



University of Zanzan

The Journal of

Ethical Reflections

Vol. 3, Issue 3, No. 11, Autumn 2022, pp. 47-68.

Online ISSN: 2717-1159 / Print ISSN: 2676-4810

<http://jer.znu.ac.ir>

Original Research

The Inviolability of the Right of Freedom of Speech under the Pretext of Protecting Morality from the Perspective of Ronald Myles Dworkin: Looking at the Practice of the European Convention of Human Rights

Seyed Mohammad Hosseini,¹ Mohammad Jalali²

Abstract

One of the factors that has caused the member states of the European Convention on Human Rights to limit individual fundamental rights is reliance on the concept of public interest. In most of the articles of the Convention, the “public morality” is expressed as a form of public interest, which has been stated to restrict the stated rights. This paper is an attempt to critically investigate this concept. The importance of this review is doubled when neither in the Convention itself, nor in the practice of the Strasbourg Court, nor among the member states, is there any single understanding of the concept of “morality” or “public morality”. This lack of conceptual definition and lack of transparency has led to the fact that each of the contracting countries defines this concept and limits the rights of individuals according to their own perception. Meanwhile, the “right to freedom of speech” is one of the rights with the most restrictions. Accordingly, in this article, researchers would like to take a critical look at the violation of the “right to freedom of speech” under the pretext of protecting “public morality”. In the following, it is tried to discuss the attitude of Ronald Miles Dworkin regarding the priority of freedom of speech in comparison with an interest called morality, as a factor to limit this fundamental right.

Keywords: European Convention of Human Rights, Public Morality, Public Interest, Freedom of Expression, Ronald Myles Dworkin, Margin of Appreciation.

Received: 27 April 2022 | **Accepted:** 23 June 2022 | **Published:** 29 September 2022

1. **Corresponding Author**, Ph.D. Student of Public Law, Allmeh Tabatabaei University, Faculty of Law & Political Science, Tehran, Iran. Email: Mohammad.hosseini4313@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Public Law, Faculty of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: mdjalali@gmail.com



دانشگاه زنجان

فصلنامه تأملات اخلاقی

دوره سوم، شماره سوم (پیاپی ۱۱)، پاییز ۱۴۰۱، صفحات ۴۷-۶۸.

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۱۱۵۹

شاپا چاپی: ۲۶۷۶-۴۸۱۰

مقاله پژوهشی

نقض ناپذیری حق آزادی بیان به بهانه صیانت از اخلاق از نگاه رانالد مایلز دورکین با توجه به رویه دیوان اروپایی حقوق بشر

سید محمد حسینی^۱، محمد جلالی^۲

چکیده

یکی از عواملی که باعث شده تا دولت‌های عضو کنوانسیون اروپایی حقوق بشر به تحدید حقوق بنیادین فردی پردازند، اتکا به مفهوم منافع عمومی است. توسل به مفهوم «اخلاق عمومی»، مندرج در اکثر مواد کنوانسیون، به عنوان یکی از اقسام منفعت عمومی، عاملی برای تحدید حقوق بیان شده است که در اینجا می‌کوشیم به نقد و بررسی این مفهوم پردازیم. اهمیت این بررسی زمانی دوچندان می‌شود که نه در خود کنوانسیون، نه در رویه دیوان استراسبورگ و نه در میان کشورهای عضو، هیچ برداشت واحدی از مفهوم «اخلاقیات» یا «اخلاق عمومی» دیده نمی‌شود. این عدم تعین مفهومی و عدم شفافیت منجر به آن شده تا کشورهای متعاقد هر کدام بنا بر برداشت خاص خود به تعریف این مفهوم و تحدید حقوق افراد پردازند. در این میان، «حق آزادی بیان» از آن دست حقوقی است که بیش‌ترین محدودیت‌ها را به خود دیده است. بر این اساس، مایلیم نگاهی سنجش‌گرانه و نقادانه درباره نقض «حق آزادی بیان» به بهانه صیانت از اخلاق عمومی داشته باشیم. در ادامه، می‌کوشیم نگرش رانالد مایلز دورکین را در باب تقدم آزادی بیان در قیاس با منفعتی به نام اخلاقیات، به عنوان عاملی برای محدودیت این حق بنیادین، به بحث بگذاریم.

واژه‌های کلیدی: کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، اخلاق عمومی، منفعت عمومی، آزادی بیان، رانالد مایلز دورکین، حاشیه‌ی تشخیص.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۲ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۷/۰۷

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.

Mohammad.hosseini4313@gmail.com

۲. استادیار حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران، mdjalali@gmail.com

مقدمه

این مقاله نگاهی است به مسئله نقض «حق آزادی بیان» به بهانه صیانت از اخلاق عمومی^۱ یا اخلاقیات^۲ از سوی کشورهای عضو کنوانسیون اروپایی حقوق بشر. از این رو، با توسل به تأملات رانالد مایلز دُورکین^۳ یکی از مدافعان جدی حق آزادی بیان و از صاحب نظران برجسته‌ی این حوزه، نگاهی نقادانه به رویه‌ی دیوان در خصوص آزادی خواهد شد. این مختصر با بیان ادله‌ی دُورکین به سود آزادی بیان در پی پاسخ به این پرسش است که آیا دفاع همه‌جانبه‌ی دُورکین بر جدی گرفتن و پاس داشت حق آزادی بیان موجه‌تر است یا استدلال‌های عرضه‌شده‌ی قاضیان دیوان اروپایی در تحدید حق آزادی بیان؟

بحث خود را با یکی از محدودیت‌ها بر سر راه آزادی بیان یعنی اخلاقیات یا اخلاق عمومی پی خواهیم گرفت. صیانت از «اخلاق عمومی» در راستای حفظ منافع عمومی یک کشور، اغلب یکی از محدودیت‌ها بر سر راه حقوق بنیادین از جمله حق آزادی بیان در اسناد بین‌المللی و نیز در کنوانسیون اروپایی حقوق بشر به شمار می‌آید (Perrone, 2014, p. 361).^۴

در متن کنوانسیون به بهانه‌ی صیانت از «اخلاق عمومی» چندین ماده به این مسئله اختصاص یافته است که در زمان تعارض حقوق فردی با اخلاق عمومی و رایج در جوامع عضو کنوانسیون، دولت‌ها قادرند به محدودیت این حقوق بپردازند. البته محدودیت حقوق فردی به بهانه‌ی صیانت از اخلاق عمومی جامعه باید در راستای هدفی مشروع باشد که این محدودیت لازم است از رهگذر تصویب قانون صورت گیرد و ضرورت آن در یک جامعه‌ی دموکراتیک احراز گردد (Młynarska-Sobaczewska et-al., 2019, p. 11). به بیان دیگر یک کشور می‌تواند اجرای حقوق بشر را در حوزه‌ی قضایی خود به دلیل صیانت از منافع عمومی، از جمله اخلاق عمومی، محدود کند (Idris et-al., 2019, p. 14).^۵ اعمال این محدودیت

1. public morality

2. morals

3. Ronald Myles Dworkin (1931-2013)

۴. گفتمنی است که صیانت از اخلاق عمومی در پاره‌ای از نظام‌های حقوقی نیز دلیلی برای محدود کردن حقوق بنیادین افراد است؛ به عنوان مثال، ممکن است از این مفهوم برای محدود کردن آزادی بیان به منظور هرزه‌نگاری استفاده شود. در برخی کشورها، مانند مالزی و پاکستان، می‌توان با استناد به اخلاقیات عمومی برای توجیه محدود کردن حق آزادی بیان و نیز سخنرانی به منظور جلوگیری از توهین به مقدسات بهره گرفت. چنین ضوابطی به قیمت از بین رفتن بخش قابل توجهی از آزادی مخالفت‌های دینی است. مثال دیگر قانون اساسی ۲۰۱۲ مصر است - که «توهین به همه‌ی پیام‌آوران و پیامبران دینی» را ممنوع کرده و، در عین حال، مدعی است که «آزادی اندیشه و عقیده» را تضمین می‌کند (Ahmed & Bulmer, 2017, p. 10).

۵. در این خصوص، به اعتقاد پاره‌ای از صاحب نظران مهم‌ترین منفعت ملی یک کشور این است که شهروندان از حقوق بشر برخوردار باشند. بدین سان، به بهانه‌ی دفاع از منافع ملی، زیر پا گذاشتن حقوق بشر نه عاقلانه است و نه اخلاقی - بزرگ‌ترین منفعت ملی شهروندان یک جامعه و یک کشور این است که از حقوق بشر برخوردار باشند (ملکیان، ۱۳۹۸، صص. ۴-۵۳). آرش نراقی نیز معتقد است: «حتی اگر در بهترین تفسیر، «مصلحت» را به معنای مصلحت یا منافع ملی تلقی کنیم، باز هم ترجیح مصلحت بر حقوق بشر قابل دفاع نیست [...] مهم‌ترین نقش حکومت‌ها و مبنای مشروعیت آن‌ها این است که حافظ منافع شهروندان باشند، و مهم‌ترین منفعت شهروندان حفاظت از حقوق ایشان است [...] فلسفه‌ی تشکیل حکومت و مبنای مشروعیت آن چیزی نیست جز حفاظت از حقوق انسانی و مدنی شهروندان. تضمین حقوق

معیار واحد و مشخصی ندارد؛ چراکه دولت‌های متعاقد هر کدام تعریف خاصی از «اخلاقیات» دارند که بیان‌گر اخلاق جامعه‌ی خودشان است. این مسئله می‌تواند تهدیدی جدی برای حقوق بنیادین بشر باشد؛ چراکه به بهانه‌ی اخلاقیات مختلف و متفاوتِ جوامع عضو، برداشت آن‌ها از حقوق بنیادینی که از خصلت جهان‌شمولی برخوردارند، متفاوت خواهد شد. از این‌رو، هر جامعه‌ای یک حق بنیادین را بر اساس «اخلاقیات مرسوم» خود تعبیر و تفسیر خواهد کرد. عدم وجود تعریفی واحد از مفهوم «اخلاقیات» بین کشورهای متعاقد، دیوان اروپایی را بر آن داشته تا به دولت‌ها قدرتی تشخیصی، یا به عبارتی «حاشیه‌ی تشخیص»^۱، اعطا کند تا خودشان به ایجاد توازن بین حقوق فردی و منافع ملی وجهی همت بگمارند (Idris et- al. 2019, p. 41) و خود طرف‌های متعاقد، به طور ضمنی، در مورد مفهوم «اخلاق عمومی» دست به تفسیر و تأویل بزنند؛ به عنوان مثال، در یکی از پرونده‌ها دیوان بیان شده است:

وظیفه‌ی دیوان به هیچ‌وجه این نیست که به جای دادگاه‌های ملی صلاحیت‌دار بنشیند، بلکه باید تصمیماتی را که [دادگاه‌های ملی] بنابر اعمال قدرت تشخیصی خود صادر کرده‌اند بازبینی کند.^۲

دیوان در مورد تصمیماتی که دولت‌های متعاقد در مورد تحدید حقوق به بهانه‌ی صیانت از منافع ملی اتخاذ می‌کنند وظیفه‌ای جز نظارت ندارد و نمی‌تواند از طرف آن‌ها تصمیم‌گیری کند؛ مثلاً نمی‌تواند تصمیم بگیرد اخلاقیات در آن جامعه حاوی چه مشخصه‌هایی است یا باید باشد (Görentaş, 2016, p. 201). هدف از این اقدام و اعطای «حاشیه‌ی تشخیص» احترام به «تنوع» است، اما به نظر می‌رسد که این امر «اصل جهان‌شمولی حقوق بشر» را تضعیف می‌کند (Görentaş, 2016, p. 203). قابل ذکر است که اعطای قدرت «حاشیه‌ی تشخیص» از سوی دیوان به کشورها منجر به آن شده که آن‌ها در تفسیر و برداشت خود از حقوق بنیادین، «مستقل» عمل کنند. بر همین اساس است که پاره‌ای از حقوق بنیادین به پای یکی از مؤلفه‌های منفعت عمومی، یعنی اخلاقیات، قربانی می‌شوند. بیش‌ترین حقوقی که در این میان قربانی مصلحت-سنجی‌های دولت‌ها شده‌اند، حق آزادی دینی (ماده‌ی ۹) و حق آزادی بیان بوده‌اند (Görentaş, 2016, p. 200).

مفهوم آزادی بیان مصادیق متعددی را شامل می‌شود که یکی از مهم‌ترین جلوه‌های آن «آزادی سخن گفتن»^۳ است. آزادی بیان در معنایی موسع شامل آثار هنری از قبیل نقاشی، کاریکاتور، فیلم و موسیقی و ... نیز می‌شود (قاری سیدفاطمی، ۱۳۹۶، صص ۹۵-۹۴). با این همه، این نوشتار تنها به نقد و بررسی یکی از جلوه‌های حق آزادی بیان یعنی آزادی سخن گفتن می‌پردازد. بر این اساس، در سرتاسر متن حاضر منظور از آزادی بیان تنها آزادی سخن گفتن است.

شهروندان مهم‌ترین و بالاترین مصلحتی است که حکومت‌ها به رعایت آن مکلف هستند. بنابراین در جایی که حقوق اساسی شهروندان یا گروهی از ایشان به نحو گسترده و سیستماتیک نقض می‌شود، منافع ملی مورد تعرض قرار گرفته است.» (نراقی، ۱۳۹۸، صص ۱۲-۲۱۱).

1. margin of appreciation
2. *Handyside v. UK*, 1976.
3. freedom of speech

۱. اخلاق عمومی

ایده‌ی حمایت و صیانت از اخلاق یا اخلاقیات عمومی ایده‌ای جدید نیست. این ایده از حقوق روم نشأت می‌گیرد؛ جایی که حمایت و صیانت از «آداب و رسوم نیک»،^۱ یعنی ترکیبی از سنن، آداب و رسوم و قواعد نانوشته‌ی مختلف، در مرکز توجه حقوق دانان رومی بود. آداب و رسوم و سنن، بنیان نظام حقوقی و زیست روم بوده‌اند. در طول قرون وسطی و رنسانس، مفهوم اخلاقیات عمومی تحت تأثیر کلیسای کاتولیک با آموزه‌ها و معانی دینی یکی شد. حتی در دوره‌ی مدرن، و در هنگامه‌ی جدایی کلیسا از دولت، ایده‌ی «الزام قانونی اخلاق عرفی و مرسوم»^۲ از سوی دولت‌های لیبرال در قرن‌های هجدهم و نوزدهم پذیرفته شد (Perrone, 2014, p. 361).^۳

مفهوم اخلاق عمومی ارتباطی وثیق با «اخلاق متعارف»^۴ یعنی اخلاق مختص به یک گروه یا یک جامعه‌ی خاص دارد. دورکین اخلاقیات یک گروه را با «اخلاق متعارف» یکی می‌داند و معتقد است زمانی که از این مفاهیم استفاده می‌کنیم در مورد باورها و اعتقادات اخلاقی یک گروه خاص که می‌تواند یک جامعه‌ی خاص هم باشد، سخن می‌گوییم. به باور او:

این قبیل باورهای اخلاقی به حوزه‌ی انسان‌شناسی ارتباط می‌یابند. بر اساس همین معنای انسان‌شناختی است که [مثلاً] می‌گوییم اخلاق آلمان نازی بنایش بر «تعصب» / «سوگیری» استوار بود [یا] سوبه‌ای غیرعقلانی داشت (Dworkin, 1966, p. 994).

آر. ام. هر نیز طی یک صورت‌بندی از مفاهیم اخلاقی در حوزه‌ی اخلاق‌پژوهی^۵ معتقد است زمانی که پرسش ما معطوف به باورهای اخلاقی مردم است، اخلاق سوبه‌ای توصیفی دارد. در این اخلاق واقعیت موجود را توصیف می‌کنیم و از نظرها و عقاید اخلاقی فرد یا جامعه سخن می‌گوییم (Hare, 1972, p. 39). همچنین در این باره پاره‌ای از فیلسوفان معتقدند آن زمان که آداب و رسوم بخشی از اخلاقیات جامعه را شکل می‌دهند، اخلاق وجه توصیفی پیدا می‌کند. دلیل این امر آن است که این قواعد، آداب، رسوم و عرف‌ها مربوط به یک جامعه یا یک گروه‌اند و هیچ پیش‌شرطی هم وجود ندارد که بر اساس آن بتوانیم این قواعد را قواعدی بدانیم که از سوی همه‌ی افراد عاقل پذیرفتنی باشند (Gert, 2020, §2). یگانه ویژگی‌ای که همه‌ی اخلاق‌های توصیفی در آن مشترک‌اند، این است که این اخلاقیات به وسیله‌ی یک شخص یا گروه خاص یا به طور معمول از سوی یک جامعه‌ی خاص مطرح می‌شوند (Gert, 2020, §2).

بر این اساس، مفاهیم اخلاقی‌ای که به وسیله‌ی یک جامعه یا یک گروه خاص ایجاد شده باشند، اخلاق در معنای متعارف عمومی و توصیفی هستند. در اینجا مناقشه‌ای در لفظ نیست؛ چراکه این تعابیر مبتنی بر معیارهای فلسفی و نظری

1. good mores/ boni mores

۲. برای نقد «الزام قانونی اخلاق متعارف»، ر.ک: نجفی کلینی و همکاران، ۱۴۰۱، در حال انتشار.

۳. برای مطالعه‌ی بیش‌تر درباب مفهوم اخلاق عمومی، ر.ک: جلالی و کامیاب، ۱۴۰۰، صص. ۹-۵۴.

4. conventional morality

5. ethics

نیستند، بلکه نوعی شناخت تجربی از عادات و رسوم دستوری و هنجارین گروه‌ها و جوامع‌اند؛ عادات و رسومی که به خود گروه یا جامعه اختصاص دارند و مخلوق باورهای آنان هستند. در این مفاهیم اخلاقی هدف این است که بینیم رفتارهای الزام آور متعارف و مبتنی بر رسوم و عادات یک گروه یا یک جامعه چیست یا مثلاً چه نتایجی از بررسی این رفتارها حاصل می‌آید؟ این باورها و احکام رایج و متعارف، موضوع مطالعات مردم‌شناسانه و جامعه‌شناسانه هستند و مهم اینکه چنین اخلاقیاتی خود در معرض نقد اصول عقلانی-اخلاقی هستند؛ احکام چنین اخلاقیاتی به ضرورت، مُعَرَّف، برگرفته یا نشان‌گر صدق یا حقیقت اخلاقی^۱ نیستند.

اخلاقیات عمومی - چه خوب و چه بد - متأثر از فعالیت گروه‌ها (به معنای غیرحکومتی آن) هستند (George, 2000, p. 17). افزون بر این، یکی از اصول بنیادینی که مکتب لیبرالیسم بر آن تأکید دارد، اصل بی‌طرفی دولت است. در یک دولت بی‌طرف:

[...] تصمیمات سیاسی تا آن‌جا که ممکن است باید مستقل از هر نوع نگرش خاص درباره‌ی زندگی خوب یا آن‌چه به زندگی ارزش می‌دهد باشد (Dworkin, 1985, p. 350).

در این خصوص، بی‌طرفی دولت مبتنی بر جدایی اخلاق عمومی از اخلاق خصوصی است. اخلاق عمومی در این نگرش محدود است به اجتناب از اضرار به دیگران. مطابق این نگرش، اخلاق عمومی در جایی کارکرد دارد که به سبب یک عمل، ضرری به دیگران وارد شده باشد و نقش دولت نیز، به‌طور لازم، معطوف به همین کارکرد است. بنابراین دست کم در این مکتب فکری قلمرو اخلاق عمومی نه تنها با حوزه‌ی خصوصی افراد سروکار ندارد و به آن ورود نمی‌کند، بلکه به سعادت‌مندی اخلاقی شهروندان نیز نمی‌اندیشد و حقوق بنیادین آن‌ها را جز در زمانی که به واسطه‌ی اعمال یک حق، ضرری به دیگران برسد محدود نخواهد کرد.

لازم به تأکید دوباره است اخلاقی که مختص به یک جامعه‌ی خاص است و از مکانی به مکان و از زمانی به زمان دیگر دارای احکام و فرامینی متفاوت است، نام آن هرچه می‌خواهد باشد، اخلاقی نسبی است که مختص فرهنگ و جامعه‌ای خاص است؛ همان‌گونه که قاضیان دیوان اروپایی ابراز داشته‌اند:

در قوانین داخلی کشورهای مختلف نمی‌توان یک مفهوم اروپایی یکسان از اخلاق یافت. دیدگاه قوانین داخلی در مورد الزامات اخلاقی از زمانی به زمان و از مکانی به مکان دیگر متفاوت است ... (Bakircioglu, 2007, p. 716).

بنابراین اهمیت قائل شدن به اصل «تنوع» در بین جوامع، «نسبی‌باوری اخلاقی»^۲ را هم به دنبال خواهد داشت که نقطه‌ی مقابل «جهان‌شمولی حقوق بشر» است.

1. moral truth
2. moral relativism

۲. حق آزادی بیان در رویهٔ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر

دربارهٔ حق آزادی بیان، و محدودیت‌های حاکم بر این حق، ماده‌ی ۱۰ «کنوانسیون اروپایی حقوق بشر» مقرر می‌دارد:

همه‌ی افراد حق آزادی بیان دارند. این حق شامل آزادی داشتن دیدگاه و نظر و همچنین دریافت و انتقال ایده‌ها و اطلاعات بدون مداخله‌ی مقامات دولتی و بدون توجه به مرزهای جغرافیایی می‌گردد [...]».

بند دوم این ماده، محدودیت‌های آزادی بیان را ذکر می‌کند که یکی از این محدودیت‌های انتزاعی و تفسیربردار، حمایت از اخلاقیات است.^۱

حق آزادی بیان حتی بی‌حد و حصر و بی‌قید و بند مانند حق اندیشه یا منع شکنجه و ممنوعیت بردگی نیست. با این حال، این حق مشمول محدودیت‌هایی است که طبق بند دوم ماده‌ی ۱۰ یکی از آنها اخلاق است. این مفهوم تاب تفاسیر مختلف و گاه مناقشه‌انگیز دارد. در اینجا فقط به واکاوی یک محدودیت بر حق آزادی بیان، یعنی اخلاقیات، خواهیم پرداخت.

گفته شد که یکی از مهم‌ترین حقوقی که از سوی دیوان به بهانه‌ی منفعت عمومی و اخلاق بیش‌ترین محدودیت‌ها را به خود دیده، حق آزادی بیان است. این مسئله نیز حائز اهمیت است که در رویه‌ی دیوان استراسبورگ به نظر می‌رسد که طرف‌های متعاقد در ارزیابی نیاز به مداخله در آزادی بیان برای حمایت و صیانت از اخلاقیات، حاشیه‌ی تشخیص گسترده‌ای دارند (Prebensen, 1998, p. 17).

در اینجا به ذکر دو نمونه از آراء دیوان که بر اساس آن قاضیان دیوان استراسبورگ به نقض حق آزادی بیان مبادرت کرده‌اند، بسنده می‌کنیم:

۱) پروندهٔ Wingrove v. UK (۱۹۹۶): این پرونده مربوط است به اجازه‌ی اکران عمومی یک فیلم طنز به نام بصیرت‌های سرمستی^۲. هیئت طبقه‌بندی فیلم بریتانیا به دلیل کفرآمیز بودن و اینکه این فیلم مغایر قوانین کیفری است درخواست درجه‌بندی فیلم را رد کرد (Edge, 1998, p. 683). کارگردان فیلم به دادگاه اروپایی مراجعه و مدعی نقض آزادی بیان خود شد. دادگاه اما به نفع دولت خواننده رأی داد و در تصمیم خود آورد که مداخله‌ی دولت هدفی مشروع را دنبال می‌کرده است:

با این استدلال که آنچه قصد شده است سرکوب و پایه‌مال کردن رفتار ناظر به موضوعات مورد احترام دینی است - که احتمالاً سبب خشم موجه در بین مسیحیان می‌شود. و اعمال این قانون در پرونده‌ی حاضر به منظور حفظ حقوق شهروندان مبنی بر عدم توهین به احساسات دینی آنان بوده است (Wingrove v. UN, par. 47). (quoted in Görentaş, 2016, p. 210).

دیوان در این پرونده بر آن اصرار داشت که اهمیت حاشیه‌ی تشخیص را درباره‌ی اخلاق عمومی به صورت زیر نشان دهد:

۱. سایر محدودیت‌ها بر اساس شق دوم ماده‌ی ۱۰ عبارت‌اند از: امنیت ملی، امنیت عمومی، جلوگیری از هرج و مرج و بی‌نظمی یا ارتکاب جرائم، صیانت از حقوق دیگران، جلوگیری از افشای اطلاعات و، نیز برای حفظ اقتدار و بی‌طرفی دستگاه قضا.
۲. بصیرت‌های سرمستی (Visions of Ecstasy) فیلمی کوتاه که در سال ۱۹۸۹ ساخته شد.

[...] به هنگام قاعده‌مندی "آزادی بیان" در رابطه با موضوعاتی که می‌تواند به اعتقادات شخصی در حوزه "اخلاقیات"، یا به ویژه دینی، آسیب برساند، معمولاً حاشیه‌ی تشخیص وسیع‌تری در اختیار دولت‌های متعاقد است. افزون بر این، مانند حوزه "اخلاقیات"، و شاید تا حدی بیش‌تر، هیچ برداشت اروپایی یک‌سان و واحدی از الزامات "حمایت از حقوق دیگران" در مورد توهین به اعتقادات دینی آنان وجود ندارد (Wingrove v. UN, par. 58 quoted in Görentaş, 2016, p. 211).

۲) پرونده Balstye-Lideikiene v. Lithuania (۲۰۰۸): در این پرونده شاکی به دلیل انتشار و توزیع موضوعی مضر، طبق قانون محلی، متخلف شناخته شد. نشریه‌ی Lithuan Calendar 2000 به عنوان نشریه‌ای که در زمینه‌های قومی نفرت‌پراکنی می‌کند، شناخته شد. پس از احراز تقصیر بر اساس قانون رسیدگی به تخلفات اداری کشور لیتوانی، اختطاری اداری برای شاکی صادر و نسخه‌های فروخته‌شده‌ی نشریه ضبط گردید. شاکی به دیوان مراجعه کرد و مدعی شد که کشور لیتوانی آزادی بیان او را نقض کرده است. دادگاه لیتوانی نیز اعلام کرد که محتوای نشریه‌ی شاکی می‌تواند به برانگیختن نفرت علیه یهودیان و لهستانی‌ها منجر شود و این مسئله به مقامات لیتوانی این اختیار را می‌دهد که اقدامات لازم را برای محدودیت این آزادی اتخاذ کنند. اکثر قاضیان دیوان به این نتیجه رسیدند که در این پرونده مقامات دولتی از محدوده‌ی صلاحدید خود تجاوز نکرده‌اند. در نتیجه دادگاه بیان کرد که نقض ماده‌ی ۱۰ صورت نگرفته است (Görentaş, 2016, pp. 210-11).

پس از ذکر پرونده‌های فوق که مقامات ملی به بهانه‌ی صیانت از اخلاق عمومی، آزادی بیان افراد را نادیده گرفته و دیوان نیز به تصمیم مقامات ملی احترام گذاشته است، سؤال این است که آیا می‌توان استدلال یا استدلال‌هایی بر این ادعا ارائه کرد که اخلاق عمومی مبنای موجهی برای تحدید یک حق بنیادین، یعنی آزادی بیان، نیست؟ در بخش بعد، از نگاه دُرُکین استدلال‌هایی را به سود این امر اقامه می‌کنیم که اخلاق عمومی مندرج در کنوانسیون اروپایی حقوق بشر دارای بنیانی توجیه‌پذیر برای تحدید و نقض حق آزادی بیان نیست.

۳. نگرش دُرُکین درباره آزادی بیان

ذیل این عنوان و طی سه بند، به شرح نظرهای دُرُکین در خصوص اهمیت آزادی بیان، تقدم یا تأخر آن در برابر مفاهیمی همچون منفعت عمومی و اخلاقیات و نیز به راه‌حلی که دُرُکین در خصوص تقابل آزادی بیان با مفاهیم پیش‌گفته به دست می‌دهد، خواهیم پرداخت.

۳-۱. اهمیت آزادی بیان

برای ایضاح نظرهای دُرُکین ابتدا باید اهمیت آزادی بیان را در نگاه او در دستور کار قرار داد. دُرُکین معتقد است آزادی

بیان برای عاملیت اخلاقی^۱ امری کاملاً حیاتی است. از نگاه او عاملیت اخلاقی سنگ بنای دموکراسی است. همه‌ی ما به عنوان عاملان اخلاقی^۲ باید برخوردار از فرصتی برابر برای تأثیرگذاری بر محیط اخلاقی فرهنگ مشترک مان باشیم. بنابراین انجام هر کاری جز تأیید یک حق منفی آشکار به سود آزادی بیان برای عامل اخلاقی نقض تعهد اصلی دولت نسبت به برابری است (Levin, 2009, pp. 357-8).

دورکین معتقد است که دو گونه توجیه برای نشان دادن اهمیت آزادی بیان وجود دارد:

(۱) توجیحات ابزاری^۳: آزادی بیان به این دلیل دارای اهمیت نیست که مردم یک حق باطنی اخلاقی دارند تا آنچه را که می‌خواهند بیان کنند، بلکه بیشتر از این جهت دارای اهمیت است که چنین حقی با اجازه‌دادن به افراد برای انجام این کار یعنی «سخن گفتن»، آثار مطلوبی برای دیگران به ارمغان می‌آورد.

(۲) توجیحات سازنده^۴: دورکین می‌گوید دیدگاه سازنده بر این پیش‌فرض مبتنی است که آزادی بیان نه فقط به واسطه‌ی نتایج و پیامدهایی که در پی دارد - یعنی آثار مطلوب «سخن گفتن» برای دیگران - دارای اهمیت است، بلکه به این دلیل دارای اهمیت است که ویژگی بنیادین و اساسی و سازنده‌ی یک جامعه‌ی سیاسی عادلانه است که دولت با همه‌ی شهروندان خود به عنوان عاملان اخلاقی مسئول رفتار می‌کند (Dworkin, 1996, p. 200; Dworkin, 1992, pp. 55-6)؛ به دیگر سخن، «توجیه ابزاری» به اهمیت پیامدهای سخن گفتن و آثار مطلوب آن برای دیگران نظر دارد، در حالی که «توجیه سازنده» به آزادی بیان به عنوان یکی از ویژگی‌های بنیادین و تشکیل‌دهنده‌ی جامعه‌ای عادلانه می‌نگرد.

به اعتقاد او در یک فرهنگ دموکراتیک پایدار، هم لازم است که افراد عاملان اخلاقی مستقل باشند و هم اینکه دولت با آنها به عنوان چنین عاملانی رفتار کند. با این همه، دورکین برای استقلال اخلاقی تنها به دنبال این معنای ساده نیست، بلکه در پی بیان مسئله‌ای مهم‌تر است و آن اینکه آزادی بیان تنها ابزاری برای مقصود و هدف استقلال اخلاقی نیست، بلکه سازنده‌ی استقلال اخلاقی نیز هست. بی‌تردید نمی‌توان گفت که صرف شهروندبودن در جامعه‌ای که از آزادی بیان حمایت می‌کند، کافی است تا هر فرد به عنوان یک عامل اخلاقی مستقل شناخته شود. اگر چنین نیست، سؤالی که مطرح می‌شود این است که مشارکت در یک چنین فرهنگی تا چه حد برای تضمین عاملیت اخلاقی ضروری است؟ به نظر می‌رسد که این به خود عامل بستگی دارد که چگونه و تا چه حد با ایده‌های مطرح‌شده در جامعه‌ای که از آزادی بیان حمایت می‌کند، درگیر شود و مشارکت بجوید و از این‌رو، تا چه اندازه بتواند یک عامل اخلاقی باشد. جنبه‌ی دوم عاملیت اخلاقی مد نظر دورکین، شرایطی ضروری را ایجاب می‌کند که دولت با شهروندانش به عنوان عاملان اخلاقی برخورد کند؛ قطع نظر از اینکه آن‌ها چگونه این اختیار را اعمال می‌کنند. دورکین مدعی است که این رفتار حکومت تاحدی به معنای خودداری از

1. moral agency
2. moral agents
3. instrumental justifications
4. constitutive justifications

سانسور است؛ به ویژه درباره‌ی موضوعات مناقشه‌انگیز سیاسی و اخلاقی (Levin, 2009, p. 359). به بیان دُورکین:

اولاً افراد دارای مسئولیت اخلاقی مُصَرِّند که عقایدشان را درباره‌ی خوب یا بدبودن زندگی، سیاست، یا درست و غلط‌بودن مسائل مربوط به عدالت [و غیره] ابراز کنند. هنگامی که حکومت به شهروندانش حکم می‌کند که نمی‌توان برای شنیدن عقایدی که آنها را می‌تواند به اعتقادات خطرناک و موهن ترغیب کند، اعتماد کرد در واقع به شهروندان خود توهین می‌کند و مسئولیت اخلاقی‌شان را نادیده می‌گیرد؛ اما ما با اصرار بر [شنیدن عقاید دیگران، در واقع] کرامت خود را حفظ می‌کنیم، و هیچ‌کس، هیچ مقام رسمی و هیچ اکثریتی، حق ندارد نظری را از ما دریغ کند- آن هم به این دلیل که شایسته‌ی شنیدن و بررسی آن نظر نیستیم (Dworkin, 1996, pp. 200-1).^۱

از نگاه دُورکین، نخستین شرط دموکراسی تضمین استقلال برای شهروندان در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی است؛ با این پیش‌فرض که شهروندان در واقع عاملان اخلاقی‌اند و آنچه برای اعمال معنادار این استقلال لازم است قرار گرفتن در معرض ایده‌های متفاوت است. پذیرش ایده‌ی استقلال اخلاقی بدون پذیرش شرایط اجتماعی، مانند قرار گرفتن در معرض گستره‌ی متنوعی از ایده‌ها، که به چنین «خودآینی» ای معنا و مفهوم می‌بخشد امکان‌پذیر نیست. از این‌رو، وظیفه‌ی دولت است که با حمایت از گفتار این «خودآینی» را تسهیل کند. بدین‌سان، این امر بخش دوم از الزامات مورد نظر دُورکین را برآورده می‌سازد- که دولت با شهروندان خود به عنوان عاملان اخلاقی رفتار کند. بر اساس این صورت‌بندی، «آزادی بیان» با عاملیت اخلاقی پیوندی وثیق می‌یابد که، هر دو برای دُورکین، از شروط ضروری دموکراسی‌اند. به دیگر سخن، دومین الزام مورد نظر دُورکین برای یک فرهنگ دموکراتیک این است که دولت با شهروندان خود به عنوان عاملان اخلاقی رفتار کند، و «آزادی بیان» را نه تنها در سطح شنیدن که همچنین در سطح «سخن گفتن» و بیان درباره‌ی ایده‌های متفاوت تضمین کند. بر این اساس، دو جنبه از «آزادی بیان» وجود دارد: «شنیدن نظرهای دیگران»؛ و «ابراز نظرهای خود به دیگران»- و این دو با عاملیت اخلاقی، که پیش‌شرط دموکراسی است، عمیقاً در ارتباط‌اند. «آزادی بیان» برای دُورکین به خودی خود پیش‌شرط دموکراسی است. از آن‌جا که او عامل اخلاقی بودن را به «آزادی بیان» گره می‌زند در این صورت نقض «آزادی بیان» تجاوز به عاملیت اخلاقی و در نتیجه، تجاوز و تعرضی است به اصل و اساس دموکراسی (Levin, 2009, pp. 359-60).

دُورکین به حدی آزادی بیان را مهم و ضروری می‌داند که حتی درباره‌ی سخنان نژادستیزانه، به صراحت، چنین می‌نویسد:

[...] بسیار مهم است که دیوان عالی تأیید می‌کند که اصلاحیه‌ی نخست قانون اساسی ایالات متحد از این سخنان [نژادستیزانه] حمایت می‌کند. همان‌گونه که هولمز^۲ گفت: اصلاحیه‌ی نخست حتی از سخنانی که ما از آنها متفریم نیز حمایت می‌کند. به این دلیل که توجیه سازنده‌ی آزادی بیان آن را تأیید می‌کند؛ [...] زیرا ما یک جامعه‌ی لیبرال متعهد به مسئولیت اخلاقی فردی هستیم و هرگونه سانسور بر محتوا با چنین تعهداتی مغایرت دارد (Dworkin, 1996, p. 205).

۱. برای مطالعه‌ی تقریر دُورکین در مورد مسئولیت اخلاقی شهروندان، ر.ک: (Dworkin, 2013, pp. 211-12).

2. Oliver Wendell Holmes (1841-1935)

حتی در مورد مسئله‌ی هرزه‌نگاری نیز، دُورکین، با تصمیم دیوان عالی کانادا در پرونده‌ی Regina v. Butler (1992) که براساس آن برخی از هرزه‌نگاری‌های حاوی تصاویر تحقیرآمیز و غیرانسانی زنان مورد شکایت بود، به مخالفت پرداخت؛ به این دلیل که دادگاه حکم کرده بود که چنین سخنانی متضمن ضرر برای یک جامعه‌ی دموکراتیک و آزاد است و این امری ناپذیرفتنی است. دُورکین مخالف این تصمیم بود و معتقد بود که این حکم متضمن نقض «آزادی بیان» است؛ اما او نکته‌ی مهم‌تری ذکر می‌کند. دادگاه در حکم خود آورده بود که: «تکثیر محتواهایی که شدیداً ارزش‌های بنیادین جامعه را جریحه‌دار می‌کنند، نگرانی‌ای اساسی است که محدودیت بهره‌مندی کامل از آزادی بیان را توجیه می‌کند». دُورکین در نقد این حکم می‌گوید: از آنجا که آزادی بیان با ایده‌های سنتی در تعارض است، این دلیل متقنی نمی‌شود که به سانسور و محدودیت آن روی آورد.^۱ او همچنین معتقد است اگر این سخن صحیح باشد که برخی از تصاویر هرزه‌نگاری خطری آشکار و بالفعل برای امنیت زنان ایجاد می‌کند، آنگاه سانسور چنین تصاویری موجه خواهد بود؛ مگر اینکه روش‌های کنترل کمتر سخت‌گیرانه، مانند محدود ساختن مخاطبان هرزه‌نگاری، امکان‌پذیر، مناسب و مؤثر باشد (Dworkin, 1996, pp. 206-9). این مثال، تضادی فرضی میان وظیفه‌ی دولت برای احترام به حق افراد برای آزادی بیان و وظیفه‌ی دولت برای صیانت از افراد در برابر خشونت را نشان می‌دهد. در این فرض، اگر بتوان به هدف که همان امنیت عمومی است، دست یافت و در عین حال حق را به میزان کم‌تری محدود کرد، نقض شدیدتر حق که همان آزادی بیان است، قابل توجیه نخواهد بود (Weinrib, 2017, p. 346).

هرچند دُورکین در اینجا در مقام بیان تقدم آزادی بیان است و معتقد است برای جلوگیری از آسیب‌های ناشی از هرزه‌نگاری که امنیت زنان را به مخاطره می‌افکند، می‌توان از روش‌هایی استفاده کرد که محدودیت‌هایی بر مخاطبان هرزه‌نگاری ایجاد می‌کند، اما به گمان ما نقدی که می‌توان به طور خلاصه بر این نگرش وارد کرد این است که به هر حال امکان دارد که «کرامت انسانی» زنان به واسطه‌ی اینکه محتمل است ابزار لذت دیگران قرار گیرند، در محاق واقع شود و این امر تا حدودی با نگرش دُورکین که بر اهمیت کرامت انسانی تأکید می‌کند، تعارض دارد. البته لازم به تأکید دوباره است که دُورکین در اینجا تنها در مقام بیان اهمیت آزادی بیان است و در مثالی که ذکر کرده بود، تنها کوشیده است تا میان امنیت زنان و محدودیت بیش از اندازه بر آزادی بیان، توازن و تعادلی برقرار سازد. از این نکته نیز نباید غافل شد که میان فیلسوفان اخلاق این مسئله همچنان محل مناقشه است که اگر یک زن با رضایت خود به روسپی‌گری روی آورد، باز هم عمل او اخلاق‌ستیز است یا خیر؟ فارغ از این پرسش مناقشه‌انگیز، اگر چنین امری به تحقیر زنان بینجامد و با آنها رفتاری غیرانسانی و دون‌شان یک انسان شود، می‌توان گفت چنین رفتاری ناقض اصول اخلاقی، اخلاق‌ستیز و مغایر با کرامت انسانی آنهاست.

۱. برای مطالعه‌ی یک نقد بر نگرش دُورکین که معتقد است او احتمال ارتباط بین هرزه‌نگاری و آسیب به زنان را جدی نمی‌گیرد، ر.ک: (Langton, 1990, pp. 326-7).

۳-۲. تقدم آزادی بیان بر منفعت عمومی و اخلاقیات

دورکین در خصوص تراحم حقوق بنیادین افراد با خواست و برداشت اکثریت، و نیز منافع عمومی، تعابیر قابل تأمل و توجیهی دارد. او منکر وجود حق اکثریت یا جامعه‌ای که بر حقوق فردی غلبه کند، است (Shapiro, 1982, p. 419). دنی شاپیرو در خصوص رویکرد دورکین می‌گوید: اگر حقوق بتواند اهداف جمعی غیرفردی را مغلوب خویش سازد یا در جهت مخالف آن عمل کند، آن‌گاه حقوق به معنای «قوی» آن، سویه‌ای «ضد فایده‌گرا»^۱ به خود می‌گیرد که از نظر او بدین معناست که دخالت اجباری در اعمال حق اشتباه است؛ حتی اگر اعمال چنین حقی برای رفاه اجتماعی مضر باشد (Shapiro, 1982, p. 419). جوزف رز نیز معتقد است که در سرتاسر کتاب جدی‌گرفتن حقوق^۲ دورکین کوشید تا استدلال کند که حقوق مهم^۳ و درجه اول بر تمامی ملاحظاتی که از نگاه رفاه و بهروزی اجتماعی بسیار مهم تلقی می‌شوند، غالب‌اند (Raz, 1978, p. 129).

صیانت و تضمین حق آزادی بیان برای دورکین بسیار حائز اهمیت است. از همین‌رو است که بر اساس نگرش او حکومت نمی‌تواند بنا بر هیچ تأویلی، حتی منفعت عامه که اخلاقیات را هم، به ضرورت، شامل می‌شود، به تهدید این حق پردازد. به اعتقاد او، این ادعا که شهروندان دارای حق آزادی بیان هستند، به ضرورت، بدین معناست که اگر حکومت آنها را از سخن گفتن باز دارد، عملی خطا و نادرست مرتکب شده است؛ حتی اگر حکومت معتقد باشد که آن‌چه که شهروندان بیان می‌کنند، بیش‌تر متضمن ضرر است تا منفعت (Dworkin, 2013, p. 216). همچنین حکومتی که مدعی است حقوق فردی را به رسمیت می‌شناسد، نباید حقوق شهروندی را به گونه‌ای تفسیر کند که این حقوق را بتوان بنا بر مفروضات خیر عمومی محدود کرد (Dworkin, 2013, pp. 229-30). در مورد تقابل آزادی بیان با منفعت عمومی دورکین بر این باور است که:

اگر من حق دارم نظر خود را در مورد مسائل سیاسی بیان کنم، پس دولت راه خطا را در پیش گرفته که این کار را برای من غیرقانونی جلوه دهد؛ حتی اگر گمان کند که غیرقانونی جلوه‌دادن آزادی بیان [برای من] به سود منفعت عمومی و در راستای آن است (Dworkin, 2013, p. 217).

دورکین از آزادی انتخاب فردی دفاع می‌کند و استدلال می‌کند که ادعاهای اخلاقی (البته ادعاهای اخلاق رایج و متعارف) با پشتوانه‌ی اجبار قانون، به شکلی نامشروع به شخصیت اخلاقی فرد تجاوز و حوزه‌ی اقدام و فعالیت‌های خودآگاهانه و از سر اراده‌ی او را دچار قبض می‌کند. همچنین او معتقد است که این اجبار اخلاقی قانونی، پلورالیسم فرهنگی را با تحمیل یک معیار اخلاقی محدود بر همگان به تضعیف می‌کشد (Dworkin, 1978, pp. 127-8).

1. anti-utilitarian
2. *Taking Rights Seriously*
3. important rights

او به صراحت اعلام می‌کند که اساس دموکراسی‌های معاصر این است که انسان‌ها در مقابل دولت‌های خود واجد حقوق اخلاقی انکارناپذیری هستند. در کتاب *جدی گرفتن حقوق*، دُورکین ایده‌ی خود از «حقوق همچون برگ‌های برنده»^۱ را بسط می‌دهد. ایده‌ی اصلی او این است که برخی حقوق اخلاقی علیه دولت وجود دارند، اما آن حقوق اساسی‌ای که ما آنها را حقوق بنیادین می‌نامیم، مانند حق آزادی بیان، حقوقی قوی در مقابل و بر ضد دولت به شمار می‌آیند (Dworkin, 2013, pp. 222-24). این بدان معناست که دولت‌ها برای نادیده گرفتن حقوق بنیادینی چون آزادی بیان حتی اگر متقاعد شوند که حذف و نادیده گرفتن این حقوق برای اکثریت اعضای جامعه بهتر و مفیدتر است، در خطا و اشتباه‌اند (Costa Neto, 2015, p. 160). دُورکین معتقد است: دولت باید با مردم با توجه و احترام برابر رفتار کند و آزادی‌های فردی نباید به دلیل اینکه اکثریت گمان می‌کنند برخی از افراد مستحق توجه و احترام کم‌ترند، محدود شود (Dworkin, 2006, pp. 85 & 35ff). پاره‌ای از منافع فردی آن قدر مهم‌اند که برای جامعه به شدت مخاطرآمیز است که «آن منافع فردی را فقط برای تأمین منافع کلی جامعه قربانی کند» (Dworkin, 2006, p. 31). او درباره‌ی حقوق اخلاقی افراد معتقد است:

[این حقوق] برتر از اراده‌ی اکثریت ملت است، حتی وقتی که این اراده [= اکثریت] ادعا می‌کند در جهت منافع عمومی [همچون اخلاق عمومی] گام برمی‌دارد (مالوری، ۱۳۹۹، ص. ۵۴۹).

دُورکین ادعای خود را مبنی بر اینکه افراد حقوقی اخلاقی در مقابل دولت دارند، با توسل به مفاهیم «کرامت انسانی» و «برابری سیاسی» این گونه توجیه می‌کند: زمانی منطقی است که بگوییم یک شخص در مقابل حکومت حقی بنیادین، به معنای قوی آن مانند آزادی بیان، دارد که این حق برای صیانت از کرامت یا برای صیانت از موقعیت او باشد و او را سزاوار احترام و توجه برابر بگرداند (Dworkin, 2013, pp. 222-24).

با این همه، از نگاه او اهمیت همه‌ی حقوق و درجه‌ی احترام و پاسداشت آنها همواره یک‌سان نیست. همه‌ی حقوق قانونی و یا حتی حقوق به رسمیت شناخته‌شده در قانون اساسی، به‌طور لازم، حقوقی اخلاقی علیه حکومت نیستند. او معتقد است حقوقی که حکومت همواره باید آنها را پاس بدارد، حقوق اخلاقی‌اند و این حقوق را حقوق مهم و درجه اول می‌نامد که تنها طی شرایطی خاص می‌توان آنها را محدود کرد (Dworkin, 2013, p. 216). حقوق اخلاقی ادعاهایی علیه حکومت‌اند که مانع از آن می‌شوند تا حکومت به راحتی به محدودیت آنها پردازد. در همین راستا، او معتقد است ماهیت پاره‌ای از حقوق با حقوق دیگر متفاوت است.

او حقوق فردی را به دو درجه تقسیم می‌کند.^۲ بسیاری از آنها ضعیف‌اند و نمی‌توانند در مقابل خیر و رفاه همگانی

1. rights as trumps

۲. از نگاه پاره‌ای از شارحان دُورکین، دلیل این که او حقوق فردی را به دو درجه تقسیم می‌کند، می‌تواند این باشد که حقوق جدی همچون آزادی بیان را نمی‌توان تنها بنا به دلایل فایده‌گرایانه محدود کرد. حقوق جدی و درجه اول، برخلاف حقوق غیرجدی، حقوقی هستند که کم‌تر در معرض محدودیت به واسطه‌ی دلایل فایده‌گرایانه‌اند (Husak, 1979, p. 129). در این باره بد نیست به نگرش جی. اس. میل و جوئل

مقاومت نمایند. در برخورد با این دسته از حقوق تصمیم‌های سیاسی می‌تواند به نفع خیر عمومی و به زیان حق فردی تمام شود؛ مثلاً حق رفت‌وآمد از دوسوی خیابان یک حق فردی ضعیف است و دولت می‌تواند آن را نقض کند و تصمیم یک‌سویه بودن خیابان را به نفع عامه به موقع اجرا بگذارد اما «حق آزادی بیان» یک حق درجه اول است و دولت نمی‌تواند آن را به هیچ تأویل، حتی به دستاویز مصلحت و خیر اجتماع، نقض کند (موحد، ۱۳۸۱، ص. ۲۸۳).

همچنین - همانند تصمیم به یک‌سویه بودن خیابان در خصوص تحدید حق رفت‌وآمد - اگر حکومت خللی در حق رأی شهروندان ایجاد کند و برای مثال، دوره‌ی نمایندگی کنگره را از دو سال به چهار سال تغییر دهد، اگر معتقد باشد که این مسئله به نفع عموم است، کار خطایی را مرتکب نشده است؛ چرا که معتقد است نفع عموم به این صورت بهتر تأمین می‌شود (Dworkin, 2013, p. 216). بر اساس نگرش دُورکین می‌توان گفت اگر فرضاً شخصی از یک‌سویه بودن خیابان به دادگاه شکایت کرد و آن را سلب حق آزادی خود دانست، دادگاه باید بررسی کند که آیا این تصمیم مبنایی عقلانی داشته است یا خیر؟ اگر دادگاه نتواند هیچ مبنای عقلانی و خردپسندی را برای نقض این آزادی بیابد، آنگاه ادعای شخص صحیح و موجه است. همچنین، اگر دادگاه به این تشخیص برسد که علت یک‌سویه کردن خیابان، خرید بیش از اندازه‌ی تابلوهای یک‌طرفه بوده و مسئولان شهر به دنبال راهکاری برای تخلیه‌ی انبارهای خود بوده‌اند، دور از انتظار نخواهد بود که دادگاه اعلام کند که چنین تصمیمی فاقد توجیه است و ناقض حقوق افراد.

۳-۳. راه‌حل دُورکین برای تزامم آزادی بیان با منفعت عمومی، اخلاقیات و حقوق دیگران

از نگاه دُورکین به رغم آنکه افراد دارای حقوقی اخلاقی ضد حکومت‌اند، اما این بدان معنا نیست که گفته شود دولت هرگز نمی‌تواند چنین حقوقی را محدود کند؛ برای نمونه، حکومت ممکن است بگوید هر چند شهروندان برخوردار از حق آزادی

فاینبرگ، از منظری فایده‌گرایانه، نیز اشاره کرد. فاینبرگ یکی از اصول مشروع محدودکننده‌ی آزادی را، حال هر سنجی از آزادی که در مدنظر باشد، «اصل سودرسانی به دیگران» می‌داند که تا حدی با خوانش دُورکین از حقوق جدی، همچون «آزادی بیان» تفاوت دارد. تعریف فاینبرگ از این اصل، یا همان «اصل سودرسانی به دیگران»، که می‌تواند دلیلی موجه و مشروع برای محدودیت آزادی باشد این است: «حمایت از منعی که احتمالاً در پیدایش یک سود، نه برای خود فردی که منع شده است بلکه برای دیگران ضروری است، همواره دلیل اخلاقاً مرتبطی است.» (پیک حرفه، ۱۳۹۶، ص. ۱۳۷) اما میل، برخلاف فاینبرگ، دل در گرو «اصل لاضرر» دارد و معتقد است تا زمانی که عمل فرد به واسطه‌ی آزادی‌اش عاملی برای اضرار به دیگران نباشد، دولت یا دیگران مجاز نیستند آزادی او را محدود کنند. فاینبرگ در خصوص نگرش میل می‌نویسد: «... [با وجود تردیدهای گوناگون، این نگرش را پذیرفتیم که مباحث مربوط به جلوگیری از آزار، همواره دلایل معتبری برای در حمایت از اجبار {دولت بر شهروندان} هستند. نگرش میل در این زمینه یک گام جلوتر می‌نهد و می‌گوید فقط اصل آزار دلیل معتبری است و هیچ اصل دیگری، به جز اصل آزار، نمی‌تواند دخالت جامعه یا دولت را در کارهای شهروندان توجیه کند» (Feinberg, 1984, p. 12؛ به نقل از: پیک حرفه، ۱۳۹۶، ص. ۱۳۴).

با این همه، دُورکین دست کم برای حقوق جدی به هیچ‌روی به «اصل آزار» (اصل لاضرر) توجهی نمی‌کند و این حقوق را بنا به دلایل فایده‌گرایانه به کناری نمی‌نهد تا دولت بتواند به بهانه‌ی صیانت از منافع عمومی خود آن‌ها را نادیده بگیرد.

بیان هستند، اما ممکن است در صورت لزوم برای حمایت از حقوق دیگران یا برای جلوگیری از یک فاجعه یا حتی برای به دست آوردن منفعتی عمده و آشکار این حق را نادیده بگیرد و آن را محدود کند (Dworkin, 2013, pp. 216-17).

درست است که آزادی بیان برای دُرُکین جلوه‌ای از خودآیینی، یک حق بنیادین و درجه اول و نیز سنگ‌بنای دموکراسی است، اما او به هر حال معتقد است که باید بین حقوق و منافع عامه که اخلاق را هم به خودی خود شامل می‌شود، توازن و تعادل برقرار کرد. از نگاه او به جز پاره‌ای از حقوق، حقی همچون حق آزادی بیان یک حق بی‌حد و حصر نیست و مشمول محدودیت‌هایی است. یکی از این محدودیت‌ها منافع عمومی است، اما نه هر منفعتی و بنا به هر بهانه‌ای؛ چرا که تعرض به یک حق جدی مانند آزادی بیان، از نگاه او، نوعی بی‌عدالتی بزرگ به حساب می‌آید (Dworkin, 2013, p. 224)؛ برای نمونه، اگر شخصی حق سخن گفتن دارد، اگر دلایلی که از این حق حمایت می‌کند، به سخنانی سیاسی تحریک‌آمیز نیز بسط پیدا کند و اگر تأثیرات چنین سخنانی بر ایجاد خشونت نامشخص باشد، دولت نمی‌تواند با انکار چنین حقی مُشکل را از سر راه خود بردارد یا اگر به شخصی که اجازه‌دهی سخنانی داده می‌شود، ممکن باشد با سخنانش شنوندگان را ملتهب و خشمگین کند، اگر خطری که در اجازه‌دادن به سخنانی او وجود دارد، مبتنی بر حدس و گمان باشد، باز نمی‌توان و نباید جلوی آزادی شخص را گرفت (Dworkin, 2013, p. 228). یکی از مصادیقی که دُرُکین ذکر می‌کند و معتقد است بر اساس چنین عواملی دولت می‌تواند حق آزادی بیان را بر اساس منافع عمومی یا صیانت از حقوق دیگران محدود کند، زمانی است که به واسطه‌ی گفته‌های شخص، خطری واضح و صریح و اساسی پدیدار گردد؛ همچون زمانی که گفتار شخص به جان یا دارایی دیگران ضرری فاحش و جدی وارد می‌کند و هیچ چاره‌ی دیگری هم جز نقض این حق در دسترس نباشد (Dworkin, 2013, p. 229; Dworkin, 1996, p. 353). همچنین زمانی که حق آزادی بیان با یک حق قوی‌تر هم‌تراز در تزاخم قرار بگیرد و یکی از این حقوق باید به سود حق دیگر کنار گذاشته شود؛ اما پرسش اصلی این است که منظور دُرُکین از ضرر فاحش و جدی چیست که به واسطه‌ی آن می‌توان آزادی بیان را محدود کرد؟ او معتقد است زمانی می‌توان به واسطه‌ی منفعت عمومی چنین حقی را محدود کرد که مثلاً کشور در جنگ باشد. در این صورت، سیاست‌سازان می‌توانند موجه باشد، حتی اگر دولت به حق افراد در سخن گفتن نسبت به موضوعات مناقشه‌انگیز سیاسی تجاوز کند؛ اما خطر باید عینی و مشخص باشد، باید چیزی وجود داشته باشد که به عنوان یک خطر آشکار توصیف شود و باید خطری عمده و عظیم وجود داشته باشد تا بتوان آزادی بیان را محدود کرد (Dworkin, 2013, p. 220).

پیش‌تر بیان کردیم که دُرُکین آزادی بیان را حقی درجه اول معرفی می‌کند و معتقد است تنها در سه مورد و به صورت استثناء می‌توان آن را محدود کرد: مورد نخست هنگامی است که حقی به همان اندازه قوی، متعلق به فردی دیگر در برابر آن حق قرار گیرد و به کارگیری حق نخست موجب اختلال به حق دوم گردد؛ برای مثال اگر حق آزادی بیان یک شخص برای تحریک ضد دیگری به کار گرفته شد و زندگی او را در خطر قرار دهد «[...] در چنین حالتی دو حق طراز اول در برابر هم قرار

می‌گیرند و مسئله‌ی تزاخم دو ضرر پیش می‌آید، یعنی باید ضرری را که از نقض احتمالی آن دو حق حاصل می‌شود، با یکدیگر سنجید و کمترین ضررها را برگزید» (موحد، ۱۳۸۱، ص. ۲۸۳). محمد علی موحد در تفسیر خود از خوانش دُورکین در مورد استثنای دوم می‌نویسد مورد دوم که یک حق طراز اول باید به نفع حقی دیگر یا به نفع خیر و رفاه همگانی نادیده گرفته شود، زمانی است که اصل و متن حق آسیبی نمی‌بیند؛ چراکه «هر حقی متنی دارد و حاشیه‌ای». اگر متن حق محفوظ بماند و آسیب متوجه حاشیه‌ی آن باشد، استثناء قابل توجیه خواهد بود؛ برای نمونه سخنرانی برای یک امر بازرگانی نمی‌تواند به اندازه‌ی انواع دیگر آزادی بیان مورد حمایت قرار گیرد؛ زیرا منافع بازرگانی در برابر اصل آزادی بیان وضعی حاشیه‌ای دارد. استثنای دیگری که نادیده گرفتن یک حق طراز اول را می‌تواند توجیه کند، آنجاست که اعمال آن حق اجتماع را در معرض یک خطر واقعی قرار دهد. این خطر باید متوجه یک امر جدی و معین و مشخص مربوط به احوال شهروندان باشد، «وگرنه به دستاویز مفاهیم انتزاعی مثل سلامت اخلاقی جامعه یا دل‌آزرده‌شدن دسته‌ای از مردم و این نوع تعبیرات کلی، نمی‌توان در مورد یک حق طراز اول تخطی روا داشت. دولت باید نشان دهد که یک خطر مهم و روشن در کار است که اگر رعایت نشود، ضرری فاحش بر جان و مال دیگران وارد خواهد آمد» (موحد، ۱۳۸۱، ص. ۲۸۴)؛ به بیان دیگر «حکومت باید این مسئولیت را عهده‌دار شود تا نشان دهد هرگونه دخالت در بخشی از آزادی‌های بنیادین [افراد] واقعاً برای تضمین یک هدف اساسی ضروری است» (Dworkin, 1990, p. 11). همچنین یکی از مصادیقی که دُورکین در خصوص تزاخم دو حق ذکر می‌کند، مسئله‌ی افترا یا هتک حرمت است که برجسته‌ترین نمونه‌ی تزاخم دو حق از نگاه اوست. قانون باید از حق اشخاص حمایت کند تا آبرو و اعتبار آنها به واسطه‌ی بیان دیگری یا دیگران در محاق واقع نشود (Dworkin, 2013, p. 219).

بنابراین در مقام تعارض حق آزادی بیان با منفعت عمومی و نیز اخلاق، اولویت و تقدم با حق آزادی بیان است و تنها عاملی که می‌تواند این حق بنیادین را محدود کند، این است که به واسطه‌ی رعایت این حق، خطری جدی، روشن و واضح (و نه از سر حدس و گمان یا دل‌آزرده‌گی اکثریت)، جامعه، جان، مال و حقوق درجه اول دیگران در معرض تهدید قرار دهد (Dworkin, 2013, pp. 228-29).

۴. استدلالی دیگر به سود تقدم و اهمیت آزادی بیان

استدلال دیگری که به گمان ما می‌توان به سود نقض ناپذیری حق آزادی بیان اقامه کرد، این است که این حق یک حق بنیادین جهان‌شمول است که در تقابل با نسبی‌باوری اخلاقی است. یکی از مسائلی که حقوق بنیادین جهان‌شمول را تحدید می‌کند، مسئله‌ی نسبی‌باوری اخلاقی است که بر اساس آن، عقاید و باورهای اخلاقی افراد از فردی به فرد دیگر و از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر فرق می‌کند. این نظریه به نوعی همان نسبی‌باوری هنجارین جامعه‌محور است که بر اساس آن، این اجتماع است که تعیین می‌کند، قواعد اخلاقی چیست. این نحله‌ی فلسفی معتقد است که حقوق جهان‌شمول نیست؛ بلکه این حقوق مبتنی بر باورهای اخلاقی‌ای است که این اخلاقیات از نگاه یک فرهنگ خاص و خرده‌فرهنگ‌ها، نسبی

هستند و حمایت از حقوق جهان‌شمول، از نگاه این نحله‌ی فلسفی، عین «قوم‌ستیزی»^۱ است. مدافعان نسبی‌باوری اخلاقی بر این عقیده‌اند که باید حقوق افراد را مبتنی بر سیاق اجتماعی تعریف و تفسیر کرد؛ حقوقی که مختص به یک گروه یا جامعه‌ای خاص هستند و به طور عمده بر پایه‌ی سنت‌ها، باورها، و شرایط خاص یک منطقه معنا پیدا می‌کنند. نسبی‌باوران در حوزه‌ی فرا اخلاق اغلب سوپژکتیویست یا ناشناخت‌باور^۲ هستند؛ درحالی‌که مدافعان حقوق بشر جهان‌شمول به طور عمده واقع‌گرایند (Nickle, 2019, §4).^۳ واقع‌گرایی فرا اخلاقی در تقابل با ناشناخت‌باوری و سوپژکتیویسم است. ناشناخت‌باوران معتقدند دعاوی اخلاقی واقعیات خارجی را توصیف نمی‌کنند؛ بلکه بیان‌گر میلی یا گرایشی از فاعل هستند. سوپژکتیویست‌ها معتقدند که جملات اخلاقی صدق و کذب‌بردار هستند، اما آنها را به واقعیاتی درباره‌ی امیال یا گرایش‌های انسانی فرومی‌کاهند. به نظر می‌رسد که فروکاستن قضاوت‌های اخلاقی به احساسات و امیال یا گرایش‌ها و تجربیات انسانی به هیچ‌روی با اصل عینی و فراگیر اخلاق سازگار نیست. احکام اخلاقی در این نگرش - برخلاف نگرش نسبی‌باوران - خبر از امور واقع می‌دهند و صدق و کذب‌پذیرند. مطابق نگرش واقع‌گرایان اخلاقی همچون دُورکین به هیچ وجه نمی‌توان تعریف و تفسیر حقوق را به سیاق‌های اجتماعی و عرف‌ها و سنن واگذار کرد؛ چراکه در نگرش جهان‌شمولی حقوق بشر انسان از آن جهت که انسان است، فارغ از هر گونه تعلقِ عرضی و از بدو تولد، از پاره‌ای حقوق بنیادین برخوردار است. بر این اساس فرض کنید منفعت عمومی جامعه‌ای اقتضاء می‌کند که حق آزادی بیان به دلیل صیانت از اخلاق مرسوم و رایج جامعه در مورد اقلیت‌های دینی محدود شود؛ آن هم به این دلیل که اعطای این حق به چنین گروهی، به دلیل آنکه برای اخلاق عمومی مضر تلقی می‌شود، منفعت عمومی را در معرض خطر قرار می‌دهد. بی‌تردید چنین تصویری در بسیاری از کشورها وجود دارد و این مسئله افزون بر اینکه اصل جهان‌شمولی حقوق بشر را زیر پا می‌گذارد، همچنین حقوق افراد را به دلیل گرایش به دینی خاص، با توجه به تعلقات عرضی‌شان، سلب می‌کند و این یعنی نقض «کرامت انسانی» که طبق اخلاق حقوق بشر جهان‌شمول گرا هر انسان به صرف انسان بودن باید از آن برخوردار باشد.

گفتنی است که انسان به واسطه‌ی آنکه خودآیین است، برخوردار از کرامت انسانی است یا باید باشد. خودآیینی یکی از ادله‌ی اصلی برخوردارگی از کرامت انسانی است که دروکین برای توجیه برخوردارگی از حقوق، همواره به این مفهوم ارجاع می‌دهد. همچنین، در این مسئله تردیدی نیست که او دل در گرو خوانش اخلاقی کانت دارد. الیوت اف. کریگر در این خصوص معتقد است دُورکین دیدگاهی شبیه به دیدگاه چارلز فراید در مورد کانت دارد. فراید معتقد است آزادی بیان مبتنی بر خودآیینی است. از نگاه فراید چنین حقی مبتنی بر خوانش کانت است که هر فرد به عنوان غایت در خویش،

1. ethnocentrism
2. non-cognitivist

۳. اثر جیمز نیکل، که یکی از نویسندگان مداخل دانشنامه‌ی استنفورد است، به زودی تحت این عنوان به چاپ خواهد رسید: نیکل، جیمز. (در حال انتشار). حقوق بشر. ترجمه‌ی سید محمد حسینی و بهنوش بصیریان جهرمی. ویراسته‌ی کاوه بهبهانی. تهران: طرح نو.

مستقل و برابر با سایرین در مملکت غایات به حساب می‌آید که این غایت در خویش در برخورداری از بیش‌ترین آزادی سازگار با آزادی‌های مشابه دیگران محق به رفتار برابر است. خودآینی پایه و اساس تمام آزادی‌های بنیادین از جمله آزادی بیان است (Fried, 1992, p. 233 quoted in Krieger, 1995, p. 85). افزون بر این، کرامت انسانی که یکی از بنیان‌های اصلی برخورداری از حقوق است، یک مفهوم فرا فرهنگی و فرا اجتماعی است که مختص به یک گروه یا یک جامعه‌ی خاص نیست. در این باره، روبرتو پرونه تعبیری قابل تأمل دارد. او معتقد است:

تعرض به حقوق دیگران [...] به این دلیل است که یک ارزش اخلاقی در حوزه‌ی عمومی مورد اهانت قرار می‌گیرد و این ارزش اخلاقی، یعنی کرامت انسانی، ارزشی گروهی و مختص به یک جامعه‌ی خاص نیست، بلکه ارزشی است که جوامع دمکراتیک لیبرال بر آن مبتنی‌اند. صیانت از کرامت انسان‌ها اخلاقاً به دولت این صلاحیت را می‌دهد [یا باید بدهد] تا از ارتکاب این اعمال اخلاق‌ستیز، یعنی تعرض به حقوق دیگران، جلوگیری کند (Perrone, 2014, p. 378).

نتیجه‌گیری

«حق آزادی بیان» از جمله مهم‌ترین و بنیادی‌ترین حقوق بشر است که متأسفانه در رویه‌ی دیوان اروپایی حقوق بشر بیشترین موارد نقض حقوق از سوی دولت‌های عضو متوجه این حق است. دولت‌های متعاقد به بهانه‌ی صیانت از منافع ملی خود به تحدید این حق می‌پردازند. یکی از این منافع ملی اخلاق عمومی است که به دلیل عدم وجود تعریفی مشخص از سوی دیوان و نیز به دلیل تنوعی که در برداشتها از این مفهوم در بین دولت‌های عضو وجود دارد، عاملی شده است تا هر یک از دولت‌ها از ظن خود به تعریف مفهوم اخلاق عمومی بپردازند. این مسئله ناشی از رویه‌ی دیوان در اعطای اختیار «حاشیه‌ی تشخیص» به دولت‌های عضو برای تعریف چنین مفهوم اختلافی است که احترام به حقوق بنیادین افراد نیز می‌تواند دستخوش تفاسیر متفاوت دولت‌ها گردد.

افزون بر نگاه به پاره‌ای از رویه‌های حق‌ستیز دیوان، در این نوشتار کوشیدیم استدلال‌هایی را از سوی رانالد مایلز دُورکین به دست دهیم که تاحدی می‌تواند دفاع به نسبت مستحکمی به سود نقض ناپذیری حق آزادی بیان در مواجهه با منفعتی به نام اخلاق عمومی باشد؛ با این توضیح که نتوان به راحتی و به بهانه‌ی صیانت و حمایت از اخلاق متعارف و نسبی جامعه به قلمرو حقوق بنیادین و «حق آزادی بیان» دست‌درازی کرد. دُورکین بر این باور است که الزام اخلاق عمومی ناقض پلورالیسم فرهنگی است. او در دفاع از حقوق اخلاقی افراد بر این باور است که این حقوق برتر از اراده‌ی اکثریت است، حتی وقتی این اکثریت مدعی است که در جهت منافع عمومی، همچون اخلاقیات، گام برمی‌دارد. او حق آزادی بیان را یک حق قوی و درجه اول می‌نامد که به هیچ وجه، حتی با دستاویز منافع عمومی، نمی‌توان آن را محدود کرد. با این همه و با وجود اهمیتی که او برای آزادی بیان قائل است، او این حق را حقی مطلق و بی‌حد و حصر نمی‌داند. از نگاه دُورکین اساساً اولویت با حقوق بنیادین است و تنها زمانی می‌توان حقوقی همچون حق آزادی بیان را به دلیل صیانت از

منافع عامه محدود کرد که اعمال این حق مخاطره‌ای جدی، واضح، روشن و فاحش (و نه از سر حدس و گمان) برای دیگران و منافع جامعه به دنبال داشته باشد. آنچه اصل و مقدم است، حقوق بنیادین افراد است و آنچه استثناء بوده و نیازمند دلیل موجه برای نقض حقوق بنیادین، منفعت عمومی و در اینجا اخلاق عمومی است. سرّ جدی گرفتن حقوق از نگاه دُرّ کین در این نکته نهفته است: «ایجاد سرپناهی قوی برای شهروندان در مقابل جامعه تا فردیت و کرامت انسان‌ها مغلوب خواست اکثریت که بی گمان این اکثریت می‌تواند به راه خطا برود و حقوق اخلاقی افراد را سرکوب کند، نگردد». نادیده گرفتن حقوق اخلاقی افراد بی‌تردید به استبداد اکثریت، و اخلاق مدنظر ایشان، خواهد انجامید.

باری، بهره‌گیری از نظرهای اندیشمندان برجسته‌ای همچون دُرّ کین می‌تواند، حدود و ثغور آزادی بیان را تا حدی روشن و مشخص سازد. افزون بر این، با تبیینی که دُرّ کین از این حق به دست می‌دهد، می‌توان به تعریفی به نسبت مشخص، منجز و مرزبندی‌شده از آزادی بیان دست یافت تا دولت‌های عضو کنوانسیون در اعمال قدرت تشخیصی خود برای تحدید حق آزادی بیان دستی باز نداشته نباشند. آزادی بیان که از نگاه دُرّ کین سنگ‌بنای دموکراسی است، به یقین می‌تواند به دیوان در تشخیص ضرورت محدودیت بر حقوق افراد در یک جامعه‌ی دموکراتیک یاری رساند. از آنجا که آزادی بیان طبق خوانش دُرّ کین سنگ‌بنای دموکراسی است، این سؤال نیز قابل طرح است که اگر جامعه‌ای به محدودیت چنین حقی مبادرت کرد، باز هم می‌توان گفت که چنین جامعه‌ای بنایش بر دموکراسی استوار است؟ پاسخ به این پرسش را در مقاله‌ای دیگر پی خواهیم گرفت.

تشریح و قدردانی

بر خود لازم می‌دانیم از زحمات استاد ارجمند جناب آقای کاوه بهبهانی، سرکار خانم حمیده بحرینی، دکتر جواد حیدری و همچنین جناب آقای محمدرضا حمزه‌ای که با خواندن پیش‌نویس این مقاله، با نقدها و پیشنهادهای سازنده‌ی خود بر غنای کار افزودند و ما را بی‌هیچ چشم‌داشتی یاری فرمودند، سپاس‌گزاری و قدردانی کنیم. بی‌تردید مسئولیت تمام خطاهای احتمالی در این مقاله بر دوش نویسندگان بوده و هیچ‌گرددی بر دامن این بزرگواران نخواهد بود.

منابع

- پیک حرفه، شیرزاد. (۱۳۹۶). «چالش‌های آزادی در کاوش‌های میل و فینبرگ». تأملات فلسفی، ۷(۱۹)، صص. ۱۴۲-۱۰۷.
- جلالی، محمد؛ کامیاب، میثا. (۱۴۰۰). پلیس اداری. تهران: مجد، چاپ نخست.
- قاری سیدفاطمی، سید محمد. (۱۳۹۶). حقوق بشر معاصر؛ جستارهایی تحلیلی در حق‌ها و آزادی‌ها. تهران: نگاه معاصر، چاپ پنجم، اول ناشر.
- مالوری، فیلیپ. (۱۳۹۹). اندیشه‌های حقوقی. ترجمه‌ی مرتضی کلانتریان. تهران: آگه، چاپ سوم.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۸). «هر اخلاقی اخلاق برای انسان است». به کوشش اصغر زارع کهنمویی، در اخلاق فصل نخست اصلاح. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی، چاپ نخست، صص. ۵۴-۲۹.
- موحد، محمدعلی. (۱۳۸۱). در هوای حق و عدالت (از حقوق طبیعی تا حقوق بشر). تهران: کارنامه، چاپ دوم.
- نجفی کلیانی، محمد؛ حسینی، سید محمد؛ بهبهانی، کاوه؛ و حسین دباغ. (۱۴۰۱ زیر چاپ). «قبای قانون بر قامت اخلاق؛ نگرشی انتقادی بر خوانش پاتریک دولین در باب الزام قانونی اخلاق متعارف»، پژوهش‌های فلسفی، ۱۶(۳۹).
- نراقی، آرش. (۱۳۹۸). مدارا و مدنیت (مقالاتی در باب اخلاق اجتماعی). تهران: نگاه معاصر، چاپ دوم.
- نیکل، جیمز. (زیر چاپ). حقوق بشر. ترجمه‌ی سید محمد حسینی و بهنوش بصیریان جهرمی. ویراسته‌ی کاوه بهبهانی. تهران: طرح نو.
- Ahmed, Dawood; Bulmer, Eliot. (2017). "Limitation Clauses". International Institute for Democracy and Electoral Assistance (International IDEA), pp. 1-33.
- Bakircioglu, Onder. (2007). "The Application of the Margin of Appreciation Doctrine in Freedom of Expression and Public Morality Cases". German Law Journal, 8(7), pp. 711-733.
- Costa Neto, João. (2015). "Rights as Trumps and Balancing: Reconciling The Irreconcilable?" Revista Direito GV, 11(1), pp. 159-188.
- Dworkin, Ronald. (1966). "Lord Devlin and the Enforcement of Morals". The Yale Law Journal, 75(6), pp. 986-1005.
- _____ (1978). "Liberalism" In S. Hampshire (Ed.), Public and Private Morality. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 113-143.
- _____ (1982). A Matter of Principle. Harvard University Press.
- _____ (1990). A Bill of Rights for Britain. London: Chatto & Windus.

- _____ (1992). "The Coming Battles over Free Speech". *The New York Review of Books* 39, 11, pp. 55-8.
- _____ (1996). *Freedom's Law*. Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2006). *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*. Princeton University Press.
- _____ (2013). *Taking Rights Seriously*. London: Bloomsbury Publishing.
- Edge, Peter W. (1998). "The European Court of Human Rights and Religious Rights". *The International and Comparative Law Quarterly*, 47(3), pp. 680- 687.
- Feinberg, Joel. (1998). *Harmless to Others*. Oxford: Oxford University Press.
- Fried, Charles. (1992). "The New First Amendment Jurisprudence: Threat to Liberty". *Chicago Law Review*, 59(1), pp. 225-253.
- George, Robert P. (2000). "The Concept of Public Morality". *American Journal of Jurisprudence*, 45(1), pp. 17-32.
- Gert, Bernard. (8 September 2020). "The Definition of Morality". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (substantive revision), <https://plato.stanford.edu/entries/morality-definition>, (Accessed on: 23 June 2022).
- Görentaş, İtir Aladağ. (2016). "The Effects of Margin of Appreciation Doctrine on the European Court of Human Rights: Upholding Public Morality over Fundamental Rights". *Akademik İncelemeler Dergisi*, 11(2), pp. 197-216.
- Hare, Richard Mervyn. (1972). *Essays on the Moral Concepts*. Macmillan Press Ltd.
- Husak, Douglas N. (1979). "Ronald Dworkin and the Right to Liberty". *Ethics*, 90(1), pp. 121-130.
- Krieger, Eliot F. (1995). "Protected Expression: Toward a Speaker-Oriented Theory". *Denver Law Review*, 73(1), pp. 69-90.
- Langton, Rae. (1990). "Whose Right? Ronald Dworkin, Women, and Pornographers". *Philosophy & Public Affairs*, 19(4), pp. 311-59.
- Levin, Abigail. (2009). "Pornography, Hate Speech, and Their Challenge to Dworkin's Egalitarian Liberalism". *Public Affairs Quarterly*, 23(4), pp. 357-73.
- Młynarska-Sobaczewska, Anna; Kubuj, Katarzyna; & Aleksandra Mężykowska. (2019). "Public Morality as a Legitimate Aim to Limit Rights and Freedoms in the National and International Legal Order". *Contemporary Central & East European Law*, 133(1), pp. 10-20.

- Nickle, James. (11 April 2019). "Human Rights". Stanford Encyclopedia of Philosophy, (Substantive revision), <https://plato.stanford.edu/entries/rights-human/> (Accessed on: 23 June 2022).
- Idris, Akhmad; Ihksan, Rd Muhammad; Primadianti, Helena; Zuhro, Fatimatuz; Handayani, Irawati; & Kukuh Tejomurti. (2019). "Is Public Morality Able to Restrict Human Rights?" Proceedings of the 3rd International Conference on Globalization of Law and Local Wisdom, 358, pp. 41-4.
- Perrone, Roberto. (2014). "Public Morals and the European Convention on Human Rights". Israel Law Review, 47(3), pp. 361-378.
- Prebensen, Soren C. (1998). "The Margin of Appreciation and Article 9, 10, 11 of the Convention". Human Rights Law Journal, 19(1), pp. 13- 17.
- Raz, Joseph. (1978). "Professor Dworkin's Theory of Rights". Political Studies, 26(1), pp. 123-137.
- Shapiro, Danny. (1982). "Does Ronald Dworkin Take Rights Seriously?" Canadian Journal of Philosophy, 12(3), pp. 417-34.
- Weinrib, Jacob. (2017). "When Trumps Clash: Dworkin and the Doctrine of Proportionality". Ratio Juris, 30(3), pp. 341-52.