تفکیک میان اخلاق توصیفی (وضعی)^۱ و اخلاق انتقادی^۲ توضیح داده و مدلل می‌کند. و با این تفکیک امکان طرح پرسش را از اخلاقی بودن اجرای قواعد حقوقی و اجرای اخلاقیات اجتماعی یا همان اخلاق توصیفی / وضعی فراهم می‌کند و می‌پرسد آیا اخلاقاً مجاز هستیم یک نوع طرز سلوک را صرفاً به این دلیل که برحسب معیارهای عمومی و متعارف غیر اخلاقی به شمار می‌آید، قابل مجازات بدانیم؟ آیا به لحاظ اخلاقی مجاز هستیم که اخلاقیات مورد پسند عمومی را این‌گونه اجرا کنیم؟ آیا رفتارهای غیر اخلاقی‌ای از این قبیل باید جرم شمرده شود؟^۳ به این ترتیب مراد وی از اخلاق اثباتی / وضعی، اخلاقی است که اکثریت جامعه آن را می‌پذیرند اخلاقی و ارزش به حساب می‌آورند، برای مثال قتل ناموسی در قبایل امر اخلاقی محسوب می‌شود. در زمانی برده داری از نظر بسیاری از جوامع اخلاقی محسوب می‌شد و برده اخلاقاً موظف به اطاعت از مالک و مولای خود دانسته می‌شد. در مورد این‌گونه از اخلاق ما فقط کوشش می‌کنیم بدانیم چه چیزی از منظر جوامع گوناگون اخلاقی محسوب می‌شوند، که برای رسیدن به پاسخ این سوال باید به توصیف دقیق اخلاقیات جوامع مورد نظر بپردازیم. این کار معمولاً فارغ از داوری و نقد صورت می‌گیرد. اما مراد از اخلاق انتقادی این است که در قدم نخست اصول کلی‌ای را فی حد ذاته قطع نظر از اینکه چه چیز از نظر یک جامعه، اخلاقی و یا غیر اخلاقی محسوب می‌شوند، به عنوان اصول اخلاقی‌ای که موجه و قابل دفاع اند می‌پذیریم و سپس این اصول را در نقد نهادهای اجتماعی موجود از جمله اخلاقیات و ارزش‌های حاکم بر جامعه به کار می‌بریم. کاربرد انتقادی این اصول در نقد نهادی اجتماعی از جمله نهاد اخلاقی و حقوقی آن، اخلاق انتقادی نامیده می‌شود. برای مثال، ممکن است برده داری و تفکیک نژادی از نظر یک جامعه یعنی افراد معقول و سلیم‌الذهن همان جامعه اخلاقی باشند، و تخلف از آن‌ها، باعث نفرت عمومی آنان شده و قابل مجازات بدانند، چون جوامع گوناگون از نظام‌های اخلاقی گوناگون پیروی می‌کنند و در نتیجه میزان معقولیت و در نتیجه میانگینی از افراد معقول و سلیم‌الذهن از یک جامعه تا جامعه دیگر متفاوت است، اما از نظر اخلاق انتقادی غیر اخلاقی است. فیلسوفان اخلاق مبانی و معیارهای گوناگونی را برای اخلاقی

1. positive morality.
2. critical morality.
3. Ibid., p. 4.

شمردن یک عمل به دست داده اند: میل همان‌گونه که در ترجمه مقاله ایشان ملاحظه خواهید فرمود، فایده و تولید خیر را ملاک اخلاقی شمردن اعمال و تفکیک آن‌ها به اخلاقی و غیر اخلاقی می‌داند.

هارت به کمک این تفکیک ادعای دیولین را مبنی بر اینکه اخلاقیات جامعه از طریق قوانین جزایی یعنی اعمال مجازات باید اجرا کرده، تا جامعه فرو نپاشد، با تمامی عناصر و اجزای اساسی آن نقد می‌کند:

نخست به گفته هارت هرگونه اخلاق حاکم بر یک جامعه و جامعه مبتنی بر آن این ارزش را ندارد که توسط قانون حفظ شود. مثلاً جامعه‌ای که خود را (براساس باورهای دینی و یا غیر دینی افراد سلیم الذهن و معقول خویش) بر بنیاد تبعیض، شکنجه آزار و اذیت اقلیت نژادی و مذهبی و تجارت برده و برتری جویی قومی - مذهبی و مانند آن استوار ساخته و تعریف می‌کند، فاقد ارزش اخلاقی است و نباید اعمالی که باعث فروپاشی نظم اخلاقی چنین جامعه‌ای می‌گردد، مبنای جرم‌انگاری قرار گیرد و از طریق قانون اجرا و نافذ گردد، چرا که این نظم اخلاقی، و نظم اجتماعی مبتنی بر آن از منظر اخلاق انتقادی از ارزش اخلاقی برخوردار نیست، پس بهتر است که فرو بپاشد و کوشش برای فروپاشی آن نباید جرم شمرده شود.

دوم شیوه‌هایی که برای حفظ جامعه و اخلاقیات آن به کار برده می‌شوند از منظر اخلاق انتقادی قابل دفاع باشند، برای مثال شکنجه و کیفرهای غیر انسانی، سرکوب و بیرحمی و سلب آزادی‌های عمومی برای حفظ یک جامعه و نظم اخلاقی و عمومی آن از منظر اخلاق انتقادی مشروع و موجه محسوب نمی‌شوند.

سوم. وضع مجازات برای اجرای اخلاقیات به دو گونه قابل تصور است: نخست مجازات بالفعل در برابر تخلفات بالفعل که می‌تواند شامل سلب آزادی، تبعید و ممانعت از دیدار دوستان و فامیل تا مجازات بدنی که شدیدترین نوع آن اعدام است، باشد. اعمال این نوع مجازات که بالفعل یک فرد را به دلیل نقض اخلاقیات جامعه در معرض محرومیت و سلب آزادی و ضرر قرار می‌دهد، نیازمند توجیه اخلاقی است، اگر قابل توجیه نباشند اعمال این مجازات خود خطا و جرم است. گونه دوم پیش بینی مجازات قانونی برای کسانی است که اگر مرتکب تخلف از اخلاقیات جامعه شوند، به آن مجازات برسند. این‌گونه از وضع مجازات نیز نسبت به هر فرد از افراد جامعه که بالفعل

مرتکب تخلف نشده است نوعی تهدید محسوب می‌شود و در نتیجه آزادی انتخاب آنان را محدود می‌کند و محدود کردن آزادی نیز نیازمند توجیه اخلاقی است، چرا که حق انتخاب و آزادی ارزش ذاتی دارد، آزادی به فرد توانایی می‌بخشد، و انسان از این طریق به کشف چیزهایی ارزشمند نایل می‌گردد و مداخله در آزادی فرد نوعی شر است و لذا محدود ساختن آن به دلایل سودگرایانه، نیازمند توجیه است، چون تحمیل نوعی خاصی از رنج است. وضع مجازات در باب اخلاق جنسی بیشتر نیازمند توجیه اخلاقی است، چون باعث تحمیل رنج بیشتر می‌گردد، چون به دلیل اینکه انگیزه تخلف در این گونه از تخلفات ناشی از غریزه جنسی است، لذا انگیزه تخلف در این نوع از تخلفات، نسبت به انگیزه تخلف در جرایمی چون سرقت و مانند آن بسیار شدید است، سرکوب غریزه و تمایل جنسی به شدت بر رشد و تعادل زندگی فرد، خوشبختی و شخصیت او تأثیر دارد.^۱

دونالد دورکین

فیلسوف لیبرال دیگر که به نقد دیولین پرداخته است و با اجرای اخلاقیات جامعه از طریق قانون مخالفت کرده است دونالد دورکین (۱۹۳۱-۲۰۱۳) است. دورکین بر خلاف میل از آزادی فردی نه برمبنای مکتب اصالت فایده بلکه بر مبنای نظریه حق دفاع می‌کند. به اعتقاد او آزادی از حقوق فرد است که فرد مقدم بر قانون از آن برخوردار است. البته دورکین این نظریه را که افراد مقدم بر جامعه از حقوق بنیادین برخوردار است براساس نظریه جان رالز (۱۹۲۱-۲۰۰۲) در باب عدالت توضیح می‌دهد و تبیینی را که جان رالز از دو اصل عدالت به دست می‌دهد بهترین تبیین (نسبت به نظریه‌های بدیل) در باب عدالت به شمار می‌آورد که به کمک آن هر یک از ما می‌تواند درک و حس اخلاقی موجود در خود را عمیقاً درک کند و در نتیجه دو اصل عدالت را به مثابه دو مقوله فطری اخلاقی که در درک و حس اخلاقی همه انسان‌ها وجود دارد، فهم نماید.^۲

دورکین استدلال می‌کند که اکثریت جامعه و به نمایندگی از آن‌ها دولت حق ندارد اخلاق خود را بر فرد تحمیل کند و حق انتخاب نوع و سبک زندگی را از فرد سلب

1. *ibid.*, p.18 – 22.

2. *Ibid.*, P. 160 - 170

کند و به این طریق آزادی او را محدود کند. دورکین استدلال دیولین را بر اساس قاعده رأی اکثریت که آن را از لوازم دموکراسی می‌داند، و براین اساس مدعی می‌شود که اجرای اخلاقیات جامعه مقتضای دموکراسی است، با تفکیک میان دو گونه اخلاق جواب می‌دهد. توضیح اینکه به باور دورکین اخلاقیات جامعه که و لو نوعی توافق گسترده بر آن وجود داشته باشد، دو گونه است:

اخلاق مردم‌شناسانه^۱؛ یعنی اخلاق مورد اتفاق یگ گروه اجتماعی که به موجب آن برخی از رفتارها را اخلاقی و برخی را غیر اخلاقی محسوب می‌کنند. برای مثال در نزد اکثر جوامع بشری همجنس‌گرایی رفتار غیر اخلاقی به حساب می‌آید، و یا در نزد قبایل نیمه وحشی رفتارهایی چون کشتن والدین پیش از کهن‌سالی و فرتوتی مصداق بهترین عمل اخلاقی نسبت به والدین به حساب می‌آید (مثال از من است که البته مردم شناسان آن را نمونه می‌آورند). شناخت این نوع از اخلاق و توصیف آن در حوزه کار مردم شناس قرار دارد که معمولاً این کار را بدون ارزش‌داوری انجام می‌دهد، صرفاً نشان می‌دهد که هر گروه اجتماعی تابع چه نظام اخلاقی است.

اخلاق تفکیکی^۲: این نوع از اخلاق آن‌گونه دورکین آن را توضیح می‌دهد همان اخلاق انتقادی به تعبیر هارت است. البته نحوه توضیح و بیان دورکین متفاوت است. دورکین در مقام پاسخ به استناد دیولین به اصل دموکراتیک مطلب خود را با طرح این پرسش شروع می‌کند که یک قانون‌گذار در چه صورتی می‌تواند با استناد به توافق اخلاقی جامعه قانون وضع کند و به یک ماده قانونی که رفتاری را در حوزه اعمال مجرمانه قرار می‌دهد رأی دهد. خلاصه استدلال او که مبتنی بر تفکیک یاد شده است به این شرح است. در صورتی اخلاقیات یک جامعه مبنای قانون محدود کننده قرار می‌گیرد که مبتنی بر امور ذیل نباشد:

۱. پیش‌داوری: برای مثال بر این پیش‌داوری که فلان گروه اجتماعی اخلاقاً موجودات پست‌اند، چون مخنث و زن‌نما اند.

۲. معقول‌نمایی (rationalization) یعنی گاهی حامیان یک دیدگاه اخلاقی به سود آن با استناد به امور واقع اثبات نشده استدلال می‌کند، در حالی که استدلال شان در

1. Anthropological morality.
2. discrimination morality

باب امور واقع متکی بر مفروضاتی است که فکت‌ها آن‌ها را تأیید نمی‌کنند، بلکه چه بسا آن امور واقع معیارهای عقلانیت چنین جامعه‌ای را به چالش می‌کشند.

۳. نفرت شخصی: در این مورد افراد حکمی ارایه نمی‌کند بلکه هنجار شان ناشی از نفرت کور است که از بدبینی جاهلانه ناشی می‌شود.

۴. تقلید از دیگران و نقل قول آنان بدون اینکه خودش در زمینه حکمی داشته باشد و صرفاً بر مبنای اقوال و گفته‌ها چنین دیدگاهی به وجود آمده باشد.

۵. مستند به مراجع و منابعی باشد که خود جامعه نمی‌تواند در همه موارد، آن‌ها را بپذیرد و لذا در استناد به آن‌ها دچار تناقض می‌شوند و یا اساساً نمی‌توان بدون تناقض و در همه موارد به یکسان به عنوان یک مرجع، پذیرفته شوند و به کاربرده شوند. افزون بر این اثبات مرجعیت چنین مراجعی خود مبتنی بر یک سلسله مفروضات و اصول اخلاقی کلی است که نیازمند توجیه و اثبات اند. دورکین استناد به کتاب مقدس را از این دسته می‌داند و مدعی است که استناد کنندگان به کتاب مقدس (البته قضیه‌ای که آن استناد به کتاب مقدس را در مورد آن مثال می‌آورد قضیه همجنس‌گرایی است که مخالفان از جمله در مخالفت با آن به کتاب مقدس استناد می‌کنند و ایشان در پاسخ به آنان با توجه به فرهنگ مسلط بر غرب که اکنون حاکم است، می‌گویند که شما در استناد به کتاب مقدس نمی‌توانید در همه موارد ملتزم بمانید) در استناد به آن دچار تناقض می‌شوند و در همه موارد نمی‌توانند در استناد به این مرجع ملتزم بمانند. اگر توافق اخلاقی ای بتواند از سد این پنج معیار عبور کند جزو اخلاق تفکیکی است و پیروی از آن معقولیت دارد. اما اگر از سد این معیارها عبور نکند صرف اینکه مورد قبول اکثریت عظیم جامعه است، اصول دموکراسی ما را به اجرای چنین اخلاقی که مبتنی بر پیش‌داوری، نفرت شخصی، معقول‌نمایی و تقلید و استناد ناسازوار به مراجع است، فرا نمی‌خواند، چون این سنخ از اخلاق و هم‌چنین رأی و خواست اکثریت به تنهایی نمی‌تواند وضع محدودیت بر آزادی دیگران را که صیانت از آن از دلمشغولی‌ها و از زمره مواضع انتقادی و بنیادی در اخلاق عمومی است، توجیه و مستدل کند.^۱ به تعبیر مارک تبیت در مقام شرح استدلال دورکین استناد به رأی اکثریت در این مورد مثل آن است که اکثریت به دلیل

1. Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously, p. 252- 255.

اکثریت بودن منابع عمومی را به خود اختصاص دهند و اقلیت را از آن‌ها محروم کند. به همین ترتیب اکثریت حق ندارد دیدگاه‌های اخلاقی را در انحصار خود قرار دهد و فرد را از رفتار بر طبق دیدگاه اخلاقی خودش محروم کند.^۱ در واقع دورکین میان اخلاق معطوف به حق که از سنخ اخلاق هنجاری است و اخلاق معطوف به فضیلت مانند سایر فیلسوفان لیبرال فرق می‌گذارد و تنها اخلاق معطوف به حق را جزو اخلاق عمومی دانسته و معتقد است که این اخلاق باید مبنای وضع قوانین قرار گیرند و این نوع اخلاق را می‌توان معیار نقد، فهم و تفسیر قوانین به شمار آورد، او در واقع همان‌گونه که پیش از این توضیح دادم براساس نظریه جان رالز در باب عدالت موجه می‌داند که این نوع از اخلاق مبنای سیاست و حقوق قرار گیرد. لذا در صورت‌بندی دورکین بر خلاف میل تنها اصل عدم ضرر نیست که حکومت می‌تواند با استناد به آن آزادی فردی را محدود کند، بلکه از جمله بر مبنای اصل عدالت و تأمین برابری برای همه در چارچوب اصول دوگانه عدالت می‌تواند در آزادی فردی مداخله کرده و آنرا به نفع برابری و رفاه برای همه محدود کند.^۲ اما انواع دیگر اخلاق از جمله اخلاق معطوف به فضیلت را بر خلاف دیولین اخلاق خصوصی شمرده و در قلمرو زندگی خصوصی افراد می‌داند که هر فرد خود، آن را به تعبیر رالز بر مبنای دیدگاه اخلاقی، فلسفی و دینی خود انتخاب می‌کند.

جان فینس

فیلسوف پنجمی که در این بحث شرکت کرده و در واقع به گونه‌ای از اجرای اخلاقیات (اخلاقیات انتقادی نه اخلاقیات جامعه) البته به گونه‌ای که با آزادی و برابری سازگار باشد دفاع کرده است، جان فینس (۱۹۴۰-) نماینده برجسته مکتب حقوق طبیعی در دوران معاصر است. (البته حوزه بحث او اخلاق جنسی خصوصاً همجنس‌گرایی است و در واقع می‌خواهد با این بحث اثبات کند که دولت می‌تواند بر برخی از رفتارهای جنسی افراد بالغ هرچند بر رضایت طرفین استوار باشد بر اساس اخلاق محدودیت ایجاد کند. هرچند ایشان نیز مانند هارت این حوزه را بیرون از قلمرو جرم‌انگاری و قانون جزا می‌داند) در واقع ایشان نیز بر مبنای اخلاق هنجاری/انتقادی و بازخوانی نظریه سه

1. Mark Tebbit, *Philosophy of Law, an Introduction*, 2nd edition, p. 138.

2. *ibid.*, p. 259 – 265,

فیلسوف یونانی (سقراط، افلاطون و ارسطو) و سایر فلاسفه کلاسیک می‌خواهد اثبات کند که برخی از رفتارهای جنسی برای مثال همجنس‌گرایی ذاتاً به حکم عقل قبیح و زشت و تباه کننده است. لذا قانون طبیعی که همان قانون عقل است حکم به ممنوعیت این گونه رفتارها می‌کند و به موجب موضع کلی مکتب حقوق طبیعی باید مبنای قوانین وضعی قرار گیرد و نباید قوانین وضعی برخلاف آن‌ها باشد.

البته همان‌گونه که اشاره کردم، از نگاه ایشان نقش دولت در بخش تعریف و تعیین زندگی خوب و تشویق افراد به سمت فضیلت و زندگی خوب، نقش تکمیلی و کمکی است، دولت نمی‌تواند افراد را ملزم کند که براساس تعریف دولت و یا اکثریت جامعه، زندگی کند. چرا که به باور ایشان دامنه صلاحیت و اقتدار دولت، محدود به اهداف و مقاصد خیر عمومی است. خیر عمومی، نقطه‌ای است که افراد جامعه و گروه‌های گوناگون آن می‌توانند درفهم، ارزش‌گذاری و تعقیب و پی‌گیری آن به توافق برسند. این نقطه در واقع از نگاه فینس چیزی نیست جز اینکه جامعه سیاسی زمینه دسترسی هرکس را به اینکه بتواند رشد و شکوفایی فردی خود را از قوه به فعل آورد، فراهم کند (که شامل رشد خانواده، پیوندهای دوستانه و جماعت‌ها/ کمونیتی‌ها که به فرد تعلق دارند نیز می‌شود). به همین دلیل جامعه سیاسی باید به شکل موثر از حق همه شهروندان و همزیستی صلح‌آمیز میان آنان محافظت کند و هم‌چنین از صلح عمومی اصیل که در یک زندگی مشترک منظم در چارچوب عدالت حقیقی به دست می‌آید، مراقبت کند. و به تقویت اخلاق عمومی که به کسب فضیلت توسط افراد منجر می‌شود، پردازد. این‌ها تشکیل دهنده بخش‌های اساسی خیر عمومی اند و تحت مفهوم نظم عمومی قرار می‌گیرند. فینس بر انتخاب آزاد و اصیل فرد از جمله در عرصه ایمان و زندگی دینی تأکید می‌کند، از این رو با اجبار و الزام دولتی در عرصه زندگی خصوصی مخالف است و هم‌چنین معتقد است که خیر عمومی مطابق تعریفی که از آن به دست می‌دهد و ما در اینجا نقل کردیم، نقش ابزاری دارد، خود هدف غایی نیست، هدف غایی محافظت از حقوق انسانی و قانونی فرد، صلح عمومی و اخلاق عمومی است که به کسب فضایل ختم شود.^۱

1. John M. Finnis, Law, Morality, and "Sexual Orientation", In: ed. Aileen Kavanagh and John Oberdiek, *Arguing About Law*, p. 269 – 282.

در واقع فینس می‌خواهد میان دو اصل اساسی، جمع‌کند: از یک سو قائل به قانون طبیعی و به تعبیری قانون عقل است و آن را مبنای اخلاق فضیلت می‌شمارد. براین اساس مطابق مبنای وی اگر قانون طبیعی / عقل برای مثال همجنس‌گرایی را ذاتا زشت و محکوم دانست نباید قانون وضعی به آن اجازه دهد. اما سوی دیگر فینس برای آزادی فردی و اینکه فرد از حق انتخاب اصیل و رشد دادن قوای خویش و به کمال رساندن آن‌ها مطابق شناخت و تصمیم خود برخوردار باشد، اهمیت اساسی قائل است و آن را مقتضای قانون طبیعی می‌داند، و به همین دلیل دامنه اقتدار دولت را در این عرصه محدود می‌داند و برای دولت حق الزام و اجبار و در نتیجه حق اجرای اجباری اخلاق از طریق جرم‌انگاری و وضع مجازات برای رفتارهای جنسی غیر اخلاقی قائل نیست، اما مع ذلک در این زمینه به موجب اهمیتی که برای اخلاق عمومی فضیلت‌گرا، قائل است، برای دولت نقش تکمیلی و کمکی قائل است و معتقد است که دولت باید افراد را به سوی زندگی اخلاقی از راه‌های دیگر، به جز جرم‌انگاری، از جمله آموزش ترغیب کند و رفتارهای غیر اخلاقی را محدود کند. و به همین دلیل با قانونی ساختن ازدواج همجنس‌گرایان مخالف است.

استیفن ماکدو

استدلال بر مبنای قانون طبیعی و اینکه عقل می‌تواند چنین قوانینی را کشف کند و دولت می‌تواند بر مبنای آن‌ها که اخلاقی شمرده می‌شوند قانون وضع کند، حتی توسط استیفن ماکدو (استاد دانشگاه پرینستون) که منتقد نظریه مکتب حقوق طبیعی و منتقد جان فینس در باب اخلاق جنسی است (یعنی نظریه جان فینس را در باب اخلاق جنسی نقد می‌کند)، نیز مورد قبول واقع شده است. ماکدو استدلال بر مبنای خیر و کمال فرد را در تعیین اخلاقیات می‌پذیرد و اذعان می‌کند که حتی جان رالز (اشاره ماکدو در اینجا به نظریه‌ای است که رالز آن را در کتاب لیبرالیسم سیاسی خود به دست داده است)، که در تعیین ساختار اساسی جامعه سیاسی که مبنای توافق جمعی قرار می‌گیرد شدیداً از استناد به یک نظریه جامع اخلاقی، دینی و سیاسی اجتناب می‌کند و صرفاً استدلال مبتنی بر عقل سیاسی را برای تأسیس یک جامعه سیاسی و توافق بر آن کافی می‌داند، از مفهوم خیر و کمال فرد، استفاده می‌کند. و لذا می‌توان این گونه استدلال را در تعیین اخلاقیات و قانون حتی بر مبنای رالز به کار برد. به تعبیر ماکدو نقد اخلاقی یک رفتار بر مبنای

نظریه مکتب حقوق طبیعی که فارغ از اعمال زور باشد، با لیبرالیسم و حکومت محدود سازگار است. « بهترین راه فکر کردن در باب قدرت سیاسی در رژیم‌های دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی به عنوان ملک مشترک شهروندان معقول این است که بتوانند با یکدیگر در باب استعمال عادلانه و خوب قدرت تبادل دلیل نظر کنند»^۱

نتیجه و خلاصه

نتیجه‌ای که از این بحث در باب مبنای جرم‌انگاری از منظر فلسفی می‌توان به دست آورد این است که اصل جلوگیری از ضرر (اصل عدم صدمه) و التزام به صیانت از آزادی فردی چه به عنوان یک حق و چه بر مبنای اصالت فایده و تفکیک اخلاق به اخلاق عمومی (اخلاق معطوف به حق، آزادی، فایده و خیر عمومی) و اخلاق خصوصی و هم چنین تفکیک اخلاق به اخلاق توصیفی و اخلاق انتقادی در مجموع مبانی ای‌اند که در جهت دفاع از نظریه میل قرار دارند و هرگونه جرم‌انگاری را که صرفاً متکی بر اخلاقیات جامعه، باشد و از منظر اخلاق انتقادی فاقد توجیه باشد، مردود می‌شمارند. بر مبنای این نظریه نمی‌توان قائل به جرایم اخلاقی آن‌گونه که دیولین به آن قائل است، شد. نظریه مقابل آن از دیولین است که اخلاقیات یک جامعه را برای بقا و تداوم آن و در نتیجه انسجام اجتماعی مهم می‌شمارد و بر این اساس جرم‌انگاری بر مبنای اخلاقیات را حق این جامعه می‌داند. لکن این مبنا می‌تواند مبنای توجیه قوانین سرکوبگرانه و تبعیض آمیز در جوامع سیاسی ای واقع شوند که بر تبعیض علیه گروه‌های اقلیت و مخالفین خود استوار است و لذا بر مبنای نظریاتی چون حقوق طبیعی، نظریه حق (تئوری حق)، نظریه عدالت (به طور خاص به تقریر رالز) و بر مبنای اخلاق انتقادی و اخلاق تفکیکی (به تعبیر دورکین) و اصل آزادی و اصل عدم ضرر می‌توان این نوع قانون‌گذاری را نقد کرد و قابل قبول و موجه ندانست. در واقع بر مبنای این دسته از نظریه‌ها آزادی فردی از اهمیت خاص برخوردار است، و نمی‌توان آنرا بر اساس اخلاقیات جامعه، محدود کرد. میل از این فراتر رفته و معتقد است که نمی‌توان آن را حتی با استناد به صیانت فرد از ضرر ناشی از عمل خودش و هیچ اصل اخلاقی دیگر جز بر مبنای جلوگیری از ضرر و صدمه وی به دیگران، محدود کرد. اما بر اساس نظریه هارت فقط بر مبنای جلوگیری

1. Stephen Macedo, Against the Old Sexual Morality of New Natural Law, in : ed, Ibid., p.288 – 300.

از مطلق ضرر؛ خواه ضرر به خود فرد باشد و یا ضرر به غیر باشد می توان آن را محدود کرد، بر اساس نظریه دورکین می توان آن را بر اساس جلوگیری از ضرر و اصل عدالت محدود کرد. جان فینس تقریری نو از نظریه حقوق طبیعی به دست داده است. این نظریه می تواند مبنای این دیدگاه قرار گیرد که برخی از رفتارها فی حد ذاته بدون اینکه مضر به حال کسی باشد زشت و ضد اخلاقی به حساب آید و مغایر با قانون طبیعی / قانون عقل دانسته شود و لذا می تواند مبنای توجیه جرایم اخلاقی تا جایی که براساس عقل زشتی ذاتی یک عمل با قطع نظر از استناد به اصل ضرر و عدالت قابل درک باشد، قرار گیرد. البته این نظریه در صورتی قابل دفاع است که در تعارض با عدالت، و برابری قرار نگبرد و موجب تسلط دولت بر آزادی فردی نشود. و هم چنین معیارهای پنج گانه ای را که دیولین بر شمرد بر آورده کند. این نظریه از حیث مبنا شبیه نظریه حسن و قبح ذاتی و عقلی است که متکلمان معتزلی، شیعی و حکمای مسلمان به آن قائل اند. و لکن ظاهراً کسی نتوانسته است عملاً این روش را با عبور از سد تمامی معیارهای پنج گانه دورکین به کار ببرد.

در این جا لازم می دانم برای تکمیل بحث و ارایه یک چارچوب نسبتاً جامع برای تدوam این بحث، دو نکته را یاد آور شوم:

نخست اینکه آرا و نظریاتی که در دفاع از آزادی فردی و برابری مطرح شد، عمدتاً آرا و نظریات لیبرال و مبتنی بر لیبرالیسم اند. لکن تلقی لیبرالیستی از آزادی فردی، برابری و عدالت از سه منظر نقد شده است: (۱) پست مدرنیسم، (۲) فیمینیسم و (۳) مارکسیسم که مجال شرح و نقد آنها در این مختصر نیست.^۱

دوم اینکه محل استناد به این مبانی در قانون گذاری در مواردی است که به لحاظ فلسفی بتوان به نوعی از وضوح و انسجام در قضیه دست یافت و تبیین بهتر از وضعیت قضیه به لحاظ اقتضای اصول اخلاقی و مبانی آنها به دست داد. اما اگر اصول، مبانی و نظریه های اخلاقی نسبت به قضیه مبتلا به تعارض بوده و اجماع نظر وجود نداشته باشد، در این صورت چاره ای نیست جز اینکه قضیه را از رهگذر وضع قانون توسط قانون گذار بر مبنای اصول دموکراتیک حل کرد و هر قانون گذار بر مبنای اصول اخلاقی یادشده و دیدگاه ترجیحی خود در مقام داوری میان اصول یادشده، رأی خواهد داد.

1. Mark tebbit, *Philosophy of Law*, p. 140 – 153.

براساس این بررسی اجمالی می‌توان به شرح ذیل حکم انواع جرایم را البته بر مبنای مبانی مطرح شده در این بررسی اجمالی به شرح ذیل مشخص کرد:

۱. جرایمی که از نوع صدمه به تمامیت جسمانی افراد است، بر مبنای اصل عدم ضرر قابل توجیه اند، و شامل ضررهایی که افراد به تمامیت جسمانی خود وارد می‌کنند، نیز می‌شود.

۲. جرایم اخلاقی که متضرر ندارد، صرفاً به این دلیل که تابو شکنی است و تجاوز بر ارزش‌های اخلاقی جامعه محسوب می‌شود و امنیت و انسجام اخلاقی جامعه را تهدید می‌کند، در نقطه مقابل حق آزادی فردی و حق انتخاب شیوه زندگی قرار دارد و لذا قابل جرم‌انگاری نیست. مگر اینکه قبح و زشتی عمل بر اساس استدلال اخلاقی و معیارهای پنج‌گانه احراز شود و جرم‌انگاری آن مغایر با اصل عدالت و برابری نباشد. (براساس نظریه جان فینس و توسعه دورکین)

۳. برای تأمین عدالت و برابری و رفاه عمومی بر اساس نظریه دورکین می‌توان آزادی را محدود کرد و قانون محدود کننده و الزام آور، برای مثال وضع مالیات سنگین را بر ارزش افزوده برای تأمین رفاه همگانی و خدمات عمومی، وضع کرد.

۴. اما جرایمی بازدارنده برای مثال جرایم ترافیکی، اصولاً باید بر مبنای اصل ضرر قابل توجیه باشند، اهمیت اخلاقی صیانت ذات از ضرر در حدی است که برای پیش‌گیری از آن می‌توان جرم‌انگاری کرد. کلام میل در این زمینه فکر می‌کنم از صراحت کافی برخوردار است آنجا که می‌نویسد: «خلاصه هرگاه پای ضرر معین و یا خطر ضرری معین به فرد و یا به عموم در میان باشد، مورد از ولایت آزادی بیرون دانسته می‌شود و در قلمرو قانون و یا اخلاق جای می‌گیرد.» توجیه این‌گونه جرایم بر مبنای پیامدها و فوائد اجتماعی آنها که چگونه باعث کاهش حوادث ترافیکی می‌شوند، و یا اینکه از ارتکاب جرایم سنگین جلوگیری می‌کند، در واقع اگر دقت شود در نهایت به اصل عدم ضرر ختم می‌شود، چون استناد به این فواید و نتایج با این پرسش مواجه می‌شود، چرا دولت ملزم است که از وقوع جرایم خطرناک پیش‌گیری کند؟ جوابی که دولت می‌تواند در نهایت ارائه کند، استناد به پیش‌گیری از ضرر و اهمیت اخلاقی صیانت از ذات است. این‌گونه جرم‌انگاری اگر بر مبنای این اصل قابل توجیه نباشند، اصل اخلاقی‌ای دیگر (منظور اخلاق انتقادی است) نمی‌توان یافت که این‌گونه جرایم را توجیه کند. پدر

سالاری حقوقی نیز به اصل عدم ضرر اتکا می‌کند، چون پدرسالاری چیزی نیست جز اینکه دولت را در قبال محافظت افراد از خطرهایی که خودشان متوجه خود می‌کنند، مسئول بدانیم، یعنی دولت مسئول است که نگذارد افراد به خود ضرر وارد کند و یا از آن‌ها در برابر ضرر محافظت کند. البته ممکن است که ممالک اقتدارگرا و غیر ملتزم به رعایت حق آزادی فردی براساس اخلاق جامعه و مفهوم مبهم امنیت دولت و نظم عمومی برخی از این جرایم را توجیه کنند که این رویه، موضوع اصلی نقد و بررسی انتقادی این فیلسوفان قرار دارد، در واقع هدف این بررسی انتقادی، همان‌گونه که در آغاز اشاره کردم، رهایی از دام این‌گونه جرم‌انگاری‌ها است. نکته مهمی که در این بررسی به آن اشاره شد، مفهوم خیر عمومی و نظم عمومی بود که چیزی جز دفاع از حقوق فرد و صلح عمومی، یعنی زندگی مسالمت‌آمیز در چارچوب عدالت و برخورداری از حق انتخاب و آزادی نیست. بر این اساس نظم عمومی و خیر عمومی که خود فی حد ذاته موضوعیت ندارند، بلکه طریقت دارند و وسیله اند برای محافظت از حقوق فرد.

با توجه به این بحث مقدماتی که تا حدودی زمینه و چارچوب نظری بحث را فراهم کرده است، خواننده گرامی را دعوت می‌کنم به مطالعه ترجمه فارسی مقاله تأثیرگذار و مهم جان استوارت میل تحت عنوان «اندر باب آزادی و سودگروی» که نگارنده این سطور آن را به فارسی دری آورده است:

اندر باب آزادی و سودگروی

جان استوارت میل

...موضوع این رساله^۱ توضیح یک اصل بسیار ساده است که شایسته است به صورت مطلق بر نحوه تعامل جامعه با فرد، در موارد اعمال اجبار و کنترل از سوی جامعه بر فرد، حاکم باشد؛ خواه ابزار این اعمال اجبار و کنترل، نیروی فیزیکی در قالب جزاهای قانونی باشد و یا اجبار اخلاقی ناشی از افکار و دیدگاه عمومی. این اصل عبارت است از اینکه یگانه هدفی که برای آن انسان‌ها حق دارند به صورت

1. Essey

مقاله نیست، رساله است؛ چون برگرفته از رساله در باب آزادی است.

فردی و یا جمعی در آزادی عمل هر عضو جامعه مداخله کنند، «صیانت از ذات» است. یعنی این که یگانه هدفی که به موجب آن حق داریم، علیه اراده هریک از اعضای جامعه متمدن اعمال قدرت کرد، این است که از ضرر او به دیگران جلوگیری شود. اما خیر خود فرد چه خیر فیزیکی و جسمانی و چه خیر اخلاقی مجوز کافی برای مداخله به شمار نمی رود. فرد، با این استدلال که برای او بهتر آن است که کاری را انجام دهد و این کار او را خوش‌بخت‌تر خواهد کرد نباید مجبور به انجام آن کار شود و یا بر پایه همین استدلال مجبور به ترک چیزی شود. به دلیل این که ممکن است انجام یک کار از نگاه دیگران عاقلانه باشد و بلکه درست و حق باشد، دلایل خوبی برای نکوهش کردن فرد و یا استدلال کردن با او و یا تشویق کردن او وجود داشته باشند، اما لزوماً این به این معنا نیست که دلیل خوبی برای اجبار و یا به کیفر رساندن اش در صورت تخلف از آنچه از منظر دیگران خوب به نظر میرسد، وجود داشته باشد. مبنای اینکه کسی را از عملی باز داریم باید براساس محاسبه شری باشد که از آن عمل برای شخص دیگر ناشی می‌شود. تنها این می‌تواند ممانعت را توجیه کند. تنها بخشی از رفتار و سلوکی که فرد به خاطر آن به جامعه جوابگو باشد، آن بخش از افعال اوست که دیگران را متأثر می‌سازد. اما در بخشی که فقط خودش را متأثر می‌سازد و به خودش مربوط می‌شود، استقلال او حق مطلق اوست. **افراد حاکم بر خود و بر بدن و ذهن خویش است.**

شاید لازم باشد که با تأکید تمام بگوییم، این دکترین به این معنا است که فقط در مورد اشخاصی به کار برده می‌شوند که استعداد/ توانایی‌های آن‌ها به پختگی رسیده باشند. ما از کودکان، و یا از جوانان زیر سن که قانون معین می‌کند سخن نمی‌گوییم. آن‌ها هنوز در وضعیتی اند که نیازمند اند تا تحت مراقبت و سرپرستی دیگران باید باشند. تا از آن‌ها در برابر ضرری که ممکن است بر خود وارد کنند و از آسیب‌های بیرونی محافظت کنند. با استناد به همین دلیل باید جوامع عقب مانده را که در آن‌ها خود یک نژاد و یک قوم در حال عدم رشد و صغارت به سر می‌برند از قاعده فوق خارج بدانیم و در حکم اطفال به شمار آوریم.

چرا که مشکلات اولیه و قبلی در مسیر رشد ناگهانی و سریع چنین اقوامی در حدی است که چنین رشد را غیر محتمل و نادر می‌سازد و انتخاب هرگونه وسیله را که

به کمک آن بتوان بر عقب ماندگی آنان غالب آمد کم یاب ساخته است. و در چنین جوامعی حاکمی که روح و اراده بهبود و اصلاح در او باشد، حق دارد هر گونه مصلحت را که او را به هدف، یعنی اصلاح و بهبود جامعه، برساند به کار ببرد، هدفی که ممکن است از طرق دیگر به دست نیاید. استبداد^۱ یک شکل مشروع حکومت در رفتار با بربرهاست به شرطی که هدف اصلاح و بهبود آن‌ها باشد و ابزار مورد استفاده هم در صورتی «موجه» است که در حصول هدف مؤثر باشد آزادی، به عنوان یک اصل، بر هیچ وضعیتی از اشیا تا قبل از اینکه نوع انسان این توانایی را به دست آورد که از طریق آزادی و گفتگوی برابر رشد و بهبود یابد، کاربرد ندارد. تا قبل از رسیدن به این مرحله گزینه ای جز اطاعت از «اکبر» و یا «شارلمان» ندارند، آن‌هم در صورتی که از این شانس خوب برخوردار باشند که چنین افرادی را بتوانند بیابند. اما همینکه افراد یک ملت از توانایی یادشده برخوردار گردد که افراد آن بتوانند از خود مراقبت کنند اجبار در هر شکل آن به مثابه یک ابزار برای خیر و خوبی آنان قابل قبول نیست فقط در صورتی توجیه دارد که برای امنیت دیگران به کار برده شود.

من در استدلال خود، بر مفهوم «حق انتزاعی» به عنوان چیزی مستقل از سود، استناد نکرده ام به جای آن سود را تکیه‌گاه نهایی در مورد تمامی پرسش‌های اخلاقی که نهایتاً به آن استناد باید کرد به شمار می‌آورم. لکن مراد من از سود در معنای وسیع آن است که ریشه در علایق پایدار انسان به عنوان یک موجود در حال پیشرفت دارد. این علایق و منافع به کنترل بیرونی بر فرد فقط در مورد آن دسته از افعال او که به منافع و علایق دیگران مربوط می‌شود مشروعیت و اقتدار می‌دهد. اگر هر کسی کاری مضر برای دیگران انجام دهد علی‌الظاهر موردی برای مجازات او توسط قانون فراهم شده است؛ اما جایی که مجازات‌های قانونی به صورت مصون فراهم نباشد متخلف، از طریق «تقیح عام و فراگیر»^۲ مجازات شود. هم‌چنین افعال مثبتی فراوان مفید برای دیگران، هستند که فرد ملزم است، که آن‌ها را انجام دهد: مانند ادای شهادت در دادگاه سیستم عدلی، مشارکت منصفانه در دفاع عمومی و یا کار مشترک دیگر که برای منفعت جامعه ای که او از دست‌آوردهای آن بهره‌مند،

-
1. despotism.
 2. general disapprobation.

می‌شود، ضروری باشد، و هم چنین ملزم به انجام افعالی خاص به سود سایر افراد است؛ از قبیل این که آن فعل برای حفظ حیات هم نوع لازم باشد و یا مداخله کردن برای محافظت افراد بی‌دفاع علیه سوء استفاده کسانی دیگر، این گونه اعمال وظیفه یک فرد است که انجام دهد. لذا فرد به جهت ترک این افعال در برابر جامعه مسئول شناخته شود. یک فرد ممکن است برای دیگران شر ایجاد کند نه از طریق فعل خود بلکه از طریق ترک فعل. و در هر دو مورد به صورت عادلانه در قبال این ضررها (یعنی ضرر ناشی از فعل و ترک فعل) در برابر جامعه مسئول است و البته در اعمال اجبار در مورد قضایای مربوط به ترک فعل بیشتر احتیاط باید کرد. اصل این است که به دیگران [از طریق فعل خود] ضرر نرساند و در این مورد پاسخگو باید باشد، اما اینکه از ضرر جلوگیری کند، یک استثنا است. البته در مواردی این استثنا و جهات اش واضح است و در موارد دشوار و تاریک می‌توان و جهات آن را آشکار کرد. افراد به لحاظ حقوقی در برابر کسانی که رفتارشان منافع و علایق آن‌ها را توسط فعل خود تهدید می‌کند مسئول است و هم در صورت نیاز در برابر جامعه به عنوان محافظ و نگهبان آنان، نیز مسئول است. دلایل خوبی وجود دارد که فرد را مسئول ندانیم لکن این دلایل از مصالح اختصاصی مورد ناشی می‌شوند؛ یا خصوصیت مورد به گونه ای است اگر فرد به حال خود واگذار شود بهتر عمل می‌کند نسبت به اینکه توسط جامعه مطابق روش مطلوب جامعه کنترل شود و یا به این دلیل که کوشش برای کنترل فرد به منظور جلوگیری از یک شر، شر دیگری را که بزرگ‌تر از شری که جلوگیری می‌شود، به بار می‌آورد. در این گونه موارد که دلایل مانع از مسئول دانستن فرد در برابر جامعه می‌شود، وجدان فاعل فعل، خودش قاضی است و در کرسی خالی قاضی بیرونی نشسته است و باید [یعنی وظیفه اخلاقی خودش است که] مانع رفتار مضر به حال خود شود.

لکن حوزه‌ای از عمل وجود دارد که در آن جامعه به عنوان چیزی متمایز از فرد حداقل دارای منفعت غیر مستقیم است که تمامی آن قسمت از زندگی و رفتار فرد را که فقط خود او را متأثر می‌سازد در بر می‌گیرد و یا اگر دیگران را متأثر می‌سازد در حوزه اختیار و آزادی عمل خود آنان است، وقتی من می‌گویم فقط خودش، مرادم مستقیماً است و در وهله نخست بر هر چیزی اطلاق می‌شود که بر خودش اثر می‌کند، ممکن است دیگران را از طریق خود آنان تحت تأثیر قرار

دهد و اعتراضی که ممکن است مبتنی بر این احتمال وقوع باشد، در پایان این مقاله بررسی می‌گردد. بنابراین، این ناحیه‌ای مناسب برای آزادی است. آزادی، نخست، قلمرو درونی وجدان را شامل می‌شود، مستلزم آزادی وجدان در جامعترین معنای آن است: آزادی اندیشه، آزادی احساس؛ آزادی مطلق دیدگاه و احساس در تمامی موضوعات، عملی و نظری، علمی، اخلاقی و الاهیاتی. آزادی بیان و نشر دیدگاه‌ها به نظر می‌آید که احتمالاً تحت یک اصل متفاوت قرار دارد، چون به آن بخشی از عمل فرد تعلق دارد که به مردم دیگر مربوط می‌شوند، لکن این آزادی‌ها به همان اندازه مهم است که آزادی اندیشه و این ادعا یعنی مهم دانستن آزادی بیان عمدتاً عیناً به همان دلیل متکی است که اهمیت آزادی اندیشه را مستدل می‌کند، و به لحاظ عملی آزادی بیان از آزادی اندیشه جدایی ناپذیر است. ثانیاً این اصل مستلزم آزادی ذوق و سلیقه و آزادی تعقیب سبک زندگی است؛ یعنی ما آزادیم طرح زندگی خود را برای تعقیب خصوصیات و ویژگی‌های دلخواه خود چارچوب بندی کنیم و آن‌گونه که دوست داریم عمل کنیم و در نتیجه خود را در معرض نتایج ذیل قرار دهیم: بدون این که با ممانعت هم نوعان خود، تا آنچه را که می‌خواهیم، البته تا جاییکه بر آنان ضرر وارد نکند، انجام دهیم، حتی اگر آن‌ها فکر کنند که رفتار ما احمقانه، خطا و غلط است. ثالثاً از این بیان، آزادی هر فرد، آزادی متحد شدن افراد یا یکدیگر برای هر هدفی که خواسته باشند نتیجه می‌شود، البته عین همان محدودیتی را که آزادی فردی با آن مواجه است بر این نوع آزادی نیز قابل اطلاق است و لذا نباید مستلزم زیان به دیگران باشد. افرادی که با ترکیب خود یک اتحاد را تشکیل می‌دهند بنا بر فرض افرادی اند که به کمال سنی رسیده‌اند و مجبور نشده‌اند و فریب هم داده نشده‌اند.

هیچ جامعه‌ای که در آن این آزادی‌ها به صورت کامل احترام نمی‌شوند، آزاد به حساب نمی‌آیند، فرق نمی‌کند شکل حکومت شان از هر نوعی که باشد، به همین ترتیب، هیچ جامعه‌ای کاملاً آزاد به حساب نمی‌آید اگر این آزادی‌ها در آن به صورت مطلق و نا مشروط وجود نداشته باشند. تنها آزادی‌ای که شایسته این نام است، آزادی تعقیب خیر خودمان مطابق راه و روش خودمان است، بنا بر این، تاجایی آزاد هستیم که کوشش نکنیم دیگران را از این آزادی محروم کنیم و در راه تلاش آنان برای به دست آوردن این آزادی، مانع ایجاد نکنیم. هرکس محافظ

شایسته سلامتی خویش، اعم از نوع جسمانی و ذهنی و روحی اش است. نوع بشر از رهگذر تحمل آزادی یکدیگر که بگذارند هر یک مطابق آنچه که خودشان خیر خود را تشخیص می‌دهند زندگی کنند، سود بیشتری به دست می‌آورند، تا این که هریک را مجبور کنیم که مطابق آنچه که به نظر دیگران خوب می‌رسد زندگی کند....

فصل دوم در باب آزادی و اندیشه و گفتگو

...ما اکنون تشخیص داده‌ایم که خوشبختی روحی و ذهنی انسان (خوشبختی‌ای که زیر بنای خوشبختی‌های دیگر انسان است) به آزادی عقیده و بیان، ضرورت دارد و این مدعا بر چهار مبنای متمایز استوار است که اکنون به اختصار آن‌ها را مرور می‌کنیم:

نخست: اگر هر دیدگاهی مجبور به سکوت شود، چون یقیناً می‌دانیم که در میان آن‌ها، ممکن است دیدگاهی درست و صادق باشد، به همان میزان خود را از شناخت حقیقت دور کرده‌ایم. انکار این مدعا به این معناست که خود را خطا نپذیر بدانیم

ثانیا: هرچند دیدگاهی که به سکوت کشیده شده است یک دیدگاهی اشتباه بوده باشد، لکن برحسب معمول، این نوع دیدگاه نیز حامل بخشی از حقیقت است. و از آنجایی که به ندرت می‌توان دیدگاهی یافت که سراسر حقیقت باشد تنها از طریق تضارب دیدگاه‌های مخالف و متضاد می‌توان این حقایق پراکنده در دیدگاه‌ها را جمع کرد.

ثالثا: حتی اگر دیدگاهی را که داریم نه تنها صادق باشد بلکه کل حقیقت باشد، چنین چیزی وقتی به دست می‌آید که قویا و با شدت تمام و باشوق و اشتیاق فراوان مورد مباحثه قرار گیرد در غیر این صورت دشوار است که ما به چنین حقیقتی دست بیابیم. حتی ممکن است اغلب کسانی هم که به آن باور دارند به شیوه نوعی پیش داوری آن را با درک اندک و یا احساس اندک از ریشه‌های عقلانی آن نگه داشته باشند. نه تنها این نقص دامنگیر عقیده می‌شود، بلکه مشکل چهارم نیز پدید می‌آید که ذیلا توضیح داده می‌شود. [

چهارم اینکه معنای خود دکترین ممکن است در معرض نابودی و زوال بوده و یا در معرض ضعف تدریجی باشد و در نتیجه از تأثیر گذاری حیاتی خود بر خصوصیات و طرز سلوک کسانی که به آن باور دارد باز بماند؛ چرا که یک اصل جزمی تبدیل به یک حرفه صرفاً صوری می‌گردد و در نتیجه موثریت خود را برای به دست آوردن خیر و خوبی از دست می‌دهد. بلکه خیر و خوبی را از ریشه ویران می‌کند و مانع رشد هرگونه داوری و حکم واقعی و قلبی و مخلصانه که مبتنی بر استدلال و یا تجربه شخصی باشد می‌گردد....

فصل چهارم / محدودیت‌های اقتدار جامعه بر فرد

... بنابراین محدوده ای که فرد حق دارد بر خود حاکمیت داشته باشد چیست؟ اقتدار جامعه تا کجاست؟ چه مقدار از زندگی انسان باید به فردیت او اختصاص داده شود و چه مقدار به جامعه؟

هر کدام سهم خود را به درستی در صورتی دریافت خواهند کرد که هر کدام واجد همان چیزی شود که به طور خاصتر به او و علایقش مربوط می‌شود. به فردیت باید بخشی از زندگی تعلق داشته باشد که عمدتاً منفعت فرد محسوب می‌شود به جامعه بخشی تعلق داشته باشد که عمدتاً منفعت جامعه به حساب می‌آید.

هر چند جامعه مبتنی بر قرارداد نیست و هر چند هیچ هدفی خیر، از رهگذر ابداع یک قرارداد به نیت استنتاج الزام اجتماعی از آن قرارداد، برآورده نمی‌گردد. منتهی هر کسی که در جامعه زندگی می‌کند و از محافظت جامعه بهره‌مند می‌گردد بدهکار است که به ازای سودی که دریافت کرده است چیزی پس دهد، واقعیت زندگی کردن در اجتماع، اجتناب ناپذیر می‌کند که هر کس در رفتار خود با دیگران محدود و ملزم باشد که خطوط معینی را رعایت کند. این رفتار و سلوک متشکل است از: نخست این که به منافع یکدیگر ضرر نزنند و یا به منافع معین و خاص یکدیگر ضرر نزنند، که این منافع از رهگذر مواد قانونی بیان شده باشند و یا از رهگذر فهم ضمنی مشخص شده باشند که باید به عنوان یک حق شناخته شود، ثانیاً هر فرد باید سهم خود را (که باید براساس اصل منصفانه تثبیت شود) از کار و فداکاری که برای دفاع جامعه و یا اعضای آن از ضرر و آزار و ممانعت متحمل باید شد، ادا کند. جامعه حق دارد این شرایط را به هر قیمتی که شده بر کسانی که تلاش می‌کنند از

اجرای آن‌ها ممانعت و خود داری کند، تطبیق کند. افعال یک شخص ممکن است مضر به حال دیگران باشد و یا، بدون این که در حد نقض حقی از حقوق اساسی دیگران بینجامد، لکن از انجام فعلی که برای رفاه آنان لازم باشد، خود داری کند، ناقض و متخلف در این صورت فقط توسط دیدگاه [سرزنش عمومی] مجازات می‌شود نه به موجب قانون. به همان نسبت که هر بخش از عمل و رفتار شخص که بنا بر فرض منافع دیگران را متأثر می‌سازد، جامعه صلاحیت رسیدگی و قضاوت در مورد آن را دارد. و این پرسش که آیا رفاه عمومی از رهگذر مداخله در امور افراد باید بهبود یابد، یا نه، برای بحث و بررسی باز است. لکن جایی برای پذیرش هرگونه سوالی از این قبیل وجود ندارد، وقتی که رفتار شخص منافع هیچ کسی را به جز خودش متأثر نسازد و یا لزوماً متأثر نمی‌سازد، مگر این که افراد بالغ و عاقل را به میل و اختیار خودشان. در تمامی چنین مواردی باید آزادی کامل وجود داشته باشد، فرد هم به لحاظ قانونی و هم به لحاظ اجتماعی هر عملی را که می‌خواهد انجام دهد، انجام دهد و نتایج آن را بپذیرد.

یک سوء برداشت بسیار بزرگ از این دکترین این است که گویا این دکترین، چیزی جز یک بی تفاوتی خود خواهانه نیست که گویا ادعا می‌کند که آدمیان هیچ علاقه‌ای به طرز سلوک یکدیگر ندارند و هیچ کس نباید خود را درگیر عمل خوب و یا خوشبختی یکدیگر نماید، مگر این که پای منافع خودشان در میان باشند. به جای هرگونه کاهش در میزان بی‌علاقگی به سرنوشت دیگران، نیازمند هستیم که بی‌علاقگی هر کدام مان به اینکه برای بهبود خیر و خوبی دیگران تقلا نماییم افزایش یابد. لکن این بی‌علاقگی نوع دوستانه می‌تواند ابزارهای دیگر را به جای شلاق و تازیانه برای این که مردم را تشویق و ترغیب کند که خیر خود را، اعم از حقیقی و یا مجازی آن، تعقیب کنند، به دست آورده و به کار گیرد. من آخرین شخصی هستم که فضایل مربوط به عزت نفس را کم ارزش جلوه دهم. آن‌ها فقط به لحاظ اهمیت در درجه دوم قرار دارند، حتی اگر در قیاس به فضایل اجتماعی هم دوم باشند. کار آموزش است که به صورت برابر باید هر دو نوع را پرورش دهد. لکن حتی در روند آموزش علاوه بر سرزنش و تشویق از اجبار انجام نیز استفاده می‌شود، و در صورتی که دوره آموزش تنها به وسیله راهکار اولی سپری گردد، فضایل معطوف به عزت نفس در این فرایند لزوماً تلقین خواهند شد. آدمیان به یکدیگر در تفکیک

خوب از بد و در تشویق انتخاب خوب و اجتناب از بد، نیاز دارند. آن‌ها به علاوه همیشه یکدیگر را تحریک می‌کنند که تحقق بخشیدن استعداد های متعالی خود را وسعت بخشند و سمت و سوی احساسات و مقاصد خود را به سوی فرزاندگی به جای حماقت گسترش دهند، و غایات، تفکر و تأمل خویش را به جای تنزل، ارتقا بخشند. لکن هیچ شخصی و نه هر تعداد از اشخاص مجاز نیستند که به شخص دیگر از هم نوع خود که در سن بلوغ و پختگی خود به سر می‌برد بگویند که او نباید در ارتباط به زندگی خود آنچه را که منفعت خود تشخیص می‌دهد و آن را انتخاب کرده است، انجام دهد. فرد بالغ علاقمند ترین شخص به خوشبختی خودش است؛ علاقه‌ای که هر فرد دیگر، به استثنای کسی که پیوند شخصی بسیار محکم با او داشته باشد، در قیاس به علاقه‌ای که خود فرد به منفعت خود دارد، جزئی و ناچیز است؛ علاقه‌ای که جامعه به او به لحاظ فردیت اش (البته از حیث ارتباط سلوک و رفتار اش با دیگران) دارد، اندک و روی هم‌رفته غیر مستقیم است. در حالی که از نظر احترامی که فرد برای احساسات و اوضاع و احوال خودش قائل است معمولی ترین زن و مرد دارای ابزار شناختی اند که به صورت غیر قابل قیاس نسبت به هر کس دیگر که ممکن است از آن [در مورد خود او] برخوردار باشد، برتری دارد. مداخله جامعه برای مسلط ساختن حکم، قضاوت و اهداف خود از آن حیث که فقط خود را در نظر می‌گیرد، مبتنی بر پیش فرضی عامی است که ممکن است روی هم‌رفته غلط و اشتباه باشد، حتی اگر درست هم باشد، به همان اندازه محتمل است که در قضایای مربوط به فرد بد استعمال شود که توسط خود اشخاصی که شناخت بهتر در باب اوضاع و احوال حاکم بر آن قضایا، نسبت به کسانی که به آن قضایا صرفاً از بیرون می‌نگرند، ندارند. از این رو این بخش از مسایل انسانی، قلمرو کامل عمل فردیت است. در رفتار و سلوک آدمیان با یکدیگر لازم است که قواعد عام و کلی به میزان حداکثر، رعایت شوند تا مردم آنچه را که باید توقع و انتظار داشته باشند، بدانند: لکن علایق هر شخص، خود انگیختگی فردی او، برای اینکه به فعلیت برسد، مستحق است که آزاد باشد. عنایت و توجه تام به این جهت باشد که قوه حکم و داوری فرد تقویت شود، تشویق‌ها معطوف به تقویت و قدرتمند ساختن اراده او باشد

منظورم این نیست که یک شخص احساسات دیگران را در مورد خودش نادیده

بگیرد و در نتیجه به هیچ وجه به آن‌ها اجازه ندهد که برداشت او را از توانایی‌ها و نواقص اش تحت تأثیر قرار دهند. چنین چیزی نه ممکن است و نه مطلوب. اگر فرد در صفات خود که به خیر او ختم می‌شود عالی باشد او به همان اندازه شایسته تحسین است. بنابراین او به میزان زیاد به کمال مطلوب حقیقت انسانی نزدیک است. اگر او شدیداً در آن خصوصیات که مایه تحسین می‌شود، ناقص باشد، احساس ضد ستایش را در مورد او در پی خواهد داشت. در این‌گونه افراد درجه‌های از حماقت (هر چند این تعبیر به صورت عینی قابل سنجش نیست) و درجه‌ای از آنچه فرومایگی خوانده می‌شود وجود دارد و یا بی بهره از ذوق و سلیقه خوانده می‌شوند که البته وجود این ویژگی‌های منفی در این افراد نمی‌تواند ضرر زدن به آن‌ها را توجیه کنند، لکن ضرورتاً او را در معرض بی رغبتی قرار می‌دهند، و یا در موارد بسیار افراطی، چنین اشخاصی که از داشتن صفاتی که در نقطه مقابل صفات خوار کننده قرار دارند به شدت محروم باشند، در معرض تحقیر قرار می‌گیرند. بنابراین این یک شخص ممکن است، بدون اینکه هیچ خطایی از او نسبت به کسی سرزند، به گونه‌ای عمل کند که ما را وادار کند در موردش قضاوت کنیم و این حس را در موردش بیابیم که او احمق است و یا او را موجود فرو دست به شمار آوریم و از انجایی که این داوری و این احساس از سنخ امور واقعی اند که او ترجیح می‌دهد از آن دوری کند، چنین کاری باعث خواهد شد که او پیشاپیش در مورد آن مانند هرگونه نتایج غیر قابل قبول دیگر که او خود را در معرض آن قرار می‌دهد، غیرت بورزد. بر حسب واقع بهتر است که این «مساعی جمیله»^۱ بسیار آزادانه و صریح و بدون تعارف ارایه شود تا در قالب مفاهیم معمول همراه با تعارف و ادب که در مقام ارایه یک مطلب معمولاً به کار برده می‌شوند و به همین ترتیب خوب خواهد بود اگر یک شخص بتواند دوستانه به شخص دیگر، در صورتی که فکر می‌کند که او در خطا سر می‌برد و یا به صورت خطا عمل می‌کند نواقص و خطای او را خاطر نشان کند، بدون اینکه او را وحشی تلقی و یا این‌گونه فرض کند. هم‌چنین ما حق داریم که به انحای مختلف بر مبنای دیدگاه نامساعد خود در مورد هرکسی که داریم عمل کنیم، البته نه به قیمت سرکوب فردیت او؛ بلکه در محدوده از قوه به فعل آوردن خودمان. برای مثال ما محدود و ممنوع نیستیم که طالب معاشرت و مرادده با او نباشیم، ما

1. Good offices.

حق داریم از این مرادده اجتناب کنیم (هرچند که این اجتناب را علنی نکنیم)، چون حق داریم اجتماعی را برگزینیم که به میزان حداکثر برای ما قابل قبول باشد. ما حق داریم و ممکن است وظیفه ما باشد که دیگران را از او برحذر داریم، در صورتی که به این باور باشیم که او به عنوان یک نمونه و الگو و یا گفتگو با او اثر بد و زیان آور بر کسانی می گذارد که با او معاشرت دارند. ما ممکن است دیگران را بر او در ارایه خدمات عمومی در جایی که چند گزینه پیش رو داریم ترجیح دهیم، به استثنای کسانی که تمایل به بهبود و اصلاح آن‌ها داریم. در این اشکال و حالات گوناگون یک شخص ممکن است جزایی بسیار سخت از دست سایرین به جهت خطاهای خویش که مستقیماً فقط به خود او مربوط می شود، دریافت کند. لکن او این جزاها را فقط به عنوان نتایج طبیعی و یا قهری خطاهای خود تحمل می کند، نه اینکه دیگران از روی قصد و هدفمندانه به منظور جزا دادن او این جزاها را بر او تحمیل کنند. شخصی که از خود بی پروایی، لجاجت، و خودبینی نشان دهد، نمی تواند خود را از زیاده روی های مضر دور نگهدارد. کسی که لذت های حیوانی را به بهای از دست دادن احساس و خرد (فرزانگی)، اختیار می کند، لزوماً توقع این است که در انظار دیگران از جایگاه ضعیفی برخوردار باشد، و بهره او از احساس پشتیبانی آنان اندک باشد؛ لکن از این وضعیت او حق شکایت ندارد، فقط در صورتی شایسته حمایت دیگران می گردد که روابط اجتماعی خاص و عالی ای برقرار کند و به این وسیله عنوانی در قلمرو «مساعی جمیله» آن‌ها کسب کند که متأثر از ناشایستگی ذاتی خودش در مورد خودش نباشد. وقتی که من مخالفت می کنم به ازای آن زحمت، و درد سری که دقیقاً از داوری مخالف دیگران به صورت اجتناب ناپذیر نصیب من و یا هر شخصی که در موقعیت من باشد می گردد، همین داوری‌ها است و این تنها چیزی است که یک شخص به جهت آن قسمت از رفتار و ویژگی های خود که به خیر خود وی مربوط می شود، متحمل می گردد، لکن رفتارهایی است که منافع دیگران را تا آنجا که با او ربط پیدا می کند، ضرر نمی زند. اعمالی که به دیگران ضرر می زند نیازمند یک برخورد کاملاً متفاوت است. تجاوز بر بر حقوق دیگران؛ وارد کردن هرگونه نقص و یا صدمه بر آنان، با استناد به حقوقی که فرد خود از آن‌ها برخوردار است، توجیه نمی شود. کذب و یا دو رویی در رفتار با آن‌ها استفاده غیر منصفانه و تنگ نظرانه مزایا در مورد آن‌ها، حتی خود داری خود خواهانه از دفاع

از آن‌ها در برابر ضرر - موضوعات مناسبی اند که به لحاظ اخلاقی مردود شناخته و محکوم شوند و در موارد مهم و خطیر، موضوع مکافات و مجازات اخلاقی اند. و نه تنها این افعال بلکه تمایلاتی که منجر به این افعال می‌باشند کاملاً غیر اخلاقی اند، موضوعات مناسب برای تقبیح اند که ممکن است به حد انزجار و تنفر برسد. تمایل به بیرحمی، بدخواهی، بدخلقی، ضد اجتماعی ترین و عجیب ترین احساسات، حسادت، عدم صمیمیت، تندخویی، ناتوانی در تأثیر گذاری، تنفر خارج از حد تناسب در برابر عمل تحریک آمیز، دوست داشتن تسلط بر دیگران، تمایل به دست آوردن امتیازت بیش از سهم خود (از کلمه یونانی *πλεονεξία*)، غرور ناشی از افتخار تحقیر دیگران، خود گرایی (خود شیفتگی) ای که به موجب آن خود و علائق خویش را مهم‌تر از هر چیزی فکر کند، و هرگونه پرسش مشکوک را به نفع خود حل کند - همه این‌ها ردایل اخلاقی اند و همه ویژگی‌های اخلاقی بد و انزجار آوری را تشکیل می‌دهند: برخلاف نواقص و خطاهای مربوط به [حوزه] صیانت از خود که قبلاً یاد آوری شد که کاملاً غیر اخلاقی نیستند و به هر شکلی که محقق شوند ردالتی را تشکیل نمی‌دهند. آن‌ها ممکن است نشان دهنده مقدار حماقت و یا نشان دهنده فقدان کرامت شخصی، حرمت، عزت نفس وی باشند آن‌ها صرفاً در جایی در معرض محکومیت اخلاقی اند که با نقض وظیفه ای همراه گردد که فرد در برابر دیگران دارد، در مواجهه با افرادی که از این خصوصیات برخوردار اند از فرد خواسته می‌شود به خاطر محافظت از خود احتیاط کند. این از جمله وظایفی است که هر فرد در قبال خود دارد، لذا به لحاظ اجتماعی الزام آور نیستند، یعنی جزو الزامات عمومی و اجتماعی محسوب نمی‌شوند، مگر اینکه شرایط [اوضاع و احوال] آن را در عین زمان جزء وظایف دیگران نیز قرار دهد. اصطلاح وظیفه در برابر خود، وقتی که به معنای چیزی بیشتر از دور اندیشی باشد، به معنای حفظ عزت نفس و پرورش خویش است، و برای هیچ یک از این‌ها شخص در برابر هموعان خود پاسخ ده نیست، به دلیل اینکه پاسخگو بودن در مورد این امور به سود نوع بشر نیست.

تمایز میان از دست دادن توجه دیگران که یک شخص ممکن است به حق به موجب نقصان احترام و یا کرامت شخصی اش، متحمل شود، و مطرودیتی را که یک شخص به دلیل ارتکاب جرم علیه حقوق دیگران متحمل می‌شود صرفاً، یک تفاوت اسمی نیست.

بلکه باعث تفاوت بزرگ هم در احساس ما و هم در رفتار ما نسبت به او می‌گردد، بسته به این که آیا او ما را در چیزهایی که فکر می‌کنیم حق داریم او را کنترل کنیم آزار و اذیت می‌کند، و یا در آشیایی که می‌دانیم حق کنترل او را نداریم. اگر او ما را رنج دهد، ما ممکن است نا راحتی خود را نشان دهیم و ممکن است از آن شخص علاوه بر چیزی که ما را رنج می‌دهد دوری اختیار کرده و فاصله بگیریم. بنابراین ما لزوماً به این سمت و سو کشیده نمی‌شویم که عرصه زندگی را بر او تنگ کنیم و آسایش را از زندگی او بگیریم. ما ممکن است پیش خود فکر کنیم که او تمامی سزای خطای خود را قبلاً دریافت کرده است و یا دریافت خواهد کرد. اگر او زندگی خود را به موجب سوء مدیریت خود خراب کرده است ما به استناد به همان دلیل مجاز نیستیم که زندگی او را خراب‌تر کنیم. ما به جای این که بخواهیم او را مجازات کنیم، باید به او نشان دهیم که چگونه می‌تواند از شروری که رفتار خود او بر او تحمیل می‌کند اجتناب کرده و یا آن‌ها را درمان کند، به این وسیله از مجازات او بکاهیم. او ممکن است برای ما موردی برای ترحم و دلسوزی باشد، شاید از نوع غیر مطلوب آن، نه موضوعی برای خشم و تنفر، ما ممکن است با او به مثابه یک دشمن جامعه رفتار نکنیم: بدترین چیزی که در مورد سلوک خود با او فکر کنیم این است که به خود حق بدهیم، به جای اینکه خیر خواهانه و نوع دوستانه در نشان دادن منافع او و دلمشغولی‌هایش به او کمک کنیم، او را به حال خودش رها کنیم. اما در صورتی که اگر او قواعدی را که برای محافظت از هم نوعانش لازم و ضرور است، به تنهایی یا همراه با دیگران نقض کند، نتایج بد این اعمال تنها به خود او محدود نمی‌شود، بلکه روی دیگران و جامعه به عنوان محافظ همه اعضای خویش تأثیر می‌گذارد. باید تلافی این خسارت از او گرفته شود و باید بر او رنجی به منظور مجازات اش تحمیل شود، و باید مواظب بود که به شکلی کافی و موثر منزوی شود. در چنین مواردی او مجرمی است که جایش پشت میله های زندان است که ما در موردش فقط به کرسی قضاوت نمی‌نشینیم بلکه او را محکوم به کیفر می‌کنیم و آن را به شکلی در موردش اجرا می‌کنیم. در موارد دیگر حق نداریم رنجی را بر او تحمیل کنیم به جز از آنچه لازمه اجتناب ناپذیر کاربرد آزادی مشابه توسط ما است که در مقام قاعده مند کردن امور خود مان است که ما مجازیم آن را در مورد او به کار ببریم.

تفکیک و تمایزی که اینجا میان بخشی از زندگی فرد که فقط به خود او مربوط می‌شود و بخش دیگر که مربوط به دیگران می‌شود، برقرار گردید، بسیاری ممکن است این

تفکیک را قابل قبول نداند. ممکن است این پرسش را مطرح کند که چگونه می‌توان بخشی از رفتار یک عضو از جامعه را چیزی به شمار آورد که برای سایر اعضا اهمیت نداشته باشند و در نتیجه می‌توانند نسبت به آن بی‌تفاوت باشند؟ هیچ شخصی نمی‌تواند موجودی بریده و مجزا از دیگران باشد، برای یک شخص محال است کاری را انجام دهد که به صورت جدی و پایدار به خود او ضرر بزند بدون اینکه شرارت آن، دست کم به نزدیک ترین افرادش برسد. و غالباً شرارتش از حد آن‌ها هم فراتر می‌رود. اگر او به مال خود ضرر می‌زند، به صورت مستقیم و یا غیر مستقیم به کسانی که حمایت خود را از وی دریافت می‌کند، ضرر می‌زند و هم چنین معمولاً، کم یا زیاد منابع عمومی جامعه را با نقصان مواجه می‌کند. اگر او توانایی‌های ذهنی و جسمانی خود را فاسد کند او نه تنها شر را برای کسانی که به نحوی در بخشی از خوشبختی آنان به او وابسته اند به بار می‌آورد، بلکه خود را نیز از کیفیت و توانایی لازم برای ارائه خدماتی که بدهکار همنوعان خودش است، می‌اندازد، شاید به بارگرانی بردوش دیگران تبدیل شود که آنان به دلیل محبت و نועدوستی تحمل می‌کنند. و اگر چنین رفتاری مکرر شود به شدت هرگونه تخلفی [البته از این نوع] که صورت می‌گیرد از سرجمع خیر عمومی می‌کاهد. سرانجام اگر یک شخص با رذایل اخلاقی و یا حماقت‌های خود ضرری را مستقیماً متوجه دیگران نکند بازهم با ارایه الگو و سر مشقی که از خود ارایه می‌دهد به دیگران ضرر می‌زند پس باید ملزم شود که خود را، به خاطر کسانی که بصیرت و یا معرفت آنان به جهت رفتار این آدم ممکن است فاسد و یا گمراه شود، کنترل کند.

و حتی (می‌توان افزود) اگر نتایج رفتار سوء فقط محدود باشد به افراد شریر و بی‌فکر آیا جامعه باید راهنمایی خود را به آنانی که ظاهراً قابل هدایت نیستند پایان دهد؟ اگر به اجماع همه محافظت از کودکان و افراد زیر سن از ضرری که به خودشان وارد می‌آورند، لازم است، [پس] آیا جامعه مسئول نیست که این محافظت را به یکسان در اختیار افرادی نیز که در سن پختگی اند، اما مانند افراد زیر سن از حاکمیت برخوردارند، قرار دهند؟ اگر قمار، میخوارگی، و یا کنترل نداشتن بر خود، و یا تنبلی، و یا ناپاکی مضر به حال خوشبختی انسان است، به عنوان این که مانع بزرگ اصلاح و بهبود اند، چنانکه بسیار و یا اغلب این افعال توسط قانون ممنوع شده اند، چرا (ممکن است سوال شود) نباید قانون تا جایی که عملی باشد و با آسایش اجتماعی سازگار باشد کوشش نکند که این‌ها را نیز کنترل کند؟ و به عنوان یک تکمله بر نواقص اجتناب ناپذیر قانون چرا نباید

به فکر تشکیل یک پولیس قدرتمند علیه این رذایل بود که در کنار کیفر هایی اجتماعی که دامنگیر عاملان شناخته شده این افعال می شود، قرار گیرند؟ (ممکن است گفته شود) نمی توان طالب محدودیت فردیت شد و یا چیزی جدید و یا قدیم از تجارب را بر زندگی کردن افراد تحمیل کرد، و جایی برای چنین درخواستی نیست و تنها طالب ممنوعیت چیزی باشیم که از آغاز جهان تا کنون محکوم شده و مورد بازخواست قرار گرفته است؛ چیزهایی که تجربه نشان داده است که مفید و مناسب برای فردیت هیچ شخصی نیست. چرا باید زمان طولانی سپری گردد و تجارب زیاد به دست آید که در نتیجه آن یک حقیقت اخلاقی و یا دور اندیشانه تثبیت شود و صرفا شایسته است که از سقوط نسلی که بعد از نسل دیگر می آید در عین پرتگاهی که جلوگیری از آن برای پیشینیان شان حیاتی بوده، جلوگیری به عمل آید.

من کاملاً موافقم شرارتی که شخص برای خودش به بار می آورد، در مقیاس کوچکتر این شرارت ممکن است به صورت جدی، نزدیکترین افراد، به وی را هم به علت همدردی شان و هم به دلیل منافع مشترکی که با هم دارند، متأثر سازد. و در مقیاس بزرگتر کل جامعه را متأثر می سازد. اما وقتی که شخص توسط رفتاری از این نوع یک تکلیف مشخص و معینی را که در مورد هر شخصی و یا اشخاص دیگر دارد، نقض می کند، قضیه از حد یک قضیه مربوط به محافظت از خود شخص فراتر می رود و تابع تقبیح اخلاقی به معنای دقیق آن می گردد. اگر برای مثال یک مرد از طریق زیاده روی و افراط توانایی پرداخت دیون خود را از دست دهد و یا مسئولیت اخلاقی یک خانواده را بر دوش داشته باشد و به علت یادشده ناتوان از حمایت و آموزش دادن آن خانواده گردد، شایسته تقبیح شدید بوده و ممکن است به صورت عادلانه مجازات شود؛ لکن این کار به جهت نقض وظیفه اش در مورد خانواده اش و طلبکارانش است نه به جهت زیاده روی اش. اگر منابعی که باید برای آن‌ها اختصاص یابد، می توانست به جای آن‌ها برای یک سرمایه گذاری مهم و بزرگتر اختصاص داده می شد، عیناً محکومیت اخلاقی یادشده این مورد را هم در برمی گیرد. جورج بارنون عموی خود را به قتل رساند تا برای خانم خود پول به دست آورد، لکن اگر او این کار را برای رونق دادن «کار و بار» خود انجام می داد، باز هم بدون اندک تفاوتی به دار مجازات آویخته می شد. به همین ترتیب در نمونه متداول مردی که باعث غم و غصه خانواده خود از رهگذر اعتیاد خود به عادات بد می شود، او به خاطر نامهربانی و ناسپاسی خود شایسته سرزنش است لکن هم چنین او به خاطر کاشتن

عادات بد نه فقط در خود فاسدش بلکه برای اینکه آن عادات زشت، برای کسانی که عمر خود را باوی سپری می کنند درد آور اند و یا کسانی که به لحاظ پیوند شخصی برای رفاهشان در زندگی خویش متکی بر اویند. تمامی اینها ذیل منافع و احساسات دیگران می گنجد که توسط تکالیف امری تر نباید فرد مجبور و ملزم به رعایت آنها شود و یا با استناد به اینکه شخص می تواند خود و علایق خویش را ترجیح دهد، موجه دانسته شود، بلکه به جهت این کوتاهی، به لحاظ اخلاقی محکوم و قابل سرزنش است نه قابل مجازات؛ چون که صرفا در حد کوتاهی بوده است، لکن نه به خاطر اینکه علت ناراحتی دیگران شده باشد و نه به خاطر خطاهایش که جنبه شخصی دارد که گاهی ممکن است به رنج دیگران بینجامد. به همین نحو وقتی یک شخص خود را با رفتاری که کاملاً مربوط به عزت نفس است، خود را از اجرای برخی وظایف معین اش که در ارتباط به حوزه عمومی بر عهده دارد، ناتوان کند، او به جهت تخلف اجتماعی گنهکار است. درست به همین دلیل است که هیچ شخصی نباید صرفا به جهت نوشیدن شراب مجازات شود؛ لکن یک سرباز و یا یک پولیس ممکن است به جهت نوشیدن شراب هنگام اجرای وظیفه مجازات شوند. خلاصه هرگاه پای ضرری معین و یا خطر ضرری معین به فرد و یا به عموم در میان باشد، مورد از ولایت آزادی بیرون دانسته می شود و در قلمرو قانون و یا اخلاق جای می گیرد.

لکن در خصوص صرف احتمال اینکه، و یا آن گونه که ممکن است گفته شود، ضرر حیثیتی که یک شخص برای جامعه، - از طریق رفتاری که نه هیچ وظیفه ای معینی را در قبال حوزه عمومی نقض می کند و نه به صورت قابل پیش بینی سبب ضرری مشخص و قابل تعیین به فردی دیگر، می شود جز به خودش، - به بار می آورد، زحمتی که جامعه از این ناحیه متحمل می شود، بهایی است که برای خیر بزرگتر یعنی آزادی انسانی، می پردازد. اگر افراد رشید و بالغ به جهت عدم مراقبت درست از خود مجازات شوند، به نظر من این بیشتر به خاطر خودشان است تا برای جلوگیری او از اینکه توانایی های خویش را که برای جامعه مفید است، نابود نکند و جامعه برای خود چنین حقی قائل نیست تا آن را اجرا کند. لکن من این استدلال را نمی پذیرم که جامعه برای اینکه اعضای ضعیف خود را در حد معیار متعارف یک رفتار عقلانی برساند، هیچ ابزاری ندارد جز این که به وی بگوید که کارهای وی غیر معقول است و آنگاه او را به صورت قانونی و یا به صورت اخلاقی مجازات کند. بلکه جامعه بر آنها از قدرت و صلاحیت مطلق برخوردار

است لکن در بخش اولیه زندگی آن‌ها: که تمامی دوران کودکی، دوران فاقد اهلیت قانونی وی را شامل می‌گردد. که در آن دوره باید تلاش کند تا آن‌ها را بر رفتار عقلانی در زندگی توانا سازد. نسل موجود هم مسئول آموزش و هم مسئول تمامی اوضاع و احوال نسلی است که می‌آیند. در واقع این نسل موجود است که نمی‌تواند آنان را خوب و عاقل بار آورند، به خاطر اینکه خودشان به صورت رقت آوری در خوبی و خرد ناقص اند. و نه تنها بهترین تلاش آنان همیشه در قضایا و موارد فردی است لکه موفقترین تلاشهای آنان است، بلکه کاملاً می‌توانند نسل آینده را، روی هم‌رفته، اندکی بهتر از خود خوب بار آورند. اگر یک جامعه بخش قابل توجهی از اعضای خود را به حال خود رها کند که صرفاً در حال کودکانه رشد کند، و از عمل بر طبق ملاحظات عقلی ناشی از اهداف و نیات دور اندیشانه عاجز باشد جامعه باید خود را به جهت این نتایج سرزنش کند، توانمند شدن تنها از این طریق به دست نمی‌آید که کودکان با تمامی توان آموزش داده شوند، بلکه با استیلائی معنوی است که اقتدار دیدگاه دریافت شده همواره روی اذهان کسانی که از توانایی کمی برای قضاوت در مورد خود برخوردارند، عمل می‌کند و توسط کیفرهایی که به صورت طبیعی نتیجه افعال غیر معقول است کمک می‌شود، لکن این سنخ از کیفرها به تنهایی بر حسب معمول نمی‌توانند مانع از سقوط فرد در میان کسانی شود که متحمل بی‌میلی و نفرت [از سوی جامعه] اند و یا در معرض تحقیر کسانی‌اند که او را می‌شناسند جامعه مجاز نیست که وانمود کند که نیازمند چیزی فراتر از این‌هاست؛ قدرتی که فرامین را نافذ سازد و اطاعت را در علایق شخصی افراد اجرا کند، چرا که در این امور بر مبنای تمامی اصول عدالت و سیاست، تصمیم باید بر عهده کسانی باشد که نتایج آن را تحمل می‌کنند. هیچ چیز بی‌اثر بهتر تأثیرگذاری بر رفتار را، به اندازه رجوع دوباره به ابزار بدتر، خشتی نمی‌کنند. اگر فرد و افرادی که می‌خواهیم آنان را در مسیر درست قرار دهیم در میان کسانی باشد که تلاش می‌شود که به زور برخوردار از حزم و احتیاط و اعتدال، گردند و خویشتندار شوند، تا از این کوشش و تلاش، صفات قوی و مستقل در شخصیت آن‌ها به عمل آید، این افراد که چنین اجباری در ویژگی‌های شخصیتی آن‌ها رخ می‌دهد به صورت اجتناب ناپذیر علیه این قید و قیود شورش می‌کنند. چنین شخصی هرگز احساس نخواهد کرد که دیگران آن‌گونه که حق دارند مانع از ضرر زدن او به خودشان شوند؛ حق دارند او را در علایقش نیز کنترل کنند. به آسانی می‌توان نشان حمیت و شجاعت او را دید که در این فضای غصب شده اقتدار خویش به پرواز در می‌آید، که

با خود نمایی دقیقا مخالف چیزی را که مقرر شده، انجام می دهد؛ آن گونه که در نمایش برجستگی بدن که در زمان جرج دوم بر عدم مدارای متعصبانه اخلاقی پیوریتن ها (اهل تورع) به موفقیت رسید. در ارتباط به آنچه که ضرورت حفظ جامعه از الگوهای بد برای دیگران توسط افراد شریب و افراط کار خوانده می شود؛ البته درست است که الگوهای بد ممکن است اثر زیان آوری داشته باشد، مخصوصا الگوی ارتکاب عمل خطا در مورد دیگرانی که نسبت به مرتکبان عمل خطا از روحیه معافیت و بخشودگی برخوردارند. لکن ما اکنون از رفتاری سخن میگوییم که مصداق ارتکاب خطا در مورد دیگران نیست، لکن ضرر بزرگ به خود عامل می زند: من نمی دانم چگونه آنهایی که به این باور دارند می تواند ورای این الگوها فکر کنند، چون در کل، باید این الگوها مفیدتر باشد تا مضر، چون اگر این الگوها سوء رفتار را نشان دهند، نتایج رنج آور و خوارکننده آن را نیز آشکار می کند که اگر یک چنین رفتاری به درستی سرزنش و انتقاد شود این تقبیح و سرزنش در همه موارد ملازم با اوست.

لکن قوی ترین دلیل علیه مداخله حوزه عمومی در رفتار و طرز سلوک کاملاً شخصی این است وقتی که مداخله صورت می گیرد، امری غریب و شگفت آور این است که مداخله کننده به غلط مداخله می کند و در جای و مورد نامناسب و غلط این مداخله صورت می گیرد. این مداخله بر مبنای اقتضای اخلاق اجتماعی [یعنی چیزی که از نظر جامعه یعنی اکثریت اخلاقی محسوب می شود] و بر مبنای وظیفه شخص در برابر دیگران، [البته از نظر جامعه] صورت می گیرد. [می دانیم که] دیدگاه عمومی، یعنی دیدگاه اکثریت حاکم است، هر چند که اشتباه باشد، باز هم گویا حق است، بر مبنای وجود چنین اعتراضاتی فقط لازم است که فرد در مورد منافع خود حکم کند؛ [راجع به] راه و روشی که در آن پاره‌های از طرز سلوک‌ها اگر برای به کار بستن و عمل کردن، پیروی شود، ممکن است برای شخص موثر واقع شوند. لکن دیدگاه یک اکثریت مشابه که به عنوان یک قانون بر اقلیت تحمیل می شود، بر مبنای مطالبه جامعه از فرد که رفتار محافظت کننده از خود داشته باشد، به همان اندازه که احتمال درستی آن داده می شود دقیقا به همان اندازه احتمال خطای آن نیز هست، چون در این موارد معنای دیدگاه اکثریت در بهترین حالت، چیزی نیست جز دیدگاه برخی از مردم آن‌هم در مورد اینکه چه چیز برای دیگران خوب است و چه چیز بد است؛ در حالی که هر چیزی را که غالب مردم انجام می دهند حتی اگر عمومیت داشته باشد با کمال خونسردی لذت و آسایش کسانی که رفتار آن‌ها مورد نقد و سرزنش است

نادیده گرفته می‌شود و تنها ترجیحات خودشان را می‌بینند. بسیاری‌ها هستند که هرگونه رفتاری را که خوشایندشان نیست، به مثابه ضرر به خودشان تلقی می‌کنند و از آن‌ها به عنوان بی‌حرمتی به احساسات خود منجر می‌گردد؛ آن‌گونه که یک متعصب دینی وقتی که به بی‌اعتنایی به احساسات دینی دیگران متهم می‌شود متقابلاً جواب می‌دهد که آن‌ها به احساس دینی او، از رهگذر اصرارشان بر پرستش مشتمزکننده‌شان و یا عقیده [به باور او باطل]شان، بی‌اعتنایی کرده است. لکن میان احساسات یک شخص به خاطر دیدگاه خودش و احساسات شخص دیگر که ناراحت حفظ این باور توسط شخص اول است یکسانی و برابری نیست یعنی این دو احساسات برابر نیستند، همان‌گونه که میان مطلوب دزد که می‌خواهد کیف پول کسی را بگیرد و خواسته مالک آن که می‌خواهد آن را نگهدارد برابری و یکسانی نیست. ذوق و سلیقه یک شخص به همان اندازه علاقه و تعلق خاطر خاص خود اوست که دیدگاه/ باور او ملک اوست. برای هر یک از ما آسان است که تصور کنیم یک وضعیت عمومی مطلوب و ایده آل را که برای افراد مجال انتخاب و فرصت آزادی رادر تمامی مسایل غیرقطعی و غیریقینی‌ای که ویرانگری به بار نمی‌آورند، می‌دهد و تنها از آن‌ها بخواهد که از انحصاری از رفتار خود داری کند که تجربه جهانی، عام و فراگیر آن‌ها را محکوم می‌کند. لکن کجا چنین دولتی دیده شده است که چنین محدودیتی را بر سانسور و وضع قیود وضع کرده باشد؟ و یا کجا و چه وقت دیده شده است که ممانعت یک دولت بر مبنای تجربه جهانی بوده باشد؟ برحسب معمول مداخله دولت‌ها در حوزه رفتار شخصی افراد به ندرت به چیزی جز شناخت عمل و احساسی متفاوت از خودش، فکر می‌کند و این معیار قضاوت، با اندکی تغییر صورت برای نوع انسان، به عنوان تعلیم دینی و یا فلسفی توسط تمامی اخلاق‌گرایان، نویسندگان نظریه پرداز قرن نوزدهمی حفظ و صیانت شده است. اینان آموزش می‌دهند که اشیا درست هستند، به جهت این که درست هستند. به جهت اینکه ما این‌گونه احساس می‌کنیم که آن‌ها این‌گونه باشند. آن‌ها به ما می‌گویند که در اذهان ما و در قلوب ما برای به دست آوردن قوانینی که بر رفتار ما و بر رفتار همگان حاکم باشند تحقیق کنیم. یک افکار عمومی فقیر چه چیز می‌تواند انجام دهد جز اینکه مقررات و احساس شخصی خود را از خیر و شر البته آن هم در صورتی است که به صورت قابل تحمل متفق القول در این امور باشند، به صورت الزام آور بر کل جهان تطبیق کند؟.....