

دوره سیزدهم، شماره ۳۰، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحه ۳۲۸-۲۷۹

## اطلاعات کاذب عمدی و مسئولیت اخلاقی: مطالعه‌ای در فلسفه اخلاق

مهدی شقاقی<sup>۱</sup>

**چکیده:** در مقاله حاضر با انجام بررسی‌هایی در فرااخلاق، سعی شده تا به بررسی مسئولیت اخلاقی ارتکاب به ارائه عمدی اطلاعات کاذب پرداخته شود. برای انجام این پژوهش، از دو روش تحلیل مفهومی و موازنه متاملانه استفاده شده است. ابتدا ذکر شد که مهم‌ترین مصداق اطلاعات کاذب عمدی، گزارش‌های سازمانی غلط است و سپس بررسی گردید که این امر در چه شرایطی اتفاق می‌افتد. بنابراین، در گام نخست بررسی شد که آیا ارائه اطلاعات کاذب عمدی از نوع دوراهی (تنگای) اخلاقی هست یا نه، و سپس بررسی شد که آیا دوراهی‌های اخلاقی منطقی‌تر به تناقض می‌رسند یا خیر. در گام دوم بررسی شد که آیا ارائه اطلاعات کاذب در شرایط فشار اتفاق می‌افتد یا خیر و لذا شرایط امکان تصمیم اخلاقی تحت فشار مورد بررسی قرار گرفت و این نتیجه حاصل شد که عمل به اخلاق مراقبت‌گرا و تبعیت از بهترین رویه‌ها بر اساس «آزمون حجاب نارک جهل»، «آزمون شفافیت»، و «آزمون سکونت‌پذیری»، درست‌ترین کار است به شرطی که عمل از زیر «کمک به رفع فقر و فاصله طبقاتی و اجتماعی بین فقیر و غنی» نگریزد. در گام سوم بررسی شد که آیا ارائه اطلاعات کاذب عمدی به دلیل ضعف اراده است یا خیر. در انتهای بررسی، دو عامل مهم اراده و میل مطرح شد و بر اساس نظریه «خود کامل»، هشت گزاره برای تعیین مسئولیت اخلاقی ارائه گردید و در انتها ذکر شد که اگر با مسئله «میل مقاومت‌ناپذیر» روبه‌رو بودیم، مسئولیت اخلاقی باید بر اساس قاعده «واکش متعادل به براین» تعیین شود.

**تاریخ دریافت:**

۱۴۰۰/۱۱/۹

**تاریخ پذیرش:**

۱۴۰۱/۳/۹

**واژگان کلیدی:**

دروغگویی، گزارش دروغین، اطلاعات کاذب عمدی، مسئولیت اخلاقی، تنگای اخلاقی، ضعف اراده.

DOI: 10.30470/phm.2022.545866.2145

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. استادیار گروه علم اطلاعات و دانش‌شناسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران،

m\_shaghghi@sbu.ac.ir

**مقدمه**

بیشتر دارای جنبه‌های بلاغی است. بسیاری از افراد، گروه‌ها و ادارات، این گزارش سازمانی را اجتناب‌ناپذیر می‌دانند زیرا منافع سازمان، کارکنان، و ادامه کار نهادها از نظر آنان اولویت اخلاقی دارد و بیکارشدن کارکنان و به خطر افتادن معیشت خانواده‌ها از نظر آن‌ها به لحاظ اخلاقی، پسندیده نیست. برخی دیگر نیز جنبه‌های امنیتی، سیاسی، و حفظ انسجام اجتماعی را دلیل گزارش‌های سازمانی کاذب قلمداد می‌کنند که از نظر آنان، اولویت اخلاقی این کار را تضمین می‌کند. توجه‌های سودگرایانه در دروغ‌گویی، در اولویت استفاده و بهره‌برداری قرار دارد، حال آن‌که سودگرایی هنگام نظریه‌پردازی‌ها و سخنرانی‌های نخبگان از اساس مشکل‌دار تلقی می‌شود. در این‌جا، بحث ما در باب دروغ‌گویی و گزارش‌های سازمانی دروغین، به فرد متمرکز است زیرا نهایتاً افراد هستند که دروغ می‌گویند و این گزارش‌ها را

دروغ‌گویی و گزارش‌های سازمانی دروغین در ایران امروز، به امری طبیعی تبدیل شده است. گاهی می‌شنویم که افراد، گزارش‌های غلطی از امور اداره خود به مقام‌های بالاتر می‌دهند و برخی از سازمان‌ها نیز گزارش‌های مبهم و مغلوطنی از سازمان خود به اداره کل امور دارایی و یا سازمان‌های مالیاتی عرضه می‌کنند. این روزها در اخبار تلویزیونی حتماً شنیده‌اید که فدراسیون فوتبال ایران برای محروم نشدن دو تیم سرشناس تهرانی، برای فدراسیون فوتبال آسیا چه سندسازی‌هایی که نکرده است (بتاکاپ ۱، ۴ دی ۱۴۰۰). همین‌طور، انکار سه‌روزه خبر انهدام هواپیمای اوکراینی نیز جزو دروغ‌گویی‌های در سطح ملی به شمار می‌رود. در سطح افراد، رزومه‌نویسی‌های اغراق‌آمیز که این روزها در کارگاه‌ها تدریس هم می‌شود، نوعی گزارش فردی دروغین است که به‌جای مبتنی بر شواهد بودن،

نیست هر چند دروغگویی است (شقاقی، ۱۴۰۰). پس اگر دروغ نگوییم ولی با نگفتن راست، دیگران را گمراه کنیم، اطلاعات کاذب را به عمد عرضه کرده‌ایم که به قول فالیس از دروغگویی بدتر است. بسیاری از گزارش‌های سازمانی دروغین از نوع اطلاعات کاذب عمدی‌اند. در ماجرای «بیل کلینتون» و «مولینا لوینسکی»، کلینتون در تلویزیون رسمی آمریکا به مردم گفت که با لوینسکی «رابطه جنسی» نداشته است. او در واقع یک راست دقیق گفت. مثل این است که به کسی که جلوی درب منزل آمده و از برادرمان طلب دارد، بگوییم «الان اینجا نیست». رابطه جنسی از نظر وی همان آمیزش جنسی اصلی دو جنس مخالف بود و آن اتفاق، نیفتاده بود ولی اعمال جنسی دیگری رخ داده بود! این راستگویی دقیق، از توصیه‌های کانت برای حفظ التزام به راستگویی است که پاشنه آشیل تکلیف‌گرایی وی به حساب می‌آید. «توریه» نیز اگر

در سازمان تنظیم می‌کنند. افراد در بسیاری از اوقات برای حفظ موقعیت خود یا موقعیت اداره یا گروه خود، گزارش سازمانی دروغین یا مبهم و دوپهلوی عرضه می‌کنند یا کاری می‌کنند که طرف مقابل استنباط غلطی از گزارش به دست آورد که ما همه این‌ها را جزو گزارش‌های سازمانی دروغین تلقی می‌کنیم. در توضیح ابهام و دوپهلوی، یا راست را نگفتن به جای دروغ گفتن، باید دو مفهوم اطلاعات کاذب عمدی و دروغگویی را در این جا مقایسه کنیم. فالیس (۲۰۰۹) استدلال می‌کند که اطلاعات کاذب عمدی ۲ از دروغگویی بدتر است زیرا اطلاعات کاذب عمدی، به قصد گمراه کردن ارائه می‌شود و این کار با قصد قبلی اتفاق می‌افتد ولی دروغگویی لزوماً برای گمراه کردن نیست؛ مثلاً ما خالی‌بندی را فوراً متوجه می‌شویم، به آن می‌خندیم و وقتی به آن نمی‌نهم زیرا هدف خالی‌بندی، گمراه کردن

آن‌هاست. برای محقق کردن روش اول، گزارش‌ها، مفاهیم و شواهد از متون، استخراج و مورد تحلیل قرار گرفته است. روش موازنه متأملانه، مخصوص پژوهش‌های اخلاقی است. به قول دی‌پاول<sup>۳</sup> (۲۰۰۶: ۵۹۷) این روش، پیچیده‌ترین روش شهودگرایانه برای مطالعه اخلاقی است و به نظر می‌رسد تنها راه پیشبرد پژوهش‌های اخلاقی باشد. در این روش، در باب مسئله اخلاقی خاص، تعاریف خود را ارائه کرده و سپس شواهدمان را پیش می‌کشیم و مصادیق مختلف آن مسئله را طرح کرده و داوری‌های سنجیده و شهودهای خود را درباره آن مصادیق عرضه می‌کنیم. مصادیق باید جامعیت کافی داشته باشند و داوری‌های سنجیده باید از نظر همگان منطقی باشد. شهودها و داوری‌های سنجیده در مورد مسئله و مصادیق، ممکن است متضاد و متعارض با هم باشند و در سیاق مختلف، ناقض همدیگر گردند.

با قصد قبلی گمراه‌سازی و فریب انجام بگیرد، دروغ‌گویی (آترک، ۱۳۸۹) و بلکه بدتر از آن است. از این راست نگفتن‌ها یا راست دقیق گفتن‌هایی که هدفش گمراه کردن طرف مقابل است، در گزارش‌های سازمانی یا سخن‌رانی‌های سیاسی بسیار دیده می‌شود که از نوع اطلاعات کاذب عمدی است. تمرکز ما نیز در این مقاله بر روی بررسی شرایط امکان اطلاعات کاذب عمدی است که مهم‌ترین مصداقش نیز گزارش‌های کذب سازمانی است. بنابراین، هدف آن است که بینیم شرایط امکان ارائه اطلاعات کاذب عمدی چیست و در هر یک از شرایط امکان، مسئولیت اخلاقی با چه معیارهایی تعیین می‌شود. در این مقاله از دو روش استفاده شده است: تحلیل مفهومی<sup>۱</sup> و موازنه متأملانه<sup>۲</sup>. تحلیل مفهومی در این جا به معنی تفکیک و تمییز بین مفاهیم برای روشن کردن جنبه‌های اخلاقی

3. Michael DePaul.

1. conceptual analysis.

2. Reflective equilibrium.

باید در این سیاق بررسی شود؟

۳. آیا ارائه اطلاعات کاذب عمدی، حاصل ضعف اراده است و باید در این سیاق بررسی شود؟

### ۱. آیا ارائه اطلاعات کاذب عمدی، حاصل وضعیت دوراهی (بین دو وظیفه اخلاقی) است؟ بررسی امکان دوراهی‌های اخلاقی

اندیشمندان اخلاق از جمله، جان استوارت میل، بنتام، سیجویک و امثال آنان بر این باور بوده‌اند که «نظریه اخلاقی جامع، آن نظریه‌ای است که بتوان جهانی انسانی و واقعی را تصور کرد که در آن، همه قواعد آن نظریه، چه به صورت تک‌قاعده و چه به صورت چندتایی باهم، قابل پیروی و انجام باشد» (مارکوس<sup>۲</sup>، ۱۹۸۰). اگر یک نظریه به گونه‌ای باشد که نتوان چنین جهانی را تصور کرد، آن نظریه جامع نیست. نمی‌توان به کسی که گاه و بیگاه دچار تنگنا بین این قاعده و آن قاعده اخلاقی<sup>۳</sup> می‌شود گفت که

پس از آن که مصادیق و مثال‌ها ارائه شد، مفهوم را نقد می‌کنیم و در صورت امکان، به پاسخ‌های محتمل نیز پاسخ می‌گوییم. تأمل اخلاقی باید آن‌قدر ادامه پیدا کند که شهودها و قضاوت‌های سنجیده را مثل دو کفه ترازو با هم متعادل کند (دنیلز<sup>۱</sup>، ۲۰۲۰). در این وضعیت، ما به یک نظریه در حل آن مسئله اخلاقی رسیده‌ایم. ممکن است کار به نظریه منسجمی منتهی نشود ولی این موازنه می‌تواند مفاهیم را شفاف، نقدهای وارد به یک مفهوم را روشن و دامنه پرتوافکنی هر مفهوم را مشخص کند. پژوهش ما در صدد پاسخگویی به پرسش‌های زیر است:

۱. آیا ارائه اطلاعات کاذب عمدی، حاصل وضعیت دوراهی (بین دو وظیفه اخلاقی) است؟

۲. آیا ارائه اطلاعات کاذب عمدی، حاصل شرایط فشار است و

۳. فهرست‌های مختلفی از قواعد جهانشمول اخلاقی وجود دارد اما دیوید راس در کتاب

1. Norman Daniels.  
2. Ruth Barcan Marcus.

(مک کانل<sup>۱</sup>، ۲۰۱۸). در این حال به ناچار او باید دست به دامن نظریه اخلاقی دیگری مثل سودگرایی یا فضیلت گرایی شود.

برخی اندیشمندان از جمله مارکوس (۱۹۸۰) و مک کانل (۱۹۷۸)؛ (۲۰۱۸) بر این باورند که تنگنا یا دوراهی اخلاقی «منطقاً» تناقض آمیز است و علم منطق وجود آن را نمی پذیرد. فرض کنیم دو گزاره اخلاقی داریم که یکی عبارت است از OA<sup>۲</sup> (فرد باید عمل «آ» را انجام دهد) و دیگری عبارت است از OB<sup>۳</sup> (فرد باید عمل «ب» را انجام دهد). این دو گزاره در ابتدا با هم منطقاً تناقضی ندارند؛ زیرا انجام هر دو به لحاظ منطقی ممکن است. گزاره OA با گزاره  $O \neg A$  (فرد باید عملی «غیر آ» انجام دهد) نیز منطقاً تناقضی ندارد زیرا منطقاً ممکن است (ولو در عالم

حداقل یک جهان ممکن (مثلاً دوره ظهور انسان کامل) وجود دارد که در آن می توان به همه این قواعد بدون تعارض عمل کرد، و لذا اکثر اندیشمندان اخلاق به توسعه نظریه ای نظر داشته و دارند که جلوی چنین تنگنایی را بگیرد. مشکل دوم آن است که با تکیه بر مفاهیم یک نظریه ناجامع نمی توان تنگناها را حل کرد و باید دست به دامن نظریه اخلاقی دیگری شد؛ برای مثال، وکیلی را در نظر بگیرید که درمانده است که آیا باید به وظیفه وفاداری خود عمل کند و راز موکلش را نگوید یا اینکه رازش را فاش و جلوی ضرر به دیگری را بگیرد و این در حالی است که کناره گیری و نادیده گرفتن امور نیز کافی نیست و افشای راز موکل هم برخلاف قواعد جهان شمول و هم برخلاف اخلاق حرفه ای و کالت است

«درست و خوب» (the right and the good) هفت قاعده اخلاقی جهانشمول در نگاه نخست (prima facie) معرفی کرده که عبارتند از: ۱. وظیفه وفاداری؛ ۲. وظیفه جبران غرامت؛ ۳. وظیفه نمک شناسی و قدردانی؛ ۴. وظیفه عدالت و

انصاف؛ ۵. وظیفه نیکی و احسان به دیگران؛ ۶. وظیفه بهبود، توسعه و اصلاح خود؛ و ۷. وظیفه عدم اضرار به غیر (ضرر نزدن به دیگران)

1. Terrance McConnell.
2. Ought to do A.
3. Ought to do A.

سازگاری<sup>۲</sup> در منطق را در نظر بگیرید  
(مارکوس، ۱۹۸۰؛ مک کانل، ۱۹۷۸؛  
۲۰۱۸):

(۱) قاعده سازگاری:  $OA \rightarrow \neg O\neg A$

این قاعده یعنی «اگر فرد باید عمل آ را انجام دهد، پس نباید عمل غیر آ را انجام دهد». در واقع، معنای کلی قاعده سازگاری این است که یک عمل نمی‌تواند هم تکلیف حساب شود و هم ممنوع باشد. حال قاعده منطق تکلیف را در نظر بگیرید:

(۲) قاعده منطق تکلیف:

$(A \rightarrow B) \rightarrow (OA \rightarrow OB)$

قاعده دوم می‌گوید اگر انجام عمل «آ» سبب وقوع عمل «ب» می‌شود، و اگر عمل «آ» لازم است و روی آن «باید» وجود دارد، عمل «ب» هم خودبه‌خود لازم می‌شود و «باید» روی آن وجود خواهد داشت. در قاعده (۲)، علامت  $\square$  به معنای «ضرورت طبیعی»<sup>۳</sup> است.

حال با توجه به این دو قاعده، به

انتزاع) که فرد، هم عمل «آ» و هم عمل غیر «آ» را انجام دهد. گزاره متناقض با OA (فرد باید عمل «آ» را انجام دهد) عبارت است از  $\neg OA$  (فرد نباید عمل «آ» را انجام دهد) و این دو هستند که هم‌زمان منطقاً ممکن نیستند. با قبول این فرض‌ها، مشکل مهمی در نظریه‌های اخلاق هنجاری (به‌خصوص نظریه‌های تکلیف‌گرا) اتفاق خواهد افتاد - که باعث می‌شود افرادی مثل مارکوس (۱۹۸۰) ادعا کنند که تنگنای اخلاقی منطقاً تناقض‌آمیز است - و آن این که بروز تنگنا یا باعث می‌شود قواعد منطقی‌ای که درستی آن‌ها از قبل ثابت شده است، زیر سؤال بروند و یا باعث می‌شود با تکیه بر همان قواعد منطقی از پیش اثبات‌شده، به دو گزاره منطقاً متناقض برسیم که عمل به هر دو «ممکن» نیست؛ مثل «فرد باید عمل «آ» را انجام دهد» و «فرد نباید عمل «آ» را انجام دهد». برای مثال، قاعده منطق تکلیف<sup>۱</sup> در اخلاق تکلیف‌گرا و قاعده

3. Physical necessity.

1. Deontic logic.

2. Principle of consistency.

۵)  $(B \& A) \rightarrow \square$

جمله پنجم، نتیجه جمله سوم است. معنای جمله پنجم این است که «الزام طبیعی به عدم امکان انجام هم‌زمان عمل آ و عمل ب وجود دارد». این جمله صورت دیگری از جمله شماره ۳ است که می‌گفت «عمل آ و عمل ب نمی‌توانند باهم انجام شوند. علامت  $\neg$  به معنای «نفی» است.

۶)  $\square (B \rightarrow \neg A)$

جمله ششم، نتیجه جمله پنجم است. معنای آن این است که «اگر الزام طبیعی به عمل ب وجود دارد، پس الزام طبیعی به انجام عمل غیر آ وجود دارد. این صورت دیگری از جمله شماره ۵ است که می‌گفت «الزام طبیعی به عدم امکان انجام هم‌زمان عمل آ و عمل ب وجود دارد».

۷)  $\square (B \rightarrow \neg A) \rightarrow (OB \rightarrow$

$O\neg A)$

جمله هفتم، مصداقی از جمله چهارم است. معنای آن این است که «اگر الزام طبیعی به عمل ب وجود

سلسله استدلال‌های منطقی زیر توجه کنید. این سلسله استدلال‌ها که منطقیاً درست هستند، ما را به تناقض می‌رسانند و این از نظر منطق‌دانان به معنی عدم امکان تنگناست:

۱) OA

۲) OB

۳)  $\neg C (A \& B)$

عبارت‌های یک تا سه به ما می‌گویند که: ۱- فرض کنید عمل «آ» باید انجام شود و ۲- فرض کنید که عمل «ب» هم باید انجام شود و ۳- عمل «آ» و عمل «ب» نمی‌توانند باهم انجام شوند. عبارت  $\neg C$  به معنای «ناممکن بودن»<sup>۱</sup> است.

۴)  $\square (A \rightarrow B) \rightarrow (OA \rightarrow OB)$

جمله چهارم، همان «قاعده منطق تکلیف است که در بالا ذکر شد. یعنی اگر انجام عمل «آ» سبب وقوع عمل «ب» می‌شود، و اگر عمل «آ» لازم است و روی آن «باید» وجود دارد، عمل «ب» هم خودبه‌خود لازم می‌شود و «باید» روی آن وجود خواهد داشت.

1. Can not.



قبلاً ذکر شد، نقیض OA در واقع O  
 $\neg A$  نیست، بلکه  $\neg OA$  است. پس  
 فعلاً جمله ۱۰ نشان‌دهنده تناقض  
 نیست. حال اگر از قاعده سازگاری  
 استفاده کنیم و به جای OA، عبارت  
 $\neg O \neg A$  را قرار دهیم، جمله ۱ در  
 قالب جمله ۱۱ دوباره تکرار می‌شود:

$$11) \neg O \neg A$$

جمله یازدهم به معنی «عدم الزام  
 به غیر آ» است. این جمله صورت  
 دیگری از جمله ۱ است یعنی «الزام به  
 عمل آ» و جمله ۱۱ آشکارا با جمله ۹  
 تناقض دارد. حال مشاهده می‌کنیم که  
 به دو جمله متناقض دست یافته‌ایم؛  
 یعنی:

$$12) \neg O \neg A \text{ and } O \neg A$$

بدین معنی که هم‌زمان هم «عدم  
 الزام به غیر آ وجود دارد» و هم «الزام  
 به غیر آ وجود دارد» و این تناقض  
 است. سیر منطقی جملاتی که از هم  
 نتیجه می‌شوند، نباید به تناقض بیانجامد  
 ولی در اینجا این سیر به تناقض  
 انجامیده است. برای رفع این تناقض،  
 یا باید قاعده اول را نپذیریم، یا باید

دارد و به تبع آن، الزام طبیعی به انجام  
 عمل غیر آ وجود دارد، پس الزام به  
 انجام عمل ب به معنای الزام به انجام  
 عمل غیر آ است». در واقع در جمله  
 هفت، ما حاصل منطقی جملات ۵ و ۶  
 را در جمله ۴ گذاشته‌ایم و نتیجه  
 منطقی دیگری گرفته‌ایم.

$$8) OB \rightarrow O \neg A$$

جمله هشت از جمله ۶ و ۷ نتیجه  
 شده است و معنای آن این است که  
 «الزام به انجام عمل ب به معنای الزام به  
 انجام عمل غیر آ است».

$$9) O \neg A$$

از حاصل جمله‌های ۲ و ۸ نتیجه  
 می‌شود که در نهایت «الزام به انجام  
 عمل غیر آ وجود دارد و این چیزی  
 است که جمله نهم نشان می‌دهد.

$$10) OA \text{ and } O \neg A$$

اما جمله دهم تناقض را آشکار  
 می‌کند. این جمله، حاصل جمله‌های  
 اول و نهم است. جمله اول می‌گفت:  
 «الزام به انجام عمل آ وجود دارد» و  
 جمله نهم می‌گوید: «الزام به انجام  
 عمل غیر آ وجود دارد». همان‌طور که

بحث‌ها و چالش‌ها، ناشی از عدم قطعیت و «کمبود اطلاعات» است. برای مثال، اگر در دوراهی معروف «سارتر<sup>۱</sup>»، فرد از تعداد نفرات جبهه خودی، نفرات جبهه دشمن، میزان نیاز جبهه خودی به نیروی جنگی، تخصص‌های مورد نیاز در جنگ، کفایت یا عدم کفایت تعداد نیرو در مناطق و پُست‌ها، افراد و آشنایان دیگری که حاضر به نگهداری مادر فرد هستند، و امثال آن اطلاع داشته باشد، به راحتی می‌تواند یکی از دو راه را انتخاب کند. برخی تنگناها حالت متقارن دارند<sup>۲</sup> و انتخاب از بین آن‌ها دشوار است و به کمبود اطلاعات نیز وابسته نیست. برای مثال، زنی را در نظر بگیرید که با دو فرزندش اسیر دشمن شده و سرباز دشمن به او اطلاع داده که فردا یکی از فرزندانش را برای کشته شدن معرفی کند. اگر معرفی نکند یا خودش را معرفی کند، هر دو

قاعده دوم را انکار کنیم. اگر هر دو قاعده، منطقاً درست هستند و غیرقابل انکار، لذا از نظر مارکوس (۱۹۸۰) و مک کانل (۲۰۱۸) باید روی صورت-مسأله خط بکشیم و بگوییم اساساً تنگناهای اخلاقی (که در آن دو قاعده اخلاقی با هم تعارض می‌یابند) ممکن نیستند.

در بررسی امکان تنگناهای اخلاقی، برخی افراد ممکن است به مثال‌هایی روی بیاورند. مثال‌های زیادی می‌توان آورد که انتخاب یک راه از دو راه، همیشه مشکل‌زا و بحث‌انگیز است و نمی‌توان پایانی نیز بر آن تصور کرد و اگر کسی راهی را توصیه کند، راه برای ایجاد چالش و بحث باز است و چون راه چالش و بحث باز است، بنابراین تنگناها وجود دارند و حل‌شدنی هم نیستند. ولی در پاسخ این ادعا، می‌توان گفت که هرچند راه برای بحث باز است اما این

خون برادرش را بگیرد یا این که در خانه بماند و از مادر پیرش حمایت و نگهداری کند.

2. Symmetrical dilemmas.

۱. طی این تنگنا، فرد مردد است که آیا باید به جنگ برود و از وطنش دفاع کند و همچنین انتقام

برای جلوگیری از کشته شدن بقیه و در حالت اضطرار، مجبور به اوتانازی شده‌اند، عذاب وجدان همچنان همراه با آنان باقی مانده است. به علاوه، درمان‌گران شهادت داده‌اند که وقتی پدر و مادرهایی از فرقهٔ شاهدان یهوه به بیمارستان می‌آیند و از تزریق خون و محصولات خونی به فرزندانشان جلوگیری می‌کنند و این باعث مرگ فرزندان می‌شود، دچار عذاب وجدان می‌شوند و این عذاب با آنان باقی می‌ماند. وجود عذاب وجدان باقی مانده در روان آدمی که به «باقیماندهٔ اخلاقی» معروف است، از نظر برخی متفکران، نشانهٔ وجود و امکان تنگناهای اخلاقی است زیرا اگر تنگنا منطقاً ناممکن باشد، «باقیماندهٔ اخلاقی» و عذاب وجدان نباید اتفاق بیفتد. اما کسانی که قائل به تنگنا نیستند اظهار می‌کنند که باقیمانده‌های اخلاقی، صرفاً از نوع عذاب وجدان حاصل از

فرزند کشته می‌شوند. در این حالت، منکران تنگناها مدعی‌اند که کار صحیح فقط خودِ عمل انتخاب کردن است و هر انتخابی از بین دو فرزند اخلاقی است زیرا یکی از فرزندان نجات می‌یابد (باگنولی<sup>۱</sup>، ۲۰۰۶).

این استدلال مخالفان تنگناها و تأکید آنان به «خودِ عمل انتخاب» به‌عنوان بهترین کنش در موقعیت‌های متقارن، منتقدان زیادی دارد. برای مثال، بنت و شامبرلین<sup>۲</sup> (۲۰۱۳) در مقاله‌ای با عنوان «اصرار بر باقیماندهٔ اخلاقی»<sup>۳</sup> مطالعه‌ای پیمایشی از طریق مصاحبه با پزشکان و پرستاران دربارهٔ دو مورد حساس انجام داده‌اند: اولی دربارهٔ «اوتانازی در میدان جنگ»<sup>۴</sup> و دومی دربارهٔ درمان افراد متعلق به فرقهٔ «شاهدان یهوه»<sup>۵</sup>. درمان‌گران شهادت داده‌اند هنگامی که به دلیل ناتوانی در حمل مجروحان شدید‌الجراحه در میدان جنگ و نیاز به سرعت عمل

3. Resisting moral residue.

4. Battlefield euthanasia.

5. Jehovah's Witnesses.

1. Carla Bagnoli.

2. Lina Bennett & Sheena M. Eagan Chamberlin.

و اداری نمی‌کند. حتی اگر نیرویی نیز او را به عذرخواهی وادارد، این عذرخواهی همیشه به دلیل تقصیر نیست. بسیاری از متفکران ادعا دارند که عذرخواهی در بسیاری از مواقع، برای ایجاد همدلی است و به راحتی از عذرخواهی ناشی از تقصیر قابل تفکیک نیست. برخی دیگر از افراد، برای استدلال در توجیه امکان‌ناپذیر بودن تنگناهای اخلاقی، به جرج ادوارد مور<sup>۱</sup>، کتاب *قواعد اخلاق*<sup>۲</sup> و «استدلال پرسش‌های باز»<sup>۳</sup> متوسل می‌شوند. وقتی فردی در تنگنا گرفتار می‌شود، عمل «درست» در واقع همان عمل «خوب» است؛ زیرا هرچند مفهوم «درستی» به نتیجه یا فایده اشاره ندارد ولی حل تنگنا بدون اشاره به نتیجه یا فایده ممکن نیست زیرا تنگناها (البته به جز تنگناهای متقارن)، طبق تعریف، دو راه را در پیش پا می‌گذارند: راه اول معمولاً دارای محدوده تنگ و اثر مشخص، و دومی معمولاً دارای

تقصیر نیست بلکه انواع مختلفی دارد، مثل عذاب وجدان ناشی از تأسف و افسوس: پدری فرزندش را تنبیه می‌کند و در آن موقعیت، عمل صحیح را نیز با توجه به آموزه‌های علم روان‌شناسی و آموزه‌های دینی و اخلاقی انجام داده است اما باز پدر از تنبیه، احساس تأسف می‌کند (مک کانل، ۲۰۱۸). لذا از نظر مخالفان تنگناها، عذاب وجدان صرفاً حاصل تقصیر نیست و ممکن است از چیزهای دیگری نظیر افسوس یا حسرت پدید آید. از آنجا که منشأ عذاب وجدان دقیقاً معلوم نیست و آمیخته با سایر حالات روانی است، لذا نمی‌تواند دلیل خوبی برای وجود تنگنا باشد. علاوه بر آن، احساس باقیمانده اخلاقی از نظر مخالفان، همراه با میل به عذرخواهی یا جبران نیست؛ مثلاً کسی که یکی را تنبیه کرده، ممکن است افسوس بخورد ولی اگر تصمیمش درست بوده باشد، نیرویی از درون، او را به «عذرخواهی»

3. Open-question argument

1. George Edward Moore  
2. Principia Ethica (1903)

است (مشر و کلانتری، ۱۳۹۹):

۱- تعریف طبیعت‌گرایانه از «خوبی» تعریف صادقی نیست؛ ۲- «خوبی» تعریف ناپذیر است؛ ۳- چون خوبی تعریف ناپذیر است به ویژگی ساده و یگانه‌ای ارجاع می‌دهد؛ ۴- چون به ویژگی ساده و یگانه‌ای ارجاع می‌دهد، واقع‌گرایی اخلاقی مورد تأیید است و واقعیت‌هایی مطابق با احکام اخلاقی و ویژگی‌هایی مطابق با مفاهیم اخلاقی وجود دارند.

از حاصل این سیر استدلال، می‌توان نتیجه گرفت که واقعیت‌هایی ساده و یگانه مطابق با احکام اخلاقی وجود دارد و اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، تنگنا ناممکن است زیرا در هر موقعیتی، یک واقعیت ساده و یگانه مطابق با حکم اخلاق وجود دارد که کاملاً بیرونی و عینی است و می‌توان آن را یافت و بدان عمل کرد. از سیر این استدلال نتیجه می‌گیریم که برای اطلاعات کاذب عمدی نیز مثل سایر موقعیت‌ها، یک واقعیت ساده و

محدوده وسیع و اثر نامشخص است و فرد برای انجام هر یک و ترک دیگری، استدلال قانع‌کننده‌ای دارد. انتخاب راهی که دارای محدوده وسیع و اثر نامشخص است، نیازمند داشتن فهم از نتایج و فهم «خوبی» است. پس بدون ارجاع به مفهوم «خوب» نمی‌توان در تنگنا راه صحیح را انتخاب کرد؛ اما طبق نظر مور، اگر مفهوم «خوب» معادلی داشته باشد، می‌توان در جمله «آیا چیزی که خوب است، X هم هست؟» به جای X، معادلش را گذاشت بدون این که مناقشه‌ای پیش آید. مور می‌گوید اگر مثلاً به جای X، کلمه «خداپسندانه» را بگذاریم، همچنان پرسش، باز باقی می‌ماند زیرا ممکن است کاری خوب باشد اما خداپسندانه نباشد (وسل<sup>۱</sup>، ۲۰۲۰). چون جای این پرسش، هر چیز بگذاریم همچنان پرسش، باز باقی می‌ماند لذا مفهوم «خوب» معادلی ندارد و یک کلمه ساده و بسیط است. نتایجی به شرح زیر از این استدلال گرفته شده

1. Jean-Paul Vessel.

ضمنی بسیاری نام می‌برند که ستمی نهادینه شده در بطن هنجارها و حتی مقررات جامعه‌اند (برای مثال، نگاه کنید به فرای<sup>۱</sup>، ۱۹۸۳؛ تسمان<sup>۲</sup>، ۲۰۰۵).

در چنین شرایطی، جامعه همانند قفسی است که هر یک از میله‌های آن، یک گزینه است و فرار از یک گزینه به گزینه دیگر، مانند حرکت از یک میله به میله دیگر است. این موقعیت بسیار شبیه موقعیت یک مدیر سیاسی است که در آن، «شکست اخلاقی» اجتناب‌ناپذیر است زیرا وضعیت فرد تحت ظلم نیز طوری است که نه قانون از او حمایت می‌کند، نه انتظارات و هنجارهای عرفی به نفع اوست، نه خود توان بدنی یا دانشی دارد، و نه حامیانی دارد که بتواند با تکیه به آنان، گزینه‌ای اخلاقی پیدا کند که به نجات او منتهی شود. برای فرد تحت ظلم، قواعد اخلاقی همگی به نفع ستمگر تمام می‌شوند؛ دروغ نگفتن، نیرنگ نزدن، وفای به عهد کردن، زیان نرساندن و امثال آن فرد تحت ظلم، قواعدی

یگانه و مطابق با حکم اخلاق وجود دارد که می‌توان بدان عمل کرد و لذا این موقعیت، موقعیت تنگنا (دوراهی) نیست.

## ۲. آیا ارائه اطلاعات کاذب عمدی حاصل شرایط فشار است؟ بررسی امکان تصمیم اخلاقی تحت فشار

گاهی عدول از دایره اخلاق به خاطر وجود فشار رخ می‌دهد. بافت یا زمینه فشار، زمینه‌ای است که در آن، اجحاف، تبعیض، ظلم و سرکوب در یک گروه، موقعیت، سازمان، محل، شهر، یا کل جامعه نهادینه شده، به پس‌زمینه رفته، و تبدیل به مقررات آشکار یا ضمنی (عرفی) شده باشد. برای مثال، دوره قانونی بودن برده‌داری و یا دوره نبود حقوق شهروندی برای زنان را در نظر بگیرید. در آن دوره، ستم و سرکوب امری عرفی و پس‌زمینه‌ای، و بخشی از قوانین یک جامعه بوده است. بسیاری از پژوهشگران زن، از مقررات آشکار یا

2. Lisa Tessman.

1. Marilyn Frye.

می‌گوید زنان سیاه‌پوست همواره در تنگنا هستند که آیا دختران خود را درون‌هنجاری تربیت کنند یا برون‌هنجاری. در واقع آنان نمی‌دانند که این دختر را فردی پذیرا در چارچوب هنجارهای پذیرفته‌شده برای یک زن سیاه‌پوست تربیت کنند (مثلاً) کسی که به حقوق کم راضی است، کم‌حرف و سربه‌زیر است، و در برابر متلک‌ها واکنش نشان نمی‌دهد و امثال آن) یا فردی رهایی‌طلب و مطالبه‌گر که به دنبال احقاق حق است. اگر به شکل اول تربیت کنند، دخترشان آسیب کمتری خواهد دید و در معرض بیکاری و بی‌توجهی قرار نخواهد گرفت ولی اگر به شکل دوم تربیت کنند، فرزندشان از بسیاری فرصت‌ها که در دسترس مردان سفیدپوست است، محروم خواهد شد.

منتقدان نظریه‌های اخلاق هنجاری، این نظریه‌ها را «ایدئال‌گرا» می‌نامند زیرا قواعد را با پیش‌فرض وجود زمینه‌ای پاک و عاری از ظلم‌ها،

است که همگی او را در شرایطش تثبیت، و ستمگر را بهره‌مندتر می‌کند؛ برای مثال: زن معلول و بی‌کسی را در نظر بگیرید که فرزند دختری دارد و به دلیل احتیاج مالی و نداشتن سرپناه، تحت حمایت کسی است که از او سوءاستفاده جنسی<sup>۱</sup> می‌کند. رابطه آنان باهمدیگر ظاهر قانونی دارد (فرض کنید در قالب صیغه که چندوقت یک‌بار تمدید می‌شود) و زن می‌داند که با ادامه رابطه آنان، دختر نیز مصون نخواهد ماند. در این شرایط، هر یک از گزینه‌های اخلاقی زن، محرومیت خود او را به دنبال دارد و گزینه‌های دیگر نیز ممنوعیت اخلاقی دارد و در واقع گزینه‌هایی است که توسط ستمگر به خاطر «تابو» بودن و ممنوعیت اخلاقی و هنجاری بسته نشده است ولی ارتکاب به آن‌ها برای زن، شکست اخلاقی است. کولینز<sup>۲</sup> (۲۰۰۰) به تنگنای اخلاقی مادران سیاه‌پوست آمریکایی در تربیت دخترانشان اشاره دقیق دارد. او

2. Patricia Hill Collins.

1. Sexual abuser.

جامعه‌ای است که «نه تنها برای بیشتر کردن خیر اعضای جامعه برقرار شده، بلکه قوانین آن اساساً بر اساس فهم عموم از عدالت تنظیم شده است. لذا در این جامعه (۱) هر فردی می‌داند و می‌پذیرد که دیگران همان اصول عدالتی را قبول دارند که او قبول دارد و (۲) نهادهای اجتماعی اصلی، عموماً بر این قوانین گردن می‌گذارند و اجرا می‌کنند یا معروفند به این که مجری این قوانین هستند». (رالز، ۵، ۱۹۷۱: ۴-۵). ولی قوانینی مورد رضایت همه مردم است که ورای مقاصد، اهداف و منافعشان انتخاب شده باشد. از سوی دیگر، انسان‌ها را نمی‌توان از منافع و مقاصدشان جدا تلقی کرد مگر در یک عالم مثالی که به قول رالز، حجاب جهلی بین آنان و زندگی آینده کشیده شده باشد. اگر در چنین عالمی، قبل از پا گذاشتن مردم به روی زمین، و قبل از آن که بدانند به چه صورتی و در چه

تبعیض‌ها و سرکوب‌های پس‌زمینه‌ای ارائه می‌دهند. لذا بر این اساس، می‌توان نظریه‌های اخلاقی را به دو نوع ایدئال‌گرا و عمل‌گرا تقسیم کرد. نوع عمل‌گرا، نسخه‌ای است که منتقدان نظریه‌های اخلاق هنجاری ارائه می‌دهند و از نظر آنان، بهترین گزینه در هر موقعیت آلوده به انواع مناسبات و ستم‌های پس‌زمینه‌ای، اخلاقی‌ترین گزینه است.<sup>۱</sup> رالز<sup>۲</sup> در کتاب «نظریه عدالت»<sup>۳</sup> این تقسیم‌بندی را به نوع دیگری طرح کرده است. وی قائل است به این که می‌توان دو رویکرد برای تدوین نظریه در پیش گرفت: ۱. تبعیت کامل؛ ۲. تبعیت نیمه‌کامل (رالز، ۱۳۸۸). وی اظهار می‌کند که رویکرد تبعیت کامل در تدوین نظریه را زمانی می‌توان در پیش گرفت که جامعه دارای نظم قانونی مطلوبی<sup>۴</sup> باشد که مورد رضایت مردم است. از نظر او جامعه دارای نظم قانونی مطلوب،

2. John Rawls.
3. A theory of justice.
4. Well-ordered society.
5. John Rawls.

۱. شعار اخلاق عمل‌گرا این است: the right action, where an action's being "best"



«تبعیت ناکامل» دست به تدوین نظریه بزند، زیرا پس‌زمینه برای رفتار اخلاقی فراهم نیست. بنابراین، پرسش اصلی هنگام تدوین نظریه، این خواهد بود: «چه قواعدی لازم است تا بتوان بی‌عدالتی را کاهش داد و نهایتاً آن را از بین برد» (رالز، ۱۹۷۱: ۸). از نظر رالز، نظریه‌پردازان باید با رویکرد «تبعیت ناکامل» دست به تدوین نظریه بزنند و این در وضع موجود بسیار ضرورت دارد. پیش‌فرض نظریات و مباحثی چون «اخلاق جنگ»، «اخلاق دشمنی»، «اخلاق مجازات»، «اخلاق متارکه»، «عدالت جبرانی»، «اخلاق نافرمانی مدنی»، «اخلاق مبارزه با حکومت‌های ستمگر» و امثال آن که با این رویکرد صورت‌بندی می‌شوند، آن است که جامعه دارای نظم قانونی مطلوب نیست ولی پیش‌فرض نظریه‌هایی چون فضیلت‌گرایی و تکلیف‌گرایی آن است که جامعه، دارای نظم قانونی مطلوب است و به همین دلیل، «تبعیت کامل» را پیش‌فرض گرفته‌اند. با این حال او

طبقه‌ای و با چه توان‌مندی‌هایی متولد خواهند شد، از آنان بخواهند که قوانینی برای زندگی آتی خود در روی زمین انتخاب کنند، قوانین منتخب آنان، عادلانه‌ترین قوانین خواهد بود. برای این که بدانیم امروز چه قوانینی عادلانه است باید آن وضع را تصور کنیم و ببینیم در آن وضع، احتمالاً چه قوانینی انتخاب می‌شدند. هرچه قوانین یک جامعه به چنین قوانینی نزدیک‌تر باشد، آن جامعه، جامعه‌ای با نظم قانونی مطلوب است. در چنین جامعه‌ای، نظریه‌پرداز اخلاق می‌تواند با رویکرد «تبعیت کامل» دست به تدوین نظریه بزند، زیرا پس‌زمینه برای رفتار اخلاقی تقریباً فراهم است. لذا او در این سیاق، دست به مطالعه و تدوین نظریه می‌زند با این هدف که بداند «جامعه به‌غایت عادلانه، چگونه جامعه‌ای است». ولی اگر جامعه‌ای دارای نظم قانونی مطلوب و مورد رضایت مردم (در وضع مثالی و حجاب جهل) نباشد، آن‌گاه نظریه‌پرداز اخلاق باید با رویکرد

مشکلات و محدودیت‌های زندگی روزمره خود برخوردار کنیم! مباحث اخلاقی عمل‌گرا هستند که با بحث‌هایی در باب نحوه دشمنی، جنگ، متارکه، مجازات و امثال آن، به مشکلات ایجادشده به‌واسطه تبعیت ناکامل از نظریه‌های ایده‌آل‌گرا می‌پردازند.

رالز در کتاب «لیبرالیسم سیاسی»<sup>۱</sup>، هنگامی که درباره ایده پلورالیسم معقولات<sup>۲</sup> (که قبلاً در کتاب نظریه عدالت مطرح کرده بود) سخن می‌گوید، خود به نقض ایده‌آل‌گرایی در نظریه‌پردازی اخلاقی اذعان می‌کند. پلورالیسم معقولات در واقع نسخه‌ای است برای به رسمیت شناختن صدای همه افراد جامعه در رسیدن تدریجی و طولانی‌مدت به قوانینی که مورد رضایت همگان باشد. رالز (۱۹۹۳: ۹۶) متوجه می‌شود که نظریات ایدئال‌گرا باید با این حقیقت کنار بیایند که «پلورالیسم در مجموعه‌ای از ایده‌های ناسازگار با یکدیگر، نتیجه طبیعی

اذعان می‌کند که نظریه‌پردازی با رویکرد «تبعیت کامل» نیز لازم بوده است زیرا مفاد این نظریه‌ها، تنها منبعی هستند که در تدوین نظریه‌هایی با رویکرد «تبعیت ناکامل» می‌توان از آن بهره برد (رالز، ۱۹۷۱: ۹). نظریه‌ای که خود رالز عرضه کرده است، دارای جنبه‌هایی از رویکرد «تبعیت ناکامل» است، زیرا تمرکز او به این است که همه انسان‌ها با مواهب اجتماعی (مثل طبقه و خانواده) و مواهب طبیعی (مثل هوش) یکسان خلق نمی‌شوند و لذا برای این که همه در میدان کسب فرصت‌های اجتماعی، سرخط مسابقه بایستند، نیاز به بازتنظیم قوانین وجود دارد. ولی از این جهت که او به‌طور مستقیم به مسائل برخاسته از زمینه ظلم و ستم مثل جنگ، دشمنی، نافرمانی مدنی و امثال آن نپرداخته، نظر او، نظریه‌ای ایدئال‌گراست. این که عدالت ایجاد می‌کند چگونه با بی‌عدالتی برخورد کنیم، بسیار متفاوت است با این که چگونه با نظرداشت اخلاق با

2. Pluralism of reasonable.

1. Political Liberalism.

بدین معنا بود که همه معقولات (ایده‌های معقول و قابل قبول)، باید آزادانه قابل ارائه باشند اما پلورالیسم معقول در لیبرالیسم سیاسی بدین معناست که پلورالیسم باید معقول باشد و حد آن، ثبات جامعه است و لذا شاید همه ایده‌های معقول به دلیل این که خود پلورالیسم باید معقول باشد، قابل طرح نیست. بنابراین، احتمالاً دکترین‌های جامع و معقولی (مثل کمونیسم) که مخالف لیبرالیسم سیاسی هستند به نفع حمایتی که از دکترین سیاسی موجود برقرار است، کنار گذاشته می‌شوند. ولی محدودیتی که رالز (۱۹۹۳) قائل شده است، احتمالاً نظریه عدالت او را تا محدود کردن همه شرایط پیشینی نظریه‌اش (مثل رضایت عمومی از قوانین، پلورالیسم، و امثال آن) پیش خواهد برد. رالز در کتاب «قانون مردمان»<sup>۲</sup> (۱۹۹۹: ۶)، نظریه عدالت را به خاطر مفهوم «پلورالیسم معقول» نوعی نظریه «اتوپایی

به کارگیری عقل عموم مردم در چارچوب یک حکومت دموکراتیک آزاد است». ولی وی ادامه می‌دهد که «بدین ترتیب، ایده جامعه‌ای با نظم قانونی مطلوب که منطبق با عدالت به مثابه انصاف کار می‌کند، واقع‌بینانه نخواهد بود زیرا با وجود پلورالیسم معقولات، نمی‌توان یکسری اصول اساسی را ابلاغ و اعمال کرد» (رالز، ۱۹۹۳: ۹۶). رالز در «نظریه عدالت» بین دکترین سیاسی و دکترین جامع تفاوتی قائل نشده و چون پلورالیسم معقولات صرفاً می‌تواند بخشی از یک دکترین جامع باشد، در کتاب «لیبرالیسم سیاسی» اذعان کرده که این جامعه پلورالیستی به دلیل تعارض‌های طبیعی بین افراد باثبات نخواهد بود. لذا او در «لیبرالیسم سیاسی» به جای پلورالیسم معقولات، مفهوم پلورالیسم معقول<sup>۱</sup> را مطرح می‌کند تا محدودیتی برای انجام‌پذیری و اجرایی بودن چنین پلورالیسمی اعمال کرده باشد. پلورالیسم معقولات در نظریه عدالت

2. The law of peoples.

1. Reasonable pluralism.

نمی‌گویند جامعه اخلاقی چگونه جامعه‌ای است و در جامعه اخلاقی چه چیزهایی نباید باشد، لذا فاقد دستورالعملی برای تصحیح نادرستی‌های جامعه هستند. آنان می‌گویند شکل ایدئال چیست ولی نمی‌گویند که برای رسیدن به شکل ایدئال چه باید کرد یا اگر هم بگویند، تلویحاً می‌گویند اگر تک‌تک افراد جامعه خوب شوند، همه چیز خوب می‌شود. نظریه اخلاقی ایدئال‌گرا از نظر منتقدان نه تنها ناتوان از ارائه راه‌حل‌هایی برای شرایط ظلم است بلکه به ستم‌دیدگان، آسیب‌هایی هم می‌زند. وقتی نظریه‌پردازی ایدئال‌گرا، حوزه اخلاق را تبدیل به حوزه انحصاری خود می‌کند و گفتمان غالبی می‌شود که اجازه رشد گفتمان‌های دیگر را نمی‌دهد (تسمان، ۲۰۱۵: ۱۹۰)، آن‌گاه گروه‌های تحت سلطه، خودبه‌خود از ادبیات، واژگان و ابزارهای مفهومی لازم برای درک شرایط ظلم‌آمیز محروم می‌شوند و

واقع‌گرا<sup>۱</sup> تلقی می‌کند. این اندیشه از نظر او واقع‌گراست زیرا محدودیت‌های طبیعی غیرقابل‌تغییر را به رسمیت می‌شناسد و «اتویایی» است زیرا در جست‌وجوی بهترین راه در بین ممکنات و محدودیت‌هاست و حرکت به سوی کمال را که تاکنون در نظریه‌ها رؤیت نشده بود، در خود گنجانده است. رالز در «قانون مردمان»، از یک سو با پیش‌کشیدن «پلورالیسم معقول»، رسیدن به کمال را محدود می‌کند و از سوی دیگر از قبول شرایط عملی و تاریخی واقع‌بینانه‌ای که باعث می‌شود تبعیت ناکامل از قواعد اخلاق مجاز شمرده شود، ناراضی است.

برخی اندیشمندان معتقدند که نظریه‌های ایدئال‌گرا نقطه آغاز خوبی برای تولید نظریه‌های اخلاقی عمل‌گرا نیستند زیرا باعث تقلیل یا تغییر لباس ظلم نهادینه به صورتی دیگر می‌شوند (میلز<sup>۲</sup>، ۲۰۰۴). از نظر این افراد، چون نظریه‌های اخلاقی ایدئال‌گرا از فرد شروع می‌کنند نه از جامعه، و

2. Charles Mills.

1. Realistically utopian.

جهل، طوری که افرادی که در عالم مثالی‌اند و هنوز به دنیا نیامده‌اند، رنگ و نژاد و جنسیت و ثروت و طبقه و استعداد و غیره را ندانند و فقط بدانند کجا به دنیا خواهند آمد و از پس پردهٔ جهل بتوانند آن‌جا را ببینند». میلز (۲۰۰۹: ۱۶۷) می‌گوید: «فردی را پشت حجاب جهل تصور کنید که نگران آن است که به‌عنوان سیاه‌پوست در آمریکا متولد شود و با احتیاط شروع به انتخاب از بین قوانین مختلف می‌کند تا مگر بتواند عدالت نژادی را بهبود بخشد. لذا بدیهی است که نظم اجتماعی ناعادلانه‌ای هم‌اکنون موجود است و تلاش نظری فیلسوف در این‌جا باید معطوف به ارائهٔ بهترین معیارها برای تصحیح آن باشد. بنابراین در نسخهٔ اصلاح‌شدهٔ آزمایش فکری رالز، فرد از پشت حجاب جهل به جامعه‌ای با نظم قانونی مطلوب وارد نمی‌شود بلکه به جامعه‌ای با وضع موجود می‌رود».

نمی‌توانند شرایط خود را به‌خوبی درک کنند. از نظر منتقدانی چون میلز (۲۰۰۴: ۱۶۴) تجویز نظریه‌های اخلاقی ایدئال‌گرا دارای اقتدار هنجاری<sup>۱</sup> هستند و لذا اگر افراد تحت ستم تجویزهای نظریه‌های ایدئال‌گرا را به نفع نظریه‌های عمل‌گرا رد کنند، خودشان احساس می‌کنند که در حال تخطی از قواعد اخلاق هستند و دچار عذاب وجدان می‌شوند.

از نظر میلز (۲۰۰۴)، محور نظریه‌های اخلاقی عمل‌گرا باید مفهوم «عدالت اصلاحی»<sup>۲</sup> باشد لذا این سؤال که «چطور می‌توان به یک جامعهٔ عادلانهٔ ایدئال دست یافت» کنار گذاشته می‌شود و سؤال اصلی این می‌شود که «چطور با وجود حقایق موجود می‌توان به جامعهٔ بهتری که عملاً ممکن باشد، دست یافت» (پیتمن و میلز<sup>۳</sup>، ۲۰۱۳: ۲۲۳). نسخهٔ مدنظر میلز عبارت است از «تغییری جزئی در ایدهٔ رالز، یعنی نازک‌تر کردن حجاب

3. Carole Pateman & Charles Mills.

1. Normative authority.

2. Rectificatory justice.

ممکن است توأم با بینش، حزم و مصلحت باشد. لذا موازنه متأملانه باید در معرض شهودها و قضاوت‌های سنجیده سایر افراد جامعه نیز قرار گیرد. از نظر والکر (۲۰۰۳) می‌توان علاوه بر «آزمون شفافیت»<sup>۳</sup> که عبارت از مقایسه شهودها و قضاوت‌ها با شهودها و قضاوت‌های دیگران است، از روش دیگری هم بهره برد و آن این که دید آیا شهودهای اولیه و قضاوت‌های اخلاقی اندیشیده بعدی درباره یک کنش اخلاقی، با کرد و کارهای قدرتی که آن کنش را زیر سؤال برده و بدان اعتراض کرده، مهربان و همراه است یا خیر؟ همچنین، با آزمون شفافیت باید شهود کرد که قضاوت‌های اخلاقی متأملانه ارائه شده توسط یک نظریه پرداز، در ساختارهای اجتماعی دیگر (مثل اجتماعات ایلاتی، جوامع اقتدارطلب، جوامع اشتراکی و ساختارهای خاص دیگر) چگونه عمل می‌کند و روی افراد متعلق به آن

بازنگری ظاهراً کوچک میلز در ایده رالز در واقع، بسیار بنیادی است و باعث می‌شود یک نظریه ایدئال‌گرا تبدیل به نظریه‌ای عمل‌گرا شود. سوژه‌های عالم مثالی رالز به فکر قوانینی برای ساختن جامعه‌ای با نظم مطلوبند و سوژه‌های عالم مثالی میلز به فکر قوانینی برای تصحیح جامعه موجود. برای توصیف درست جزئیات وضعیت‌های ظلم‌آمیز و کنش‌های اخلاقی لازم برای مقاومت در برابر آنها، می‌توان از آزمون‌هایی مثل «موازنه متأملانه» رالز استفاده کرد ولی والکر<sup>۱</sup> منتقد استفاده از آن است. از نظر والکر<sup>۲</sup> (۲۰۰۳: ۱۳۰)، شهودهای اخلاقی نوعی برساخت اجتماعی هستند و شهودهای یک فرد یا قضاوت‌های او ممکن است با هنجارهای اخلاقی نظریه‌های ایدئال‌گرا رشد کرده و جهت‌گیری خاصی داشته باشد. به علاوه، از نظر او شهودهای یک نظریه‌پرداز (مثل رالز)

3. Transparency test.

1. Margaret Urban Walker.

2. Margaret Urban Walker.

آزمون‌های مختلف در این مسیر به‌دست می‌آورد، تثبیت می‌شود. آزمون‌های معتبر دربارهٔ هنجارهای اخلاقی، آن‌هایی هستند که به ما دوباره اطمینان بدهند و بگویند که در واقع چطور زندگی می‌کنیم [و زندگی واقعی مان را دوباره به ما نشان دهند و ما را از توهم احتمالی دریاورند] و این «چگونه زندگی می‌کنیم» آن‌گاه ارزش بیشتری خواهد داشت که در شرایط و محیط تأثیرات خودش بررسی گردد یا با نوع زندگی دیگری مقایسه شود. لذا از نظر منتقدانی مانند والکر، در «آزمون شفافیت» قواعد اخلاقی باید در برابر ارزش‌های دیگر تاب بیاورند و خود را موازنه کنند. اگر با رویکرد اتونویرات<sup>۱</sup> در فلسفه علم به ساخت اخلاقی جامعه بیندیشیم، آن‌گاه باید آن را یک برساخت اجتماعی بدانیم که مثل قایقی روی آب است و به جایی غیر از آب، بند نیست و خود انسان‌ها پایگاه و ریسمانی ندارند. اخلاق مانند دین نیست که به

ساختارها چه اثری دارد؛ به‌علاوه مردم باید بتوانند در آن قضاوت‌های متاملانه و شهودهای اخلاقی، نگاه انتقادی داشته باشند و با نقد، موازنه و تعادل را به هم بزنند و تعادل جدیدی بین شهودها و قضاوت‌ها ایجاد کنند. والکر (۲۰۰۳: ۲۳۰) آزمون دیگری نیز پیشنهاد می‌کند و آن این که باید دوباره دست به شهود زد و دید که حاصل موازنهٔ متاملانه، چه نظریه‌ای و با چه ارزش‌هایی است و جامعه‌ای با آن ارزش‌ها تصور کرد و دید که آیا چنین جامعه‌ای سکونت‌پذیر هست یا خیر؟ در باب این که چرا باید جامعه‌ای با آن قواعد اخلاق، سکونت‌پذیر باشد، والکر می‌گوید (۲۰۰۳: ۱۰۹): «هنجاری بودن اخلاق، به‌ویژه اقتدار اخلاقی اخلاق، این که چه قدرتی آن را در دنیای انسان‌ها تثبیت کرده، چیزی نیست که از جایی خارج از قضاوت انسان نازل شده باشد بلکه به‌واسطهٔ مانایی فهم ما دربارهٔ آن در طول تاریخ، و اعتمادی که به‌واسطهٔ

1. Otto Neurath.

اجتماعی ایدئال<sup>۱</sup> و دور از واقعیات موجود، «تأکید بر قوه‌ها و ظرفیت‌های ایدئال»<sup>۲</sup> در وجود انسان، «سکوت نسبت به ظلم و سرکوب»<sup>۳</sup>، توصیه به ایجاد «نهادهای اجتماعی ایدئال»<sup>۴</sup> که اکنون نیز هستند ولی کارکرد واقعی خود را ندارند، تمرکز بر «قلمرو و دامنه شناختی ایدئال»<sup>۵</sup> برای انسان، و «تسلیم محض»<sup>۶</sup> در برابر قدرت. در این نظریه‌ها و قواعد اخلاقی، امر ایدئال و امر عادی (نرمال) با هم منطبق و همپوشان می‌شوند بنابراین دفاع از امر ایدئال، مترادف می‌شود با دفاع از امر نرمال و لذا آنچه نرمال نیست (مثل ویژگی‌های افرادی که از گرسنگی یا شکنجه یا سوءاستفاده جنسی رنج می‌برند) انکار می‌شود و به یک مشکل اخلاقی در خود آن افراد مربوط دانسته می‌شود. این آموزه از فوکو آموخته شده است. فوکو (۱۳۸۷):

۱۸۳-۱۸۲) در «تاریخ جنون» به «بیماری هیستری» در زنان دوره

ریسمانی غیرانسانی متصل باشد و تنها به وجدان‌های آدمی وابسته است؛ لذا هر آوار برای بازساخت این قایق، باید با کل شاکله آن قایق سازگار باشد و طوری نباشد که نصب یک الوار، باعث فرو رفتن بقیه الوارها و غرق شدن قایق شود. از نظر منتقدان، اخلاق چیزی نیست که بشود آن را از سیاق انسانی خارج و در سیاق دینی وارد کرد، زیرا در این صورت، اخلاق جهان‌شمولی و همه‌پذیری خود را از دست می‌دهد و ایدئولوژیک و گاهی سیاسی می‌شود. این قایق باید روی آب تعمیر می‌شود و لذا هر الوار (هنجار اخلاقی) باید با بقیه بخش‌ها سازگار باشد و این سازگاری یعنی تاب آوردن و موازنه‌شدن با ارزش‌های انسانی دیگر.

از نظر میلز (۲۰۰۴: ۱۶۷) نظریه‌های ایدئال‌گرا و قواعدی که توسط آن‌ها ارائه می‌شود را می‌توان با این ویژگی‌ها شناخت: «شبکه مفاهیم

4. Ideal social institutions.
5. Idealized cognitive sphere.
6. Strict compliance.

1. Idealized social ontology.
2. Idealized capacities.
3. Silence on oppression.



می‌گردد و نادیده گرفته می‌شود. از نظر میلز (۲۰۰۴) برخی نظریه‌های ایدئال‌گرا مثل دکترین رالز، متعادل‌ترند و چیزی به نام «محدودیت‌های امکان‌پذیر شدن»<sup>۱</sup> جامعه اخلاقی ایدئال را در نظر گرفته‌اند ولی عموم این نظریه‌ها اشاره‌ای به وضعیت‌های واقعی و پس‌زمینه ظلم‌آلود ندارند و رویه عدالت‌اصلاحی را در پیش نگرفته‌اند. برخی اندیشمندان فمینیست، اخلاق مراقبت‌گرا<sup>۲</sup> را نوعی نظریه اخلاقی عمل‌گرا و غیرایدئال تلقی می‌کنند که می‌تواند نسخه خوبی در شرایط ظلم و سرکوب باشد. دلیل تمرکز این اندیشمندان به این نحله اخلاقی، «جلوگیری از آسیب به افراد تحت ظلم در شرایط فشار» است. البته نقطه آغاز در اخلاق عدالت‌گرا و اخلاق مراقبت‌گرا متفاوت است. در اخلاق عدالت‌گرا، به وضع موجود توجه نمی‌شود و به امور ایدئال برگشت می‌شود و استدلال می‌شود که چه چیز

کلاسیک اشاره می‌کند و پس از بررسی موشکافانه نحوه شکل‌گیری گفتمان پزشکی حول آن، با شواهد تاریخی نشان می‌دهد که پزشکان به‌طور پنهان، بیماری هیستری را با یک گناه اخلاقی در زنان به نام «سکس‌خواهی» و «حریص بودن در عمل جنسی» و ناتوانی یا نبود امکان در رسیدن به سکس پیوند می‌زده‌اند و لذا آنان را با گناهکاران و مجرمان در یک جا حبس می‌کردند. از نظر فوکو، این که مجانین با جانیان در یک جا زندانی می‌شدند معنادار بود و دلالت داشت بر این که هر دو به نوعی مجرم اخلاقی‌اند. در این واقعه، امر نرمال و امر ایدئال باهم منطبق و همپوشان شده‌اند. مجنون خارج از امر نرمال است (زیرا عاقل نیست) و گناه منتسب به او نیز خارج از امر ایدئال است (زیرا با قواعد ایدئال اخلاق نمی‌خواند) و لذا سایر ویژگی‌های واقعی او مانند زجر کشیدن، گرسنگی کشیدن، شکنجه شدن و امثال آن انکار

2. The ethics of care.

1. Feasibility constraints.

بر اساس وضع موجود به قضاوت دربارهٔ خوب و بد می‌پردازند و بهترین رویه‌ها را ارائه می‌دهند و نظریه‌هایی مانند اخلاق تکلیف‌گرا را ایدئالیستی می‌نامند چون فارغ از وضع موجود به چیستی خوب و بد می‌پردازند. تسمان (۲۰۱۵) اشاره می‌کند که هرچند «بهترین رویه‌ها» راهنمای عمل «در شرایط سرکوبند» و باید به آن‌ها اندیشید اما یک نظریهٔ هنجاری علاوه بر تدوین بهترین رویه‌ها، ناچار است مشخص کند که «در شرایط موجود» چه چیز خوب است و چه چیز بد. اگرچه این که چه چیز خوب است و چه چیز بد، ممکن است «بهترین رویه‌ها» را که اجتناب‌ناپذیرند تغییر ندهد یا ما را در رسیدن به «بهترین انتخاب‌ها» یاری نرساند ولی می‌تواند چراغ راهی باشد برای این که بتوانیم «شکست اخلاقی» را درک کنیم و به آن جامعهٔ اخلاقی نپوشانیم. به همین دلیل، برخی نظریه‌پردازان انتقادی

عادلانه است و لذا وقتی یک گروه تحت ظلم نیاز به کمک دارد، طرفداران اخلاق عدالت‌گرا می‌اندیشند که آیا آن گروه شرایط دریافت کمک را دارد یا خیر؟ و آیا کمک به آنان عادلانه است یا نه؟ ولی نقطهٔ آغاز در اخلاق مراقبت‌گرا، شرایط عملی موجود است و لذا وقتی یک گروه تحت ظلم نیاز به کمک دارد، گزینهٔ اول، کمک به آن گروه است نه استدلال دربارهٔ شرایط یاری یا عدم یاری به یک گروه (کیتای، ۲۰۰۱). چون نقطهٔ ورود در اخلاق عدالت‌گرا و اخلاق مراقبت‌گرا متفاوت است، در اخلاق عدالت‌گرا از قواعد اخلاقی یا ویژگی‌های یک جامعهٔ ایدئال یا شرایط حصول عدالت صحبت می‌شود ولی در اخلاق مراقبت‌گرا از «بهترین رویه‌ها»<sup>۲</sup> سخن به میان می‌آید. به همین دلیل، نظریه‌هایی مانند اخلاق مراقبت‌گرا نظریه‌های هنجاری<sup>۳</sup> می‌گویند، چون

3. Normative theory.

1. Eva Feder Kittay.

2. Best practices.

ایدئال‌گرایی اخلاقی است، در نقد اندیشه‌ی رالز اظهار کرده‌اند که استدلال عمومی پشت حجاب جهل، برای زمانی است که زیست اجتماعی به‌وقوع نپیوسته است ولی وقتی زیست اجتماعی به‌وقوع پیوسته و بی‌عدالتی و شکاف طبقاتی بین فقیر و غنی ایجاد شده است، آن‌گاه دیگر نمی‌توان عملاً بنا به قاعده‌ی ایدئال حجاب جهل عمل کرد زیرا امکان‌پذیر نیست. در عوض برای بهبود وضع موجود باید راهبرد غیرایدئال اتخاذ کرد، یعنی گزینه‌های عمل را نباید با گزینه‌های ایدئال مقایسه کرد و طبق پیشنهاد رالز کم‌کم بدان‌سو میل نمود بلکه باید گزینه‌های عمل را با هم مقایسه کرد و بهترین را انتخاب نمود. بنابراین اگر کار خوب، بدون توجه به هزینه‌هایش درست‌ترین خوب است، نباید بتواند از زیر حکم غایات عملی که همانا «کمک به رفع فقر یا فاصله‌ی طبقاتی و اجتماعی» بین فقیر و غنی است، فرار کند. پس بر اساس این سیر استدلال، می‌توان

حوزه‌ی اخلاق، صرفاً دستورالعمل‌های غیرنظری هدایت‌کردار یا همان «بهترین رویه‌ها» را قبول ندارند بلکه معتقدند باید دانش نظری ایدئالی نیز در کنار دستورالعمل‌ها تولید شود تا عمل به بهترین رویه‌ها، باعث نشود که خود آن رویه‌ها در موقعیت‌های خاصی باعث ایجاد تنگنا شوند و افراد ستم‌دیده را دوباره به شکست اخلاقی مبتلا کنند؛ یا این که دستورالعمل‌های غیرنظری هدایت‌کردار باعث نشوند که افراد به نام مبارزه با ستم و سرکوب، اعمالی انجام دهند که از چارچوب نظری «خوب» و «بد» خارج شود و شکست‌های اخلاقی مکرری را زمینه‌سازی کند یا سرکوب را دو برابر و دوسویه نماید (هم از سوی اهالی قدرت و ثروت، و هم از سوی طرفداران فقرا مثل کمونیست‌ها) و یا اعمال مشخصاً غیراخلاقی مانند ترور و غارت را توجیه کند.

افرادی مثل سن<sup>۱</sup> (۲۰۰۶) که از طرفداران عمل‌گرایی و منتقد

1. Amartya Sen.

### ۳. آیا اطلاعات کاذب عمدی حاصل ضعف اراده است: بررسی شرایط امکان ضعف اراده

طبق تعریف، آکراسیا<sup>۱</sup> یا کنش آکراتیک عبارت است از «انتخاب گزینه‌ای توسط فرد، غیر از آن گزینه که بر اساس داوری خود او، بهترین<sup>۲</sup> گزینه است» (دیویدسون<sup>۳</sup>، ۲۰۰۱). سابقه این مفهوم را می‌توان در آثار افلاطون مثل پروتاگوراس<sup>۴</sup> و آثار ارسطو مثل اخلاق نیکوماخوس و اخلاق ائودموس ردگیری کرد. با جست‌وجو و بررسی این لغت در فرهنگ ریشه‌شناسی آکسفورد<sup>۵</sup>، می‌بینیم که این کلمه از دو بخش تشکیل شده است: "a" که نشانه نفی است و krasia که از ریشه kritos

استنباط کرد که اگر فرض کنیم جامعه ما جامعه‌ای با «نظم قانونی مطلوب» است، آن‌گاه اطلاعات کاذب عمدی طبق نظریه‌های اخلاق ایدئال‌گرا، ممنوعیت اخلاقی خواهد داشت؛ ولی اگر فرض کنیم که جامعه ما جامعه‌ای با «نظم قانونی مطلوب» نیست، آن‌گاه باید بر اساس تبعیت نیمه کامل در شرایط فشار، نسخه اخلاق مراقبت‌گرا را در پیش گرفت و «به بهترین رویه‌ها» در جهت مراقبت از فرد تحت ظلم عمل کرد ولی به قول سن (۲۰۰۶)، هر نسخه‌ای از بهترین رویه‌ها، نباید از زیر «کمک به رفع فقر یا فاصله طبقاتی و اجتماعی» فرار کند و اگر کنش انتخابی ما، نسبتی با این شرط نداشته باشد، اخلاقاً نادرست خواهد بود.

#### 3. Donald Davidson.

۴. افلاطون در کتاب پروتاگوراس امکان آکراسیا را انکار می‌کند و می‌گوید «هیچ کس نیست که بداند و معتقد باشد عمل ممکن دیگری بهترین گزینه است و با آن حال عمل حاضر خود را دنبال کند» (استراود و سه‌ویرسکی، ۲۰۱۹).

#### 5. Oxford English Dictionary (OED).

#### 1. Akrasia, akpasia.

۲. بهتر در این جا به معنی «بهترین» با در نظر گرفتن «همه شرایط» است. بهترین داوری به معنی داوری مرجح نیست بلکه بدین معنی است که خود فرد، آن گزینه را «با در نظر گرفتن جمیع شرایط»، بهتر می‌داند. لذا در این جا، فرد با آن که می‌داند کاری «با در نظر گرفتن جمیع شرایط»، بهترین گزینه است ولی برخلاف آن عمل می‌کند یا گزینه دیگری انتخاب می‌کند و ترجیح می‌دهد.

فکر می‌کند که این کار نوعی تنوع‌دهی و رفع خستگی است بنابراین یک روز بعد از ظهر با دوستش به گردش می‌رود و سپس سه ساعت قبل از ساعت ۸ شب، یعنی از ساعت ۵، می‌خوابد و ۷:۳۰ بیدار می‌شود. او اکنون سرحال است و پس از شستن دست و رو و خوردن عصرانه و چای، آماده کار روی پایان‌نامه است ولی باز خود را پای تلویزیون می‌بیند و پس از آن همه خواب و استراحت و تنوع، دوباره سریال نگاه می‌کند. فرد به خوبی آگاه است که این کار، وقت تلف کردن است و ضرر زیادی به او خواهد زد ولی باز مرتکب آن می‌شود. کشیدن سیگار، استمناء، پرخوری، ارائه آمار اغراق‌آمیز از عملکرد و امثال آن، از نمونه‌های دیگر کنش آکراتیک است به شرطی که برخلاف داوری مرجع فرد باشد. مقدسی (۱۳۹۷)، مفهوم کنش آکراتیک را بدین صورت تبیین کرده است: ۱. داوری بهتر مطرح است نه داوری درست؛ ۲.

2. Styx.

گرفته شده و به معنی نیرو و استقامت است. کریتوس در اسطوره‌های یونانی نماد شخصیت نیرو و استحکام و قدرت است. او فرزند پالاس<sup>۱</sup> و استیکس<sup>۲</sup> است و زئوس برادر اوست. اخیراً بازی رایانه‌ای جدیدی با نام کریتوس یا «خدای جنگ» ساخته شده که برگرفته از نام اوست. بدین ترتیب، می‌توان آکراسیا را «استقامت نکردن در برابر وسوسه» معنا کرد. فرض کنید فردی در حال نگارش پایان‌نامه است و شب‌ها ساعت ۸ نیز سریالی از تلویزیون پخش می‌شود. او می‌داند سریال مزخرفی است و نگاه کردن به آن، هدر دادن وقت است ولی رأس ساعت ۸، پای تلویزیون می‌آید و یک ساعت و نیم از وقت خود را بیهوده صرف تماشای آن می‌کند. وی هر روز این کار را می‌کند و هر روز بلافاصله بعد از اتمام سریال، پشیمان می‌شود و خود را سرزنش می‌کند. او معتاد به تلویزیون و فیلم نیست و اتفاقاً به تلویزیون زیاد نگاه نمی‌کند. فرد

1. Pallas.

وجود ندارد و کنش به جز دلیل، از چیزهای دیگری چون هیجان و میل نیز نشئت می‌گیرد. ۹. کنش آکراتیک تحت تأثیر جبر درونی (مثل اعتیاد) یا جبر محیطی (مثل فشار) نیست بلکه آزادانه عمل می‌کند. میل قوی وجود دارد ولی مقاومت‌ناپذیر نیست (مثل مواد مخدر) و فرد می‌تواند مقاومت کند ولی تن به وسوسه می‌دهد؛ ۱۰. آکراسیا و تن دادن به وسوسه، آشکارکننده تعارض میل و باور، دو میل، دو باور، میل و عادت، یا دو عادت است؛ ۱۱. آکراسیا در بخش خاصی از زندگی فرد (مثل خوردن) اتفاق می‌افتد؛ ۱۲. کنش آکراتیک لزوماً لذت‌بخش نیست و لزوماً آسیب‌زا و مضر هم نیست؛ ۱۳. کنش آکراتیک لزوماً گزینهٔ مرجح دوم نیست بلکه ممکن است نامرجح‌ترین گزینهٔ فرد باشد و همچنین، بی‌گزینه و بی‌تصمیم بودن و عمل دل‌بخوایی نیز آکراتیک نیست؛ ۱۴. آکراسیا، بی‌علاقگی، دلمردگی، رخوت و

تغییر داوری در حین کنش مطرح نیست؛ ۳. تغییر داوری، عمل، و برگشت به داوری نخست نیز مطرح نیست؛ ۴. عامدانه برخلاف داوری بهتر عمل کردن، یا عامدانه عمل کردن خلاف داوری نامرجح نیز نیست؛ ۵. برخلاف داوری بهتر عمل کردن، این نیست که اساساً آن داوری بهتر نبوده و گرنه بر اساسش عمل می‌شد. در واقع زیر سؤال بردن امکان آن مطرح نیست؛ ۶. داوری، داوری خود فرد است نه آنچه فرد فکر می‌کند از نظر دیگران درست است؛ ۷. کنش آکراتیک وابسته به تصور دیگران از آکراتیک بودن عمل یک فرد نیست. کنش آکراتیک وابسته به تصور فرد از بهتر بودن کنش نزد دیگران هم نیست. بلکه داوری، نهایتاً داوری خود او است. البته این سؤال باقی می‌ماند که داوری خود فرد چگونه شکل می‌گیرد و چقدر وابسته به داوری دیگران است؛ ۸. عامدانه بودن به معنی مطابق با محکم‌ترین دلیل بودن نیست. رابطهٔ علی بین محکم‌ترین دلیل و کنش

واتسون<sup>۴</sup> و هر<sup>۵</sup>، آکراسیا را ناممکن می‌دانند زیرا عمل را با «قضاوت ارزشیابانه»<sup>۶</sup> فرد گره می‌زنند و مهم‌ترین انگیزش برای عمل را «قضاوت ارزشیابانه» او می‌دانند نه «قضاوت توصیفی»<sup>۷</sup> او، و می‌گویند چون قضاوت ارزشیابانه فرد در آن لحظه خاص نزد او تغییر کرده، بنابراین به تغییر کنش انجامیده است. از نظر آن‌ها، ممکن است قضاوت ارزشیابانه فرد علیه یک عمل باشد، سپس تغییر کند و موافق گردد و عمل انجام شود و بلافاصله پس از عمل، قضاوت ارزشیابانه او دوباره علیه همان عمل گردد.<sup>۸</sup> این گروه در استدلالی دیگر،

ممکن است نشود ولی قضاوت ارزشیابانه فرد دقیقاً همان قضاوتی است که منجر به عمل می‌شود و رابطه‌ای مستقیم با عمل دارد. بنابراین از نظر هر، بهترین داوری فرد همان قضاوت توصیفی اوست نه قضاوت ارزشیابانه‌اش و به همین دلیل آکراسیا ناممکن است. از نظر هر، قضاوت توصیفی آمیخته با قضاوت‌های افراد موفق، موثق، دانشمند، حکیم، خودساخته و آبرومند است و فرد وقتی می‌گوید گزینه X بهترین گزینه است در واقع بر اساس چنان قضاوت توصیفی‌ای این را می‌گوید ولی وقتی بر

فقدان انگیزش (آسِدیا)<sup>۱</sup> نیست؛ ۱۵. اگر میل از نوع مقاومت‌ناپذیر باشد و امکان‌های مقاومت برای فرد موجود نباشد، کنش، دیگر آکراتیک نیست زیرا عنصر آزادی از آن غایب شده است.

پژوهشگران زیادی به مسئله آکراسیا توجه کرده‌اند و از جنبه‌های مختلفی آن را کاویده‌اند. با بازتفسیر شرح استراود و سه‌ویرسکی<sup>۲</sup> (۲۰۱۹) در دایره‌المعارف استنفورد، می‌توان دسته‌بندی ذیل را درباره اندیشه‌های حول آکراسیا ارائه کرد:

۱. گروهی که آکراسیا را ناممکن می‌دانند؛ برای مثال، افرادی مثل نیلی<sup>۳</sup>،

1. Acedia.
  2. Sarah Stroud and Larisa Svirsky.
  3. Wright Neely.
  4. Watson.
  5. Richard Mervyn Hare.
  6. Evaluative judgement.
  7. Descriptive judgement.
۸. طبق استدلال هر، قضاوت توصیفی با جملات سوم شخص در ذهن شخص نقش می‌بندد مثلاً «کالای X گران است». ولی قضاوت ارزشیابانه با جمله اول شخص در ذهن شخص نقش می‌بندد؛ مثلاً «الان باید چه کار کنم؟» ممکن است قضاوت ارزشیابانه‌ای منطبق با قضاوت توصیفی شود و

داوری ارزشیابانه او در آن لحظه تغییر کرده است؛ هر چند بعداً او پشیمان شود یا احساس عذاب وجدان کند. این اندیشمندان تلویحاً اشاره می‌کنند که جا باز کردن بین قضاوت ارزشیابانه و عمل، و تبدیل کردن رابطه بی‌واسطه آن‌ها به یک رابطه باواسطه، اثرات بنیادینی روی مفهوم «مسئولیت اخلاقی» خواهد گذاشت و از این لحاظ خطرناک است.

۲. گروهی که آکراسیا را همان ضعف اراده می‌دانند؛ که دیویدسون (۲۰۰۱) و فلاسفه باستانی مانند ارسطو جزو این دسته هستند. فلاسفه باستانی مثل ارسطو، ضعف اراده را جزو

مربوط به نوع داوری خاصی هستند و فرد هنگام عمل در برخی مواقع، گزاره خوب را داخل پرادانتز قرار می‌دهد و گزاره باید را گزاره اصلی ذهن خود می‌سازد (استراود و سه ویرسکی، ۲۰۱۹).

1. John Lemmon.

2. Pseudo-problem.

۳. مثلاً داوری ارزشیابانه او در آن لحظه با این گزاره‌ها توجیه شود: «حالا یک دفعه اشکال ندارد»، یا «هنوز فرصت هست و مسئله‌ای نیست»، یا «این همه مرتکب شده‌ایم این بار هم رویش»، یا «آب که از سر گذشت چه یک و چه دو، چه صد و چه صد و یک».

بیان می‌دارند آکراسیا اگر خلاف موجه‌ترین استدلال فرد و بدون تغییر در استدلال اتفاق افتاده باشد، آزادانه نیست و حتماً اجباری همچون یک کشش قوی مقاومت‌ناپذیر در کار بوده است. لمون<sup>۱</sup> نیز آکراسیا را نوعی مسئله کاذب<sup>۲</sup> می‌داند و می‌گوید این یک مغالطه فلسفی است زیرا اگر قبول کنیم که این اتفاق خودش را به عنوان مسئله به ما عرضه می‌کند، پس ما تا همین الان درباره چستی قضاوت در اشتباه بوده‌ایم (دیویدسون، ۲۰۰۱: ۲۸). احتمالاً منظور او این است که اگر فردی خلاف داوری ارزشیابانه خویش عملی انجام دهد، در واقع

اساس آن عمل نمی‌کند، دلیلش آن است که یا قادر به انجام آن نیست یا خالصانه آن ارزشیابی توصیفی را بهتر نمی‌داند. برای مثال وقتی فرد با احساسات یا امیال قوی خود مواجه می‌شود، یا قادر به مقاومت در برابر آن‌ها نیست و نمی‌تواند بر اساس قضاوت توصیفی‌اش عمل کند، یا این که قضاوت ارزشیابانه او این است که علی‌رغم توصیه‌های بزرگان باید در این موقعیت بر اساس احساسات و امیال طبیعی‌اش عمل کند (خودش باشد). هر ادعا می‌کند که بین گزاره‌های اخلاقی «خوب» و «باید» تفاوت وجود دارد و هر کدام



اساس قضاوت در وهله اول انجام شود ولی بر آن اساس انجام نمی‌شود. بنابراین وقتی فرد برخلاف قضاوتی که «با در نظر داشتن جمیع شرایط بهترین است»، عمل می‌کند، بی دلیل عمل نمی‌کند بلکه دلیلش با در نظر داشتن جمیع شرایط نیست و فقط یکی از آنها از سوی فرد به عنوان توجیه به نفع گزینه مورد نظرش انتخاب شده است. دیویدسون همچون فروید می‌گوید ذهن دارای اجزای مختلفی است که هم عرض یکدیگرند و قضاوت نهایی لزوماً از قسمت استدلالی ذهن بیرون نمی‌آید. بنابراین آکراسیا به این دلیل ضعف اراده است که فرد، اراده آن را ندارد که قضاوت نهایی‌اش را بر اساس بخش استدلالی ذهنش یعنی «بر اساس قضاوت در وهله اول» شکل دهد بلکه قضاوت نهایی فرد از بخش دیگری مثل بخش ناخودآگاه یا بخش هیجانی ذهن او ناشی می‌شود و او در توجیه، یکی از مجموعه دلایل قضاوت در وهله اولش را که به نفع گزینه او بوده، دستاویز قرار می‌دهد.

شخصیت شخص تلقی می‌کردند و در چارچوب نظریه فضیلت‌گرا، آن را نوعی رذیلت شخصیتی می‌دانستند. دیویدسون بین قضاوت در وهله نخست و قضاوت نهایی تفاوت قائل می‌شود. از نظر او، قضاوت در وهله نخست، قضاوتی مشروط است با این چینش که: «با نظر داشت  $I$ ، گزینه  $a$  بهتر از  $b$  است». فرد برای انتخاب بین دو گزینه، مجموعه‌ای از این قضاوت‌های در وهله نخست را انجام می‌دهد. در نهایت، به این چینش می‌رسد: «با نظر داشت  $I_1 \dots I_n$ ،  $b$  بهتر از  $a$  است»؛ ولی این قضاوت نیز نهایتاً مشروط و در وهله اول است زیرا  $I_1$  تا  $I_n$  را می‌توان مجموعاً یک شرط به نام  $k$  دانست. این شرط  $k$  همان شرط «با در نظر داشتن جمیع شرایط» است. مسئله این است که قضاوت نهایی می‌تواند متفاوت از قضاوت در وهله اول باشد. نامعقول بودن آکراسیا از این جا ناشی می‌شود که انتظار داریم قضاوت نهایی بر اساس  $k$  یعنی با در نظر داشتن جمیع شرایط و یعنی بر

دو چیز دانسته‌اند: ۱. ضعف در پیروی از داوری درونی خویش؛ و ۲. ضعف در پیروی از تصمیم. اولی همانی است که آکراسیا نامیده شده و جزئی از ضعف اراده است و دومی همانی است که طبق شهودهای افراد متعارف، ضعف اراده شناخته می‌شود. می و هولتون<sup>۴</sup> (۲۰۱۲) نیز با پژوهشی تجربی به دنبال بررسی شهودهای عامه مردم در باب ضعف اراده و تفاوت آن با آکراسیا بودند و نیز می‌خواستند بدانند جایگاه هنجارهای اخلاقی در اتصاف ضعف اراده به یک فرد چیست؟ نتیجه اول، این بود که خط ممیز ضعف اراده و آکراسیا به دو مفهوم «عمل برخلاف داوری» و «عمل برخلاف تصمیم» برمی‌گردد. انجام عملی صرفاً برخلاف داوری، آکراسیاست و انجام عملی صرفاً برخلاف تصمیم، ضعف اراده است. ممکن است عملی خلاف داوری و خلاف تصمیم باشد که هم آکراسیا و هم ضعف اراده است و

۳. گروهی که آکراسیا را نوع خاصی از ضعف اراده می‌دانند (می و هولتون<sup>۱</sup> و همچنین می<sup>۲</sup> له این موضع را دارند). بر اساس آراء اولیه هولتون، مردم آنچه را که با مثال، آکراسیا نامیده شده، ضعف اراده می‌فهمند ولی بر اساس تعریف کلاسیک آکراسیا، ضعف اراده آکراسیا نیست زیرا بسیار دیده‌ایم که کسی مثل یک زن شوهردار، دست به عملی جسورانه و پرخطر (مثل رابطه دوستی با مردی دیگر که عشق اول او بوده) می‌زند که خلاف داوری اخلاقی خود اوست. ضعف اراده در وهله اول<sup>۳</sup> از نظر او عبارت است از نداشتن استقامت بر تصمیم با یک دلیل کمتر منطقی، کمتر قابل توجیه، یا غیرمنطقی و غیرقابل توجیه، و این متفاوت از عمل عامدانه خلاف بهترین داوری است (هولتون<sup>۴</sup>، ۱۹۹۹)؛ همچنین، اندیشمندان تجربه‌گراتری مانند می<sup>۵</sup> (۱۹۹۱؛ ۲۰۱۲) ضعف اراده را ناشی از

4. Richard Holton.

5. Alfred Mele.

6. Joshua May and Richard Holton.

1. Joshua May and Richard Holton.

2. Alfred Mele.

3. Prima facie.

آکراسیاست). دربارهٔ مورد اول یعنی «انجام عملی خلاف داوری و همراه با نقض یا تغییر تصمیم» می‌توان مثالی را که در ابتدای این بخش دربارهٔ تماشای سریال زده شد، یادآوری کرد. دربارهٔ مورد دوم که می‌توان آن را «آکراسیای خالص» نامید، یعنی «انجام عملی خلاف داوری و مطابق تصمیم»، می‌توان زنی را مثال زد که با آن حال که باور دارد رابطهٔ جنسی به جز با شوهر، غیراخلاقی است و داوری درونی خودش با نظرداشت جمیع شرایط نیز همین است، تصمیم گرفته که با عشق اولش رابطه برقرار کند؛ یا می‌توان کارمندی را مثال زد که با آن حال که باور دارد ارائهٔ گزارش‌های سازمانی نادرست یا اغراق‌آمیز، غیراخلاقی است، ولی تصمیم گرفته که گزارش اغراق‌آمیز بنویسد و مثلاً تعداد خدمات را دو برابر آن چه واقعی است، گزارش دهد. دربارهٔ مورد سوم یعنی «انجام عملی موافق داوری و خلاف تصمیم»، می‌توان پسری را مثال زد که برادرش را کتک زده‌اند. پدر و

ممکن است عملی موافق داوری و موافق تصمیم باشد که در این حالت، نه آکراسیا و نه ضعف اراده است بلکه فقط اگر برخلاف دستورهای جهان‌شمول اخلاقی باشد، آکراسیا حساب می‌شود. بنابراین رابطهٔ ضعف اراده و آکراسیا، عموم و خصوص من وجه است.

می و هولتون (۲۰۱۲؛ مقدسی، ۱۳۹۶) در مجموع چهار حالت مهم از ضعف اراده را معرفی کردند که یک مورد از آن را می‌توان مطابق با تعریف کلاسیک آکراسیا دانست: ۱. انجام عملی خلاف داوری مرجح خویش و همراه با نقض یا تغییر تصمیم (ضعف اراده از نوع آکراسیا)؛ ۲. انجام عملی خلاف داوری خویش و مطابق تصمیم (آکراسیا)؛ ۳. انجام عملی موافق داوری خویش و همراه با نقض تصمیم (ضعف اراده)؛ ۴. انجام عملی مطابق داوری خویش و مطابق تصمیم (ضعف اراده و آکراسیا نیست ولی از موضع اخلاق هنجاری، چون عمل برخلاف داوری جهان‌شمول اخلاقی است،

آقای X پس از این گفت‌وگو به افاق خودش رفته است. در این زمان، خانم به افاق آقای X می‌رود و با دلبری او را می‌انگیزد و رابطه برقرار می‌کند.

علاوه بر انواع فوق، یک نوع ضعف اراده وجود دارد که داوری‌های سنجیده افراد، آن را شایسته ستایش می‌داند و آن، آکراسیای معکوس نامیده شده است (استراود و سه‌ویرسکی، ۲۰۱۹؛ مقدسی، ۱۳۹۷). این آکراسیا و مثالش، یعنی داستان هاگلبری فین را اولین بار جانانان بنت<sup>۱</sup> مطرح کرده است (استراود و سه‌ویرسکی، ۲۰۱۹). طبق این داستان، هاگ از دست پدر ظالمش می‌گریزد و در این گریز، یک برده سیاه‌پوست فراری به نام جیم به او کمک می‌کند. در تعقیب و گریزها، جیم و هاگ با هم دوست می‌شوند ولی هاگ می‌داند که جیم برده خانم واتسون است و این خانم، سند مالکیت دارد و در ضمن هاگ اعتقاد کاملی به حفظ مالکیت افراد دارد. ولی در نهایت هاگ عمداً

مادر پیر آن پسر متذکر می‌شوند که نباید انتقام بگیرد زیرا تبعات به مراتب بدتری دارد و باید قانونی عمل کند. او یقین دارد که انتقام گرفتن کار درستی نیست و بدترین انتخاب است، ولی تصمیم گرفته که هرطور شده انتقام بگیرد و نقشه‌ای برای گوشمالی طرف دعوا می‌کشد که مولای درزش نمی‌رود و کسی متوجه نمی‌شود. روز موعود که قرار بود نقشه‌اش را عملی کند، ناگهان تصمیمش عوض می‌شود و به نقشه‌اش عمل نمی‌کند. درباره مورد چهارم یعنی «انجام عملی موافق داوری و موافق تصمیم»، می‌توان زن شوهرداری را مثال زد که اتفاقاً همسرش را دوست دارد ولی نگرانی و ترسی از او ندارد. فرض کنید اکنون در محل کار با آقای X تنهاست و غرق در بگو و بخند به اتفاقات اخیر است. در این زمان احساس می‌کند به آقای X تمایل عاطفی دارد. او تصمیم می‌گیرد احساسات طرف مقابل را برانگیزد و با او رابطه برقرار نماید.

1. Jonathan Bennett.

انسان (مثل هاک) بر اساس دلایل متقن عمل نکنند، از نظر اخلاقی مسئول است؟ آیا انسان به طور مشروط آزاد است؟ اگر چنین است، در چه شرایطی می‌توان انسان را در وضعیت آکراسیا و ضعف اراده مسئول دانست؟

تالبرت<sup>۱</sup> (۲۰۱۹) مرور مبسوطی در باب «مسئولیت اخلاقی» ارائه کرده است که شامل همه نظریه‌هایی است که به دنبال مبنایی برای «آزادی فردی» می‌گشته‌اند زیرا «آزادی فردی» از اجبار درونی و بیرونی، مبنای مسئولیت اخلاقی است. تالبرت از نظریه‌هایی نظیر خود حقیقی<sup>۲</sup> فرانکفورت<sup>۳</sup> و واتسون<sup>۴</sup> و همچنین نظریه خود عمیق<sup>۵</sup> و مسئله سلامت روان سوزان ولف<sup>۶</sup> نام می‌برد و به نظریه «خود کامل»<sup>۷</sup> نیز می‌پردازد. آرپالی و شرودر<sup>۸</sup> (۱۹۹۹)؛ تالبرت (۲۰۱۹) نیز در مقاله «تحسین، تقصیر و خود کامل»<sup>۹</sup> به شرح

برخلاف باورش عمل می‌کند و جیم را فراری می‌دهد.

نکته آخری که در خصوص آکراسیا و ضعف اراده وجود دارد، مسئولیت اخلاقی است. آیا در آکراسیا و ضعف اراده، انسان مجبور است و انگیزش غیرقابل مقاومتی افراد را به سمت عمل خاصی می‌کشد؟ اگر انسان مجبور است، پس آیا نباید در آکراسیای معکوس (مورد هاکلبرفین) ستایش شود؟ آیا انسان دارای اراده کاملاً آزاد است و در قبال هر عملی که از او صادر شود مسئول است؟ اگر انسان کاملاً آزاد است، آیا در قبال اعتیاد، فشار یا وسوسه‌های مقاومت‌ناپذیر مقصر است؟ آیا انسان دارای خود حقیقی و یکپارچه است (که صرفاً بر اساس دلایل متقن عمل می‌کند) و این خود است که تصمیم می‌گیرد؟ اگر چنین است، آیا اگر

6. Susan Wolf.

7. Whole self.

8 . Nomy Arpaly & Timothy Schroeder.

9. Praise, blame and the whole self.

1. Matthew Talbert.

2. Real self.

3. Harry Frankfurt.

4. Gary Watson.

5. Deep self.

مشمول مسئولیت اخلاقی نمی‌شود. در نظریه «خود کامل»، احساسات و امیال انسان نیز مثل عقلانیت او می‌تواند اخلاقی و غیراخلاقی باشد و فقط بخش عقلانی انسان نیست که می‌تواند امر به عمل اخلاقی یا غیراخلاقی دهد. انسان یک کل تمام و کامل است که همه بخش‌های آن می‌تواند اخلاقی و غیراخلاقی باشد زیرا همه آن‌ها تشکیل‌دهنده خود فرد هستند نه صرفاً بخش عقلانی یا باوری فرد. نظریه‌های خود حقیقی و مشتقات آن قادر به تبیین آکراسیای معکوس (مورد شیندلر در فیلم فهرست شیندلر<sup>۱</sup> به سال ۱۹۹۳، یا مورد هاکلبرفین<sup>۲</sup> در رمان مارک تواین<sup>۳</sup>) نیستند ولی نظریه خود کامل و مشتقات آن قادر به تبیین آن هستند و کامل‌ترند. مجموعه داستان‌ها و کتبی که در قالب روان‌شناسی عامه‌پسند با مفهوم «بازگشت به خویشتن»<sup>۴</sup> نوشته می‌شوند، دارای این پیش‌فرض هستند

نظریه‌های قبلی در باب آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی پرداخته‌اند. آنان منتقد نظریه خود حقیقی و مشتقات آن هستند زیرا این نظریه‌ها قائلند به این که درون انسان دارای دو بخش عقلانی و غیرعقلانی است و صرفاً اعمالی آزادانه‌اند که با دلیل‌آوری آگاهانه و تأیید عقلانی فرد از درون، همراه باشند. در این نظریه‌ها، خود حقیقی فرد معادل بخش عقلانی اوست و اعمالی که عقلانیت او بدان صحنه می‌گذارند و نوعی تأیید شناختی را پشت سر خود دارند، آزادانه هستند. بنابراین زمانی که عقلانیت فرد غیراخلاقی باشد یا امر به کار غیراخلاقی دهد، فرد مسئولیت اخلاقی دارد ولی زمانی که عقلانیت فرد، امر به عمل غیراخلاقی ندهد اما امیال و هیجانات فرد او را برخلاف عقلانیتش به سمت کار غیراخلاقی بکشاند، طبق این نظریه‌ها عمل فرد آزادانه نیست و

۴. مثلاً کتاب «خودت باش دختر» اثر ریچل

هالیس

1. Schindler's list, 1993, by Steven. Spielberg  
2. Huckleberry Finn.  
3. Mark Twain.

که پس‌زمینه ستمگرانه جامعه، عقلانیت ما را طوری قالب‌بندی می‌کند که عمل ضد اخلاقی را اخلاقی تصور می‌کنیم، و توصیه‌شان این است که برای خلاصی از این وضع، باید به فطرت پاک و احساسات و امیال اصیل خود برگردیم تا بتوانیم اخلاقی عمل کنیم. این‌ها نشان می‌دهد که شهودهای انسان متعارف این نیست که خود، صرفاً بخش عقلانی انسان است بلکه خود شامل بخش عقلانی (باورها)، احساسات و انگیزش‌های هیجانی، و امیال (اراده‌ها) است و خروجی آن در گفتار و کردار نمود می‌یابد. ولی از نظر آرپالی و شرودر (۱۹۹۹)، برای صورت‌بندی مسئولیت اخلاقی، رجوع به دو عامل «باور» و «میل» کافی است. صورت‌بندی ذیل از مسئولیت اخلاقی در کنش آکراتیک، حاصل بهره‌مندی مفهومی از نظریه‌های خود حقیقی و خود کامل است (برای مرور مبسوط این نظریه‌ها به تالبرت -۲۰۱۹- رجوع کنید) که بدین شرح ارائه می‌شود:

A. میل فرد اخلاقی است و با

ارزش‌داوری (منظور از ارزش‌داوری در اینجا ارزش‌داوری یا قضاوت در وهله اول است یعنی ارزش‌داوری یا قضاوت با نظر داشت جمیع شرایط) او منطبق نیست: ۱. میل مقاومت‌ناپذیر (مثل جنون افشاگری)؛ ۲. میل مقاومت‌پذیر (مثل عشق به فرزند)؛ ۳. میل شکل‌گرفته به واسطه اجبار بیرونی:

۱-۳. اجبار بیرونی به واسطه قصور قبلی فرد ایجاد شده است؛ ۲-۳. اجبار بیرونی به واسطه قصور قبلی فرد ایجاد نشده است: الف) مسئولیت اخلاقی در برابر میل مقاومت‌پذیر؛ ب) مسئولیت اخلاقی در برابر میل شکل‌گرفته به واسطه اجبار بیرونی، چه آن اجبار به واسطه قصور قبلی خود فرد ایجاد شده باشد و چه نشده باشد (در هر دو حال، این میل شایسته ستایش است).

B. میل فرد اخلاقی است و با ارزش‌داوری او منطبق است: مسئولیت اخلاقی.

C. میل فرد غیر اخلاقی است و با

آن اجبار به واسطه قصور قبلی خود فرد ایجاد شده باشد و قصور قبلی حاصل زمینه ستمگرانه نباشد؛ ج) مسئولیت اخلاقی در برابر میل مقاومت‌ناپذیر اگر آن میل حاصل قصور قبلی خود فرد ایجاد شده باشد و این قصور قبلی حاصل اجبار بیرونی یا زمینه ستمگرانه نباشد.

D. میل فرد غیر اخلاقی است و با ارزش داوری او منطبق است: مسئولیت اخلاقی.

E. ارزش داوری فرد غیر اخلاقی است و با میل او منطبق است: ۱. ارزش داوری حاصل تربیت محصور درون گروهی است؛ ۲. ارزش داوری حاصل تربیت محصور درون گروهی نیست. ۱-۲. ارزش داوری ای که حاصل تربیت محصور درون گروهی نیست، حاصل زمینه ستمگرانه است (مثل ارزش داوری‌های برده‌داران در دوره برده‌داری)؛ ۲-۲. ارزش داوری ای که حاصل تربیت محصور درون گروهی نیست، حاصل زمینه ستمگرانه نیست (مثل باور به

ارزش داوری او منطبق نیست: ۱. میل مقاومت‌ناپذیر (مثل اعتیاد)؛ ۲. میل مقاومت‌پذیر (مثل دزدی)؛ ۳. میل شکل گرفته به واسطه اجبار بیرونی.

۱-۱. میل مقاومت‌ناپذیر به واسطه قصور قبلی فرد ایجاد شده است؛ ۱-۲. میل مقاومت‌ناپذیر به واسطه قصور قبلی فرد ایجاد نشده است. ۱-۱-۱. میل مقاومت‌ناپذیر ایجاد شده به واسطه قصور قبلی، حاصل زمینه ستمگرانه یا اجبار بیرونی است؛ ۱-۱-۲. میل مقاومت‌ناپذیر ایجاد شده به واسطه قصور قبلی، حاصل زمینه ستمگرانه یا اجبار بیرونی نیست. ۱-۳. اجبار بیرونی به واسطه قصور قبلی فرد ایجاد شده است؛ ۲-۳. اجبار بیرونی به واسطه قصور قبلی فرد ایجاد نشده است. ۱-۱-۳. قصور قبلی فرد حاصل زمینه ستمگرانه است؛ ۳-۱-۲. قصور قبلی فرد حاصل زمینه ستمگرانه نیست: الف) مسئولیت اخلاقی در برابر میل مقاومت‌پذیر؛ ب) مسئولیت اخلاقی در برابر میل شکل گرفته به واسطه اجبار بیرونی اگر



اخلاقی.

H. ارزش داوری فرد اخلاقی است و با میل او منطبق نیست: ۱. میل مقاومت‌ناپذیر (مثل اعتیاد)؛ ۲. میل مقاومت‌پذیر (مثل دزدی)؛ ۳. میل شکل گرفته به واسطه اجبار بیرونی: ۳-۱. اجبار بیرونی به واسطه قصور قبلی فرد ایجاد شده است؛ ۲-۳. اجبار بیرونی به واسطه قصور قبلی فرد ایجاد نشده است. ۳-۱-۱. قصور قبلی فرد حاصل زمینه ستمگرانه است؛ ۳-۱-۲. قصور قبلی فرد حاصل زمینه ستمگرانه نیست: الف) مسئولیت اخلاقی در برابر میل مقاومت‌پذیر؛ ب) مسئولیت اخلاقی در برابر میل شکل گرفته به واسطه اجبار بیرونی اگر آن اجبار به واسطه قصور قبلی خود فرد ایجاد شده باشد و قصور قبلی حاصل زمینه ستمگرانه نباشد.

در حالت‌های فوق، آکراسیا و ضعف اراده زمانی اتفاق می‌افتد که

سرکوب زنان): مسئولیت اخلاقی هنگامی که ارزش داوری حاصل تربیت محصور درون گروهی نیست و حاصل زمینه ستمگرانه نیز نیست.

F. ارزش داوری فرد غیر اخلاقی است و با میل او منطبق نیست: ۱. ارزش داوری حاصل تربیت محصور درون گروهی است؛ ۲. ارزش داوری حاصل تربیت محصور درون گروهی نیست؛ ۲-۱. ارزش داوری ای که حاصل تربیت محصور درون گروهی نیست، حاصل زمینه ستمگرانه است (مثل ارزش‌داری‌های برده‌داران در دوره برده‌داری)؛ ۲-۲. ارزش داوری ای که حاصل تربیت محصور درون گروهی نیست، حاصل زمینه ستمگرانه نیست (مثل باور به سرکوب زنان): مسئولیت اخلاقی هنگامی که میل از ارزش داوری‌ای تبعیت کند که آن ارزش داوری حاصل تربیت محصور درون گروهی نبوده و همچنین حاصل زمینه ستمگرانه نیز نیست.

G. ارزش داوری فرد اخلاقی است و با میل او منطبق است: مسئولیت

میل با باور همراه شود، خطرات بیشتری به بار خواهد آورد ولی باور غیراخلاقی با آگاهی‌رسانی و رشد یا تغییر دانش قابل اصلاح است. در حالتی که یک میل اخلاقی بر باور غیراخلاقی غلبه می‌کند یا یک باور اخلاقی بر میل غیراخلاقی غلبه می‌کند، سطح ستایش و تمجید بیشتر است و اگر هم مغلوب شود، مسئولیت اخلاقی نسبت به زمانی که میل و باور همراستا هستند کمتر است. از سوی دیگر، همراستا بودن عمل با عمق باورها و امیال نیز در شدت مسئولیت اخلاقی اثر دارد. عمق باورها و امیال با تاریخ کنش‌های فرد معلوم می‌شود و هرچه عملی با باورها و امیال عمیق فرد (تاریخ کنش‌های فرد) ناهمخوان باشد، مسئولیت اخلاقی بیشتر است. برای مثال، روحانی معممی را در نظر بگیرید که سال‌ها با نفس مجاهده کرده و مردم را به این امر

میل با باور تعارض دارد<sup>۱</sup>. بر اساس ایده «خودِ کامل» نزد آرپالی و شرودر (۱۹۹۹؛ تالبرت، ۲۰۱۹) زمانی مسئولیت اخلاقی (شامل ستایش یا نکوهش) شدت بیشتری دارد که میل و باور همراستا باشند و زمانی مسئولیت اخلاقی کمتر است که میل و باور در تعارض باشند. در تعارض‌های بین میل و باور نیز زمانی که میل، اخلاقی و باور، غیراخلاقی است، مسئولیت کمتر و زمانی که میل، غیراخلاقی و باور، اخلاقی است، مسئولیت بیشتر است زیرا رشد و اهمیت عقلانیت در بشر به دلیل به‌دست آوردن قدرت مهار و کنترل (چه در طبیعت و چه در خویشتن) است و اگر عقلانیت اخلاقی فرد آن‌چنان رشد نیافته که بتواند میل را کنترل کند و با توجه و تمکین با آن کنار می‌آید، فرد دارای مسئولیت اخلاقی بیشتر است زیرا باوری که با

نتوانسته است و چون وجدان اخلاقی انسان نتوانسته جلوی میل را بگیرد، فرد دارای ضعف اراده است. با این حال، همه روی آن توافق ندارند و بنابراین به راحتی نمی‌توان آن را نمونه‌ای از ضعف اراده دانست.

۱. البته هولتون (۲۰۱۲) عقیده دارد که برخی انسان‌ها، فردی را که میل غیراخلاقی و باور غیراخلاقی دارد نیز دارای ضعف اراده می‌دانند زیرا وجدان اخلاقی را یک نیروی پیش‌فرض تلقی می‌کنند که باید می‌توانست جلوی میل را بگیرد و

برای حالات هیپنوتیزم، شستشوی مغزی، فردی از یک قبیله بدوی در شهر، اعتیاد آگاهانه و امثال آن هستند. این نمونه‌ها، حالاتی است که در هر یک از آن‌ها به نحوی توان واکنش به دلایل خویشتن مختل می‌شود ولی برای دانستن حدود مسئولیت اخلاقی باید دانست که این «توان» دقیقاً چیست و چگونه اندازه‌پذیر می‌شود و فراچنگ می‌آید. از نظر فیشر و راویتزا (۱۹۹۸: ۷۹-۷۰) توان فرایندی سلسله‌مراتبی است که دو مرحله دارد: توان دریافت و توان عکس‌العمل. این دو اندیشمند این فرایند را ذیل عنوان «واکنش متوسط به دلایل» معرفی کرده‌اند. در این صورت‌بندی، واکنش استدلالی، نماد آزادی فرد دانسته می‌شود. فردی آزاد دانسته می‌شود و توان مقابله در برابر میل مقاومت‌ناپذیر را دارد که اولاً بتواند دلایل و براهین مختلف را دریافت و فهم کند و ثانیاً بتواند نسبت به «حداقل یک دلیل» عکس‌العمل نشان دهد. پس اگر فرد، دارای نظام ارزشی‌ای نباشد که بتواند

فراخوانده است ولی در دوره پیری مرتکب زنا می‌شود. این فرد دارای مسئولیت اخلاقی بالایی است زیرا عملی از او سر زده که با عمق باورها و امیال او (تاریخ کنش‌های او) تضاد دارد. بر اساس این صورت‌بندی، به خوبی می‌توان مسئولیت اخلاقی اطلاعات کاذب عمدی را طبق گزاره‌های A تا H تعیین کرد.

نکته‌ای که در صورت‌بندی A تا H مبهم باقی می‌ماند، مسئله «میل مقاومت‌ناپذیر» است. تالبرت (۲۰۱۹) در بحث از مسئولیت اخلاقی، نظریه‌هایی را مرور می‌کند که می‌توان آن‌ها را رویکردهای «واکنش به دلایل» نامید. این رویکردها را می‌توان جدیدترین صورت‌بندی‌های نظری در باب آزادی اراده تلقی کرد. بر اساس این نظریه‌ها، انسان زمانی آزاد دانسته می‌شود که «توان واکنش به دلایل خویش» و استدلال‌های عقلانی (چه اخلاقی و چه غیراخلاقی) خویش را داشته باشد. از این نظر، این نظریه‌ها در صدد تبیین چگونگی مسئولیت اخلاقی

طرز عمل‌های فرد در طول تاریخ، از کودکی تا بزرگسالی، طوری شکل گرفته باشد که به همه دلایل کافی عکس‌العمل نشان دهد و بر اساس هر یک، راه دیگری برگزیند. واکنش استدلالی ضعیف یعنی طرز عمل‌های فرد از کودکی طوری شکل گرفته باشد که حداقل بتواند به یک دلیل کافی (چه اخلاقی و چه غیراخلاقی) در آن موقعیت عکس‌العمل نشان دهد (فیشر و راویتزا ۱۹۹۸، فصل آخر). به عبارت دیگر، «واکنش ضعیف به دلایل» از نظر فیشر و راویتزا (۱۹۹۸): (۷۰-۷۱) یعنی فرد ضمن این که بتواند دلایل را به‌طور مقایسه‌ای و تطبیقی بفهمد، بتواند حداقل به یک دلیل کافی (هر دلیلی، فارغ از اخلاقی بودن یا نبودن) عکس‌العمل نشان دهد. پس واکنش متوسط به دلایل یعنی فرد، فهم تطبیقی متوسطی به دلایل داشته باشد و واکنش ضعیفی به دلایل نشان دهد. کوتس و سونسون<sup>۱</sup> (۲۰۱۳) در تشریح فهم مقایسه‌ای دلایل، مثالی

دلایل را به‌طور پیشینی فهم کند (مثل فردی که از یک جزیره بدوی به شهر آمده یا یک روستایی بدوی که شهر را ندیده و با شاکله استدلالات مدنی آشنا نیست) یا اگر فرد با دلایل آشنا باشد و توان فهم و دریافت آن‌ها را داشته باشد ولی توان عکس‌العمل را نداشته باشد (مثلاً فردی که معتاد شدن تقصیر خودش بوده و اکنون در حال حاضر می‌فهمد نباید مواد مخدر مصرف کند ولی اکنون توان عکس‌العمل به انواع دلایل برای مصرف نکردن را ندارد) از نظر اخلاقی معافیت دارد. بنابراین زمانی که ارزش‌داوری اخلاقی است ولی میل غیراخلاقی است و فرد در برابر میل دارای ضعف است، مسئولیت اخلاقی باید از طریق ایده «واکنش متوسط به دلایل» سنجیده شود. واکنش استدلالی متوسط بین «واکنش شدید به دلایل» و «واکنش ضعیف به دلایل» قرار می‌گیرد و بر اساس آن‌ها قابل فهم است. واکنش شدید به دلایل یعنی

1. Coates & Swenson.

کافی» بتواند عکس‌العمل نشان دهد. اگر یک دلیل کافی وجود داشته باشد که بتواند فرد را به عکس‌العمل وادارد، شرط دوم «واکنش متوسط به دلایل» را داراست و بر اساس این نظریه، «آزاد» است و مسئولیت اخلاقی دارد. پس زمانی که ارزش‌داوری اخلاقی اما میل غیر اخلاقی است و این فرد در برابر این میل دارای ضعف است، مسئولیت اخلاقی باید از طریق ایده «واکنش متعادل به دلایل» سنجیده شود.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله، هر نوع ارتکاب عمدی به ارائه اطلاعات کاذب را، از سه نقطه نظر بررسی کردیم. در گام اول، سعی کردیم استدلال کنیم که ارتکاب عمدی به ارائه اطلاعات کاذب در هر موقعیتی که باشد، از نوع دوراهی اخلاقی یا تنگنا نیست زیرا تنگناها طبق استدلال‌های مارکوس (۱۹۸۰) و مک کانل (۱۹۸۷؛ ۲۰۱۸) منطقیاً به دو گزاره ناسازوار منتهی می‌شود و لذا

دارند؛ آنان می‌گویند اگر کسی به بلیط هزار دلاری فوتبال عکس‌العمل نشان می‌دهد و به دلیل گرانی آن را نمی‌خرد ولی بلیط ۱۰۰۱ دلاری را می‌خرد، دلایل را به‌طور تطبیقی نمی‌فهمد و به همین دلیل شرط اول «واکنش متوسط به دلایل» را ندارد و بنابراین از نظر اخلاقی مسئول نیست. همچنین این دو (۲۰۱۳: ۶) در مورد شرط دوم گفته‌اند که اگر کسی اگر ادعا کند که توان دویدن ندارد و تحت هیچ دلیلی حاضر به دویدن نیست ولی اگر به او بگویید سگ‌ها در حال حمله‌اند به شدت بدود، او حداقل به یک دلیل کافی واکنش نشان می‌دهد و همین برای مسئولیت اخلاقی کافی است. او در واقع کسی است که حداقل به یک برهان کافی (چه اخلاقی و چه غیر اخلاقی) عکس‌العمل نشان می‌دهد و بنابراین شرط دوم «واکنش متوسط به دلایل» را دارد. واکنش متوسط به دلایل، یعنی فرد علاوه بر این که بتواند دلایل را به‌طور مقایسه‌ای بفهمد، «حداقل به یک دلیل

فشار به افراد تحت ظلم گردد. بهترین رویه‌ها نیز با آزمون «حجاب نازک جهل»، «آزمون شفافیت» و «آزمون سکونت‌پذیری» قابل ارزیابی است. با این حال، هر نوع رویه مراقبت‌گرا به قول سن (۲۰۰۶) نباید از زیر معیار «کمک به رفع فقر و شکاف طبقاتی» فرار کند. در گام سوم، نشان دادیم که باور و میل، دو مؤلفه اصلی درباره عملی است که ناشی از آکراسیا و یا ضعف اراده است. بر اساس نسبت بین باور و میل و با تکیه بر نظریه خود کامل آرپالی و شرودر (۱۹۹۹)، چارچوبی هشت گزاره‌ای را تنظیم کردیم که بر اساس آن می‌توان مسئولیت اخلاقی را در کنش‌های آکراتیک (مثل ارائه اطلاعات کاذب به عمد) و یا کنش‌های ناشی از ضعف اراده تعیین کرد. ولی در نهایت خاطر نشان کردیم که در کنش آکراتیک و یا در کنش ناشی از ضعف اراده‌ای که پای «میل مقاومت‌ناپذیر» در میان باشد، باید مسئولیت اخلاقی را بر اساس قاعده «واکنش متوسط به

امکان‌ناپذیرند. همچنین، نظریه پرسش‌های باز مور نیز به ما نشان داد که همیشه یک راه اخلاقی عینی در عالم واقع وجود دارد که بتوان به آن عمل کرد بنابراین نمی‌توان ارائه اطلاعات کاذب عمدی را ناشی از شرایط دوراهی دانست و از مسئولیت آن کاست. در گام دوم، نشان دادیم که در شرایطی که جامعه دارای «نظم قانونی مطلوب» نیست، نمی‌توان بر اساس نظریه‌های ایدئال‌گرا به صدور حکم درباره مسئولیت اخلاقی اعمالی نظیر ارائه اطلاعات کاذب عمدی پرداخت بلکه باید به نظریه‌های عملگرا اتکا نمود. یکی از این نظریه‌های عملگرا، اخلاق مراقبت بود که در برش اول، به مراقبت از فرد تحت ظلم تمرکز می‌کند نه این که آیا آن ظلم اساساً عادلانه است یا خیر و آیا حقش بوده یا نه. در این نوع تبعیت نیمه کامل از اخلاق ایدئال‌گرا، خود اخلاق ایدئال‌گرا نیز همواره چراغ راه است تا مبدا عمل به «بهترین رویه‌ها» باعث تشدید ظلم یا دو برابر کردن شرایط

دلایل» تعیین نمود. در انتها باید دوباره خاطر نشان کرد که ارائه عمدی اطلاعات کاذب، از بین هشت قاعده‌ای که برای مسئولیت اخلاقی ذکر شد، با قاعده E و F منطبق است زیرا در این دو قاعده، ما با ارزش داوری غیر اخلاقی سروکار داریم. ارائه عمدی اطلاعات کاذب به معنی گمراه کردن عمدی دیگران است و بنابراین اساساً مربوط به ارزش داوری غیر اخلاقی است. در این حالت، تنها زمانی می‌توان از مسئولیت اخلاقی در شرایط ارتکاب به ارائه اطلاعات کاذب عمدی صرف نظر کرد که شکل‌گیری این ارزش داوری حاصل اجبار بیرونی یا تربیت محصور درون‌گروهی باشد.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این مقاله مستخرج از طرح باعنوان «تنگناهای اخلاقی کارکنان کتابخانه‌های عمومی ایران در محیط کار؛ بازسازی اصول و تنظیم نظام مشورت اخلاقی» و با حمایت نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور است.

**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.

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

## منابع

- مقدسی، محمود. (۱۳۹۶). ضعف اراده - آکراسیا؛ چالشی معاصر درباره معنا. دوفصلنامه فلسفی شناخت، ۷۶ (۱)، ۲۲۳-۲۵۰.
- Arpaly, N. & Schroeder, T. (1999). Blame and the Whole Self. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 93 (2), 161-188.
- Bagnoli, C. (2006). Breaking Ties: The Significance of Choice in Symmetrical Moral Dilemmas. *Dialectica*, 60 (2), 157-170.
- Bennett, L. & Chamberlin, S. M. E. (2013). Resisting Moral Residue. *Pastoral psychology*, 62 (2), 151-162.
- Collins, P. H. (2000) Gender, Black Feminism, and Black Political Economy. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 568 (1), 41-53.
- Coates, D. J. & Swenson, P. (2013). Reasons-responsiveness and degrees of responsibility. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 165 (2), 629-645.
- Daniels, N. (2020). Reflective Equilibrium. The Stanford
- آترک، حسین. (۱۳۸۹). ماهیت و حکم اخلاقی توریه. معرفت اخلاقی، ۴، ۷۵-۹۴.
- بتاکاپ، سایت خبری. (۴ دی ۱۴۰۰). سندسازی و جعل اسناد عامل حذف تیم های ایرانی از آسیا. کد خبر: ۳۴۱۱۷. بازیابی شده در تاریخ ۱۲ آذر ۱۴۰۰ از: <https://betacup.net/?p=34117>
- رالز، جان. (۱۳۸۸). نظریه عدالت. ترجمه مرتضی بحرانی و محمد کمال سروریان. چاپ اول. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- شقاقی، مهدی. (۱۴۰۰). اخلاق اطلاعات؛ مبادی و مسائل. تهران: سمت، چاپ اول.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۷). تاریخ جنون در عصر کلاسیک. ترجمه فاطمه ولیانی. تهران: هرمس، چاپ هفتم.
- مثمر، رضا و کلاتری، سیدعلی. (۱۳۹۹). پرسش باز مور و هنجارمندی اخلاقی؛ نقد پل بلومفیلد. تأملات فلسفی، ۱۰ (۲۴)، ۲۵۷-۲۸۸.
- [https://phm.znu.ac.ir/article\\_36307\\_a2bba6986caff89a218f1d4159f26b57.pdf](https://phm.znu.ac.ir/article_36307_a2bba6986caff89a218f1d4159f26b57.pdf)
- مقدسی، محمود. (۱۳۹۷). مسئولیت اخلاقی در کنش آکراتیک. رساله دکترا، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.



- Retardation. *Public Culture*, 13 (3), 557-579.
- Marcus, R. B. (1980). Moral Dilemmas and Consistency. *The Journal of Philosophy*, 77, 121-136.
  - May, J. & Holton, R. (2012). What in the World is weakness of will? *Philosophical Studies*, 157 (3), 341-360.
  - McConnell, Terrance C. Moral Dilemmas and Consistency in Ethics. *Canadian Journal of Philosophy*, VIII (2), 269-287.
  - McConnell, T. (2018). Moral Dilemmas. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-dilemmas/>>.
  - Mele, A. (1991). Akratic Action and the Practical Role of Better Judgment. *Pacific Philosophical Quarterly*, 72 (1), 33-47.
  - Mele, A. (2012). *Backsliding: Understanding Weakness of Will*. New York: Oxford University Press.
  - Mills, C. (2004). Ideal Theory as Ideology. In: *Moral Psychology*, edited by Peggy DesAutels and Margaret Urban Walker, 163-181.
  - Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/reflexive-equilibrium/>>.
  - Davidson, D. (2001). How is weakness of the will possible. In: *Essays on actions and events*, Second edition, pages 25-42. USA, New York: Oxford University Press.
  - DePaul, M. (2006). *Intuitions in moral inquiry*. In: *The Oxford handbook of ethical theory*. Edited by David Copp. New York: Oxford University Press, 595-623.
  - Fallis, D. (2009). A Conceptual Analysis of Disinformation. *iConference Proceedings*, retrieved April 20, 2020, from: <http://hdl.handle.net/2142/15205>.
  - Frye, M. (1983). *The Politics of Reality*. Trumansburg, New York: Crossing Press.
  - Holton, R. (1999). Intention and weakness of will. *The Journal of Philosophy*, 96 (5), 241-262. Retrieved October 8, 2020, from: <http://web.mit.edu/holton/www/pubs/Weakness.pdf>
  - Kittay, E. F. (2001). When Caring Is Just and Justice Is Caring: Justice and Mental

- chives/fall2019/entries/weakness-will/>.
- Talbert, M. (2019). Moral Responsibility. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Retrieved October 20, 2020, from: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-responsibility/>>.
  - Tessman, L. (2015). *Moral Failure: On the Impossible Demands of Morality*. New York: Oxford University Press.
  - Tessman, L. (2005). *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*. New York: Oxford University Press.
  - Vessel, J. P. (2020). Moore's Open Question Maneuvering: A Qualified Defense. *The Journal of Ethics*, 24 (1), 91-117.
  - Walker, M. U. (2003). *Moral Contexts*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.
  - Mills, C. (2009). Schwartzman vs. Okin: Some Comments on Challenging Liberalism. *Hypatia*, 24 (4), 164-177.
  - Pateman, C. & Mills, C. (2013). *Contract and Domination*. Third print. Cambridge: Polity Press; Wiley.
  - Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. First edition, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
  - Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. First publication. New York: Columbia University Press.
  - Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples; With "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
  - Sen, A. (2006). What Do We Want from a Theory of Justice? *The Journal of Philosophy*, 103 (5), 215-238.
  - Stroud, S. and Svirsky, L. (2019). Weakness of Will. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Retrieved October 8, 2020, from: <<https://plato.stanford.edu/ar>