



فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق پژوهی

سال پنجم • شماره اول • بهار ۱۴۰۱

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 5, No. 1, Spring 2022

علمی پژوهشی



بررسی مقایسه‌ای بخت اخلاقی در فلسفه اخلاق و تجزی در اصول فقه

محمد نیازی* | فاطمه آشناد**

چکیده

یکی از مباحث چالش برانگیز در دهه‌های اخیر در محافل فلسفه اخلاق، مسئله «بخت اخلاقی» بوده است. «بخت اخلاقی» به این معناست که امری خارج از اختیار، در وضع اخلاقی مرتکب مؤثر افتد، یعنی شخص را مورد قضاوت قرار دهیم، در حالی که می‌دانیم پاره‌ای از اجزای رفتار موضوع قضاوت، تحت اختیار مرتکب نبوده است. در طرف مقابل، تجزی - در دانش اصول فقه - نیز وضعیتی مشابه بخت اخلاقی دارد از این حیث که امری خارج از اختیار در سرنوشت اخروی مرتکب مؤثر است. «تجزی» - در اصول فقه - بدان معناست که فردی خلاف قطع خویش عمل کرده، آن گاه مشخص شود که قطعش مصیب به واقع نبوده است؛ آنچه واقع شده، قبح فعلی داشته، اما قبح فعلی نداشته است. در این مقاله کوشش شده با مروری بر مباحث مطرح شده در بخت اخلاقی در فلسفه اخلاق و تجزی در اصول فقه، مشابهت‌ها میان این دو مسئله تبیین شود. هرچند نقطه ثقل مباحث در دو حوزه متفاوت است و یکی به روایی اخلاقی می‌اندیشد و دیگری به حلیت و حرمت فقهی، اما پرداخت دقیق دشواره و تطبیق پیشنهادهای طرح شده در دو حوزه بر یکدیگر، می‌تواند تأثیر متقابلی در گره‌گشایی از ابهامات هر دو حوزه به جا نهد.

کلیدواژه‌ها

بخت اخلاقی، تجزی، فلسفه اخلاق، اصول فقه، بررسی مقایسه‌ای.

*دانش آموخته حوزه علمیه قم، دکترای حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) | mohammad.niazi@ut.ac.ir

**دانش آموخته سطح سه جامعه الزهراء، قم، ایران. | ashnad1393@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۳ □ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۳/۲۲

■ نیازی، محمد؛ آشناد، فاطمه. (۱۴۰۱). بررسی مقایسه‌ای بخت اخلاقی در فلسفه اخلاق و تجزی در اصول فقه. فصلنامه اخلاق پژوهی. ۵ (۱۴)، ۵۷-۷۶.

doi 10.22034/ethics.2022.50216.1520

درآمد

بخت اخلاقی^۱ به طور مستقیم قضاوت‌های اخلاقی ما را نشانه رفته است. اصل بنیادین در قضاوت‌های اخلاقی آن است که هر شخص را صرفاً می‌توان در مورد رفتاری قضاوت کرد که تحت اختیار او باشد. این در حالی است که زندگی هر شخصی آمیخته به تعداد بی‌شماری بخت است که پیش و پس از رفتارهای او وجود دارند. به عنوان مثال، دو فرد را تصور کنیم که از یک مهمانی شبانه با حالتی مست خارج می‌شوند. هر دو با وجود حالت مستی اقدام به رانندگی می‌کنند. از بخت خوب یکی، هیچ عابری بر سر راه او قرار نمی‌گیرد و به منزل می‌رسد، اما از بخت بد دومی، کودکی بر سر راه او قرار می‌گیرد و به دلیل مستی هدایت خودرو از کنترل او خارج شده و منجر به مرگ کودک می‌شود. با وجود این که هر دو یک کار انجام داده‌اند (رانندگی در حال مستی)، اما درجه سرزنش دو مرتکب یکسان نیست.

دخالته بخت و اقبال در وضع اخلاقی از دیرباز مورد توجه فلاسفه بوده و در آثار آنان به صورت پراکنده قابل ردیابی است. از چند دهه پیش اصطلاحی با عنوان «بخت اخلاقی» در کتب فلسفه اخلاق طرح شد که بسیاری را به خود درگیر کرد و واکنش به آن دسته‌بندی‌های مختلفی را به جای نهاد. برخی آن را پذیرفتند، برخی انکار کردند و برخی راه میانه در پیش گرفتند و به تفصیل معتقد شدند. با این وصف، اصطلاح (بخت اخلاقی) چندان دیرپا نیست.

اصطلاح «بخت اخلاقی» در میان فلاسفه اخلاق با نام برنارد ویلیامز^۲ و تامس نیگل^۳ گره خورده است. ابداع‌کننده اصطلاح بخت اخلاقی، یعنی برنارد ویلیامز، مطالب خود را به صورت ضمنی در بستری ارسطویی و به صورت صریح در مقابله با ذهنیت کانتی ارائه کرده است. حسن آغاز (براعت استهلال) سخن ویلیامز این گونه است: «همیشه ذهنیت‌های فلسفی وجود داشته است مبنی بر این که هدف از زندگی خوش‌حالی^۴ است» (Williams, 1981, p. 20). او در اینجا بی‌آنکه به اصطلاح معروف «یودایمونیا» از ارسطو تصریح کند، از واژه «happiness» استفاده کرده است.

تقابل ارسطو و کانت در این مسئله از مشهورات محافل عملی است: «مشهور است که ارسطو و پیروانش وجود عنصر شانس در زندگی بشر و تأثیر آن در سعادت او را می‌پذیرند، اما در



1. moral luck
2. Bernard Williams
3. Thomas Nagel
4. happiness

مقابل، کانت از پذیرش شانس در این مورد امتناع می‌کند» (خزاعی و تمدن، ۱۳۹۵، ص ۱۹۲). در این میان، تلاش‌هایی برای آشتی بین دو دیدگاه انجام شده است. یکی از این موارد، کتاب اخلاق، بخت اخلاقی و مسئولیت^۱ نوشته نفسیکا آثانوسولیس است. او پس از ارائه مباحث مفصلی در تشریح دیدگاه ارسطو و کانت، در بخش انتهایی کتاب و در مقام جمع‌بندی از این عنوان استفاده می‌کند: «از "ارسطو یا کانت" تا "ارسطو و کانت"»^۲ (Athanasoulis, 2005, p. 162). مراد از این عنوان، آن است که باید از باور به تقابل دو دیدگاه به سمت همگرایی دو دیدگاه حرکت کنیم. از سوی مقابل، اصطلاح تجرّی - در دانش اصول فقه - قدمتی به مراتب بیشتر از بخت اخلاقی دارد. اصولیان در همان ابتدای بحث از حجّیت قطع و بررسی فروع مرتبط با قطع، تجرّی را موضوع بحث قرار داده و گروهی به حرمت و گروهی به عدم حرمت آن معتقد شده‌اند. مقاله حاضر می‌کوشد برای نخستین بار مقارنه‌ای میان این دو اصطلاح برقرار کند. این مقایسه برای نخستین بار در نوشته حاضر و با التفات دادن به ویژگی‌های خاص هر دو اصطلاح به گفت‌وگو نهاده شده است. به این ترتیب، اگر چه در دو طرف مقایسه، یعنی در ارتباط با بخت اخلاقی و در ارتباط با تجرّی، پژوهش‌های پرشماری انجام گرفته (البته، در بخت اخلاقی، بیشتر در آثار خارجی)، اما مقایسه این دو، فاقد پیشینه پژوهشی است. بی‌نیاز از یادآوری است که هر دو اصطلاح، در بستر خاصی طرح شده‌اند و اگر پاره‌ای استدلال‌های طرح شده در فلسفه اخلاق در مورد بخت اخلاقی را به مسئله تجرّی در اصول فقه تسری می‌دهیم یا از سوی مقابل برخی دقیقه‌های طرح شده در مسئله تجرّی در اصول فقه را به بخت اخلاقی در فلسفه اخلاق تعمیم می‌دهیم، به این معنا نیست که سرنوشت هر دو اصطلاح و پس‌زمینه هر دو یکی است. حاصل اندیشیدن‌های یک فیلسوف اخلاق، حکم به روایی و ناروایی یک رفتار است؛ در حالی که در اندیشه دینی، رفتار «بندگان» بر مدار ارج و قرب الهی، بررسی می‌شود. در فلسفه اخلاق بحث از موجه یا ناموجه بودن رفتار است؛ در حالی که در تجرّی، اگر آن را مسئله‌ای فقهی بدانیم، بحث در حلیّت و حرمت آن است. در این مقاله، مفهوم بخت اخلاقی و تجرّی را می‌کاویم، مشابهت‌های دو مسئله را پی‌جویی می‌کنیم، دغدغه‌انگیزی‌ها و ابهام‌آفرینی‌های هر دو را بررسی می‌کنیم و در نهایت، پاسخ‌هایی که در دو دانش فلسفه اخلاق و اصول فقه برای این دو مطرح شده را مقایسه می‌کنیم.

1. *Morality, Moral Luck And Responsibility*

2. "From Aristotle or Kant to Aristotle and Kant"

۱. مفهوم‌شناسی

با توجه به این که نوشتار حاضر، به هدف مقایسه دو مسئله نگاشته شده، لازم است در ابتدا مفهوم هر دو تبیین شود تا چگونگی مطابقتشان با یکدیگر روشن شود.

۱.۱. بخت اخلاقی و اقسام آن

به بیان دانا نلکین، «بخت اخلاقی آن گاه رخ می‌دهد که با یک عامل بتوان به مثابه موضوعی برای قضاوت اخلاقی مواجه شد؛ به رغم آن که یک جنبه مهم از آنچه او به خاطر آن ارزیابی شده وابسته به اموری خارج از کنترل اوست» (Nelkin, 2021). نگارندگان، تعریف مختصرتری را برمی‌گزینند: «تأثیر پذیرفتن قضاوت اخلاقی از امور خارج از کنترل» و اگر بخواهیم دقیق‌تر تعبیر کنیم، «تأثیر پذیرفتن وضع اخلاقی از امور خارج از کنترل». آنچه در این جا از آن به «وضع اخلاقی» تعبیر کرده‌ایم، همان مطلبی است که در عبارات پژوهشگران فلسفی با تعابیر مختلفی مانند ارزش اخلاقی، جایگاه اخلاقی، شأن اخلاقی و ... از آن یاد شده است.^۱

تامس نیگل، برای نخستین بار برای سامان دادن به مباحث بخت اخلاقی، اقسام چهارگانه بخت را این چنین بر شمرد:

۱. بخت ذاتی: ^۲ بختی که بسته به تمایل‌ها، ظرفیت‌ها و مزاج‌های فرد وجود دارد (Nagel, 1993, p. 60).
۲. بخت احوالی: ^۳ یعنی بخت نسبت به مسائل و شرایطی که فرد با آنها مواجه می‌شود (Nagel, 1993, p. 60). برخی برای ترجمه از تعبیر «بخت موقعیتی» استفاده کرده‌اند (نلکین، ۱۳۹۳، ص ۱۷؛ خط شب، ۱۳۹۵، ص ۲۱؛ خزاعی و تمدن، ۱۳۹۷، ص ۷۰).^۴ برخی نیز برای این قسم از بخت،

۱. تعابیر ذیل در کلمات محققان به کار رفته است:

Moral status (Enoch & Marmor, 2007, p. 410; Statman, 1993, p. 1; Latus, 1999, p. 155), moral record (Herstein, 2018, p. 2; Greco, 1995, 61), moral stature (Enoch & Marmor, 2007, p. 409), moral ledger (Enoch, 2007, 25), moral standing (Zimmerman, 1987, p. 375), moral worth (Zimmerman, 1987, 375), moral residue (Oshana, 2006, p. 356), moral identity (Oshana, 2006, p. 356).

2. constitutive luck

3. circumstantial luck

۴. این تعبیر - از نظر انتقال معنا - تعبیر رسایی است، اما از نظر ساخت واژگانی در دانش صرف عربی، نادرست است؛ چرا که در واژه «موقعیتی» یاء اول، یاء نسبت است که به آن تاء تانیث ملحق شده و از همین رو، قرار دادن یک یاء نسبت دیگر، نادرست است.

تعبیر «developmental luck» به معنای «بخت تکاملی» را ترجیح می‌دهند (Athanasoulis, 2005, p. 173).

۳. **بخت سببی**:^۱ این قسم به دلایل مختلفی در بحث‌های محققان مهاجر مانده است. لاتوس، به درستی ایراد کرده است که دو قسم پیشین این قسم را پوشش می‌دهند و از همین رو، این قسم زائد است (Latus, 1999, p. 21).

۴. **بخت پیامدی**:^۲ بخت در این که رفتارهای فرد به چه نتیجه‌ای منتهی می‌شود (Nagel, 1993, p. 60) [یعنی بختی که نسبت به نتایج و پیامدهای رفتار فرد است]. در برخی نوشته‌های فارسی از اصطلاح «بختِ منتج» استفاده شده (نلکین، ۱۳۹۳، ص ۱۷؛ خط شب، ۱۳۹۵، ص ۲۰؛ خزاعی و تمدن، ۱۳۹۷، ص ۶۹) که ترجمه «resultant luck» است.^۳

تعبیر «resultant luck» از زیمرمن است (Zimmerman, 1993, p. 219). اهمیت این قسم تا آنجاست که در برخی مقالات با وجود آن که در عنوان مقاله از تعبیر بخت اخلاقی (بدون ذکر قید) استفاده شده، متن مقاله تنها در مورد «بخت پیامدی» است و نویسنده مقاله نیز در هیچ جا از مقاله به این مطلب تصریح نمی‌کند؛ گویی بخت اخلاقی منحصر در چنین قسمی است.^۴ در مباحث مقاله حاضر، این قسم داخل در محل بحث نیست.

نگارندگان با التفات به تقسیم نیگل، تقسیم دیگری را ارائه می‌کنند به این بیان که آنچه خارج از کنترل فرد است و بنا بر فرض، بر وضع اخلاقی او تأثیر می‌گذارد، یا پیش از رفتارش محقق بوده یا پس از رفتارش رخ می‌دهد. آنگاه آنچه پیش از رفتارش محقق شده، یا ناشی از درون اوست یا از امور بیرونی ناشی می‌شود. بخت محقق پیش از رفتار ناشی از درون، همان «بخت ذاتی» است. بخت محقق پیش از رفتار ناشی از امور بیرونی، همان «بخت احوالی» است و

1. casual luck
2. consequential luck

۳. صرف نظر از امتیاز فارسی بودن واژه «پیامدی» نسبت به واژه «منتج»، تعبیر «پیامدی» نسبت به این که بخت، منتهی به نتیجه شده یا خیر، ساکت است؛ در حالی که ترکیب «بخت منتج» به معنای نتیجه دادن بخت است. واژه پیامدی از این جهت خنثی است و از همین رو، اوفی به مقصود است. بخت پیامدی، یعنی بخت فرد، در پیامد رفتارش عیان می‌شود که آیا نتیجه مطلوب یا نامطلوب از آن حاصل می‌شود یا خیر.

۴. مانند این مقاله:

Young, L., Nichols, S., & Saxe, R. (2010). Investigating the Neural and Cognitive Basis of Moral Luck: It's Not What You Do but What You Know. *Review of Philosophy and Psychology*, 1(3), 333–349.



در نهایت، بختی که پس از رفتار رخ می‌دهد، همان «بخت پیامدی» است. وجه امتیاز این تقسیم بر تقسیم پیش‌گفته، بی‌نیاز از توضیح است. تقسیم حاضر یک تقسیم ثنایی و حاصر است و در جامعیت آن نمی‌توان تردید کرد. افزون بر این، به جهت آنکه با دوران بین‌نفی و اثبات، تقسیم به پیش می‌رود، نامگذاری اقسام هم دغدغه‌آفرین نخواهد بود.

۲.۱. تجزی

اصولیان - به جهت بدهات مفهوم عرفی تجزی - گاه هیچ تعریفی از این مفهوم در ابتدای بحث ارائه نمی‌کنند (نک: شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۷؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۹). اصولیان متأخر، تجزی را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «تجزی ارتکاب رفتاری است که مرتکب، معتقد به حرمت آن است؛ در حالی که در واقع، حرام نیست و همین‌طور ترک رفتاری که شخص معتقد به وجوب آن است؛ در حالی که در واقع، واجب نیست» (فاضل لنکرانی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۵). به عبارت دیگر، مرتکب با قصد ارتکاب حرام و علم این که رفتار او حرام است، مرتکب آن می‌شود، اما علم او مصیب به واقع نیست؛^۱ مانند آن که فرد، مایعی را به قصد خمر بنوشد و بعد ملتفت شود که آب انگور بوده است و همین‌طور در فرضی که شخص معتقد است که رفتاری واجب است، اما به جهت هتک حرمت مولا آن را ترک می‌کند؛ در حالی که در مقام واقع اساساً آن رفتار واجب نبوده است.

تجزی در مقابل انقیاد و به عکس آن است. «انقیاد عبارت است از اطاعت و تبعیت حکمی نسبت به خطابات شارع» (موسوی تهرانی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷). انقیاد در فرضی است که فردی به قصد ارتکاب فعل واجب یا مستحب و با علم به این که رفتار او واجب یا مستحب است، کاری انجام دهد، اما علم او منطبق با واقع نباشد و رفتار او در مقام واقع واجد جهت رجحان نباشد. مانند آن که مبلغی را به قصد انفاق و تصدق و اصلاح اوضاع معیشتی به شخصی که گمان فقرش را دارد پرداخت کند؛ آن‌گاه متوجه شود که آن فرد اساساً فقیر یا مسکین نبوده است.

بر خلاف آنچه از ظاهر برخی مباحث بر می‌آید، تجزی - افزون بر فرض یقین نادرست به حرمت - در فرض یقین نادرست به وجوب هم مطرح است. همین‌طور - افزون بر جهل مرتکب موضوعی - در جهل مرتکب حکمی نیز جاری است.

۱. برجسته کردن این قید به جهت آن است که ارتباط بحث تجزی با مباحث مربوط به قطع روشن شود.

دلیل طرح مسئله تجرّی در دانش اصول فقه، آن است که این دانش همان طور که از نامش پیداست، در صدد یافتن قواعدی برای استنباط از فقه است. از این رو، بحث «حُجَج و امارات» از مهم ترین مباحث دانش اصول فقه است. اصولیان، بحث را با تقسیم حجّت به قطعی و ظنی آغاز می کنند و در سیر خود از مباحث مربوط به حجّیت ذاتی قطع، به بحث از تجرّی می پردازند که اگر قطع همیشه و به تعبیر دقیق تر، به شکل ذاتی حجّت است، آیا قطع غیر مصادف با واقع نیز حجّت است که در نتیجه تجرّی حرام باشد یا خیر؟ با توجه به این که جعل حجّیت برای قطع - به جهت ذاتی بودن آن - ممکن نیست، آیا در فرض تجرّی نیز تحلیل مسئله به همین شکل است و قطع شخص متجرّی، حجّت است یا این که چون بعدتر کشف خلاف می شود، این قطع غیر مصیب، فاقد حجّیت است.

۲. تطبیق موضوعی بخت اخلاقی بر تجرّی؛ شباهت ها و تفاوت ها

تجرّی، مصداق بخت احوالی است. توضیح این سخن، مبتنی بر تحویل آن به دو مطلب است. نخست آن که تجرّی، مصداق بخت است و در مرحله دوم این که تجرّی مصداق بخت احوالی است. تجرّی، مصداق بخت است؛ زیرا در تجرّی نیز مانند دیگر مصادیق بخت وضعیت فرد با توجه به امور خارج از کنترل او تعیین می شود (این که مایع نوشیده شده، آب انگور باشد یا مایع مُسکر، در اختیار مرتکب نیست). همچنین «تجرّی» مصداق بخت احوالی است؛ چون اوضاع و احوال واقعی حین ارتکاب رفتار، تعیین کننده این هستند که رفتار مرتکب، مصداق فعل حرام است یا فعل متجرّی به.

در واقع، در تجرّی در همان زمان ارتکاب فعل، بخت محقق است که یا بخت خوب با مرتکب همراه است و مشخص می شود که نوشیدنی، آب است و یا بخت بد با مرتکب همراه است و مشخص می شود که نوشیدنی، از مشروبات الکلی است. آنچه بعداً کشف می شود، مصداق پیامد نیست تا آن را داخل در بخت پیامدی بدانیم. از این رو، بر خلاف آنچه گفته شده، تجرّی، مصداق بخت احوالی است؛ نه بخت پیامدی.^۱

تأمل در اقسام چهارگانه نیگل و همین طور تقسیم مختار، تأییدی بر این مدعاست که تجرّی مصداق بخت احوالی است. بخت پسارفتار یا بخت پیامدی، بختی است که در نتایج و

۱. برای دیدن دیدگاه مخالف که تجرّی را مصداق بخت پیامدی می داند، نک: نوبهار و خطشب، ۱۳۹۸، ص ۶.



پیامدهای رفتار شخص رُخ می‌نماید؛ در حالی که در تجرّی در همان زمان ارتکاب فعل، «بخت» محقّق است.

تعبیری که نیگل در تعریف بخت پیامدی به کار برده، این‌گونه است: «شانس در این‌که کارها و پروژه‌های شخص به چه نتیجه‌ای منتهی می‌شود»^۱ (Nagel, 1993, p. 60). عبارت «turn out» به دو معنا قابل تفسیر است: نخست آن‌که منتظر بمانیم و پس از روی دادن نتیجه، شخص را قضاوت کنیم که بخت‌یار بوده یا خیر، یعنی نتیجه‌آئی، تأثیر در قضاوت ما نسبت به رفتار سابق داشته باشد. معنای دوم این است که منتظر بمانیم و واقعیت رفتار مرتکب را کشف کنیم مانند همین مثال تجرّی. در معنای دوم، ما منتظر تحقّق نتیجه و رخداد جدید نیستیم و تنها منتظر هستیم که کشف شود که همان عملی که مرتکب انجام داده، در زمان ارتکاب مقرر به بخت بد بوده یا بخت خوب. با توجه به ادامه مباحث نیگل و همین‌طور نظرات او به مباحث ویلیامز که بحث قضاوت قهقه‌رایی^۲ را طرح کرده بود (Williams, 1981, p. 26)، تردیدی نیست که مراد نیگل، همان معنای اول است که شامل تجرّی نمی‌شود. با این حال، عبارت مذکور قصور دارد و لازم بود قید (in consequences) نیز به تعریف اضافه می‌شد.

با این توضیحات، شباهت این دو اصطلاح روشن می‌شود. وجه مشترک هر دو مسئله، دخالت امر خارج از اختیار در سرنوشت مرتکب است. به عبارت دیگر، برای شخص، امری عارض می‌گردد که او کنترل و اختیاری بر آن ندارد و در عین حال، چنین امری در وضعیت او مؤثر است. در چه وضعیتی؟ از این نقطه به بعد، بخت اخلاقی و تجرّی مفارقت می‌یابند. در بخت اخلاقی، امر خارج از اختیار در وضع اخلاقی شخص مؤثر است. در واقع، اگر قائل به تحقّق بخت باشیم (و تحقّق آن را انکار نکنیم)، بخت، سبب می‌شود که سرزنش‌پذیری شخص با امری خارج از اختیار دچار نوسان شود. در تجرّی، اما وضع دینی شخص است که دستخوش فراز و فرود می‌شود. در واقع، اگر معتقد به حرمت تجرّی باشیم (و حرمت آن را انکار نکنیم)، امر خارج از اختیار سبب می‌شود که اتصاف فعل به حرمت و حلیت وابسته به چیزی شود که مرتکب کنترلی بر آن ندارد.

۳. دغدغه‌انگیزی تقبیح در مقابل تحسین

در مباحث اخلاقی و مباحث دینی، هر دو گونه واکنش (تحسین و تقبیح) وجود دارد. در اخلاق

1. luck in the way one's actions and projects turn out.
2. retrospective judgement

– در کنار سرزنش کردن – تحسین افراد به جهت رعایت موازین اخلاقی و یا انجام امور فرا وظیفه هم وجود دارد و در مباحث دینی هم افزون بر عقاب و عذاب، مسئله پاداش خیر و ثواب هم مطرح است. به اعتقاد هارتمن، «بخت اخلاقی» در هر دو موضوع تحسین و تقبیح تأثیرگذار است؛ با این وجود، «سرزنش پذیری» بیشتر محل بحث بوده و دلایل این موضوع را نیز از اندیشمندان مختلف نقل می‌کند (see Hartman, 2017, pp. 31-5).

در مباحث دینی هم بحث به همین منوال است. اگر کسی به تصور این که رفتاری مصداق طاعت است آن را انجام دهد، بر آن ثواب می‌بیند، اما اگر به تصور این که رفتاری مصداق معصیت است آن را انجام دهد، در معاقب بودن او اختلاف است. اولی، تعریف «انقیاد» است و دومی تعریف «تجرّی» که در این باب پیشتر سخن گفتیم. برای نمونه، می‌توان به «أخبار من بَلَّغ» اشاره کرد که دلالت دارند بر این که اگر کسی به حدیثی به عنوان حدیث وارد از پیامبر اکرم (ص) عمل کرد، به ثوابش می‌رسد حتی اگر پیامبر چنین سخنی نگفته باشد.^۱ ارمغان دلالتی این اخبار، قاعده معروف «تسامح در ادله سنن» است.^۲ مفاد این قاعده آن است که دغدغه‌هایی که در بررسی اسناد و دلایل فرایض (واجبات) مطرح است، در اسناد و دلایل سُنَن (مستحبات) مطرح نیست. با این حال در تحسین هم آنجا که سخن از استحقاق مدح و ستایش است، اختیاری بودن فعل در نظر گرفته می‌شود. برای نمونه، معروف است که «حمد» که مختص به خداوند متعال است را این گونه تعریف می‌کنند: «الحمد هو الثناء علی الجمیل الاختیاری»^۳ (به عنوان نمونه، نک: بلاغی، ۱۴۲۰ق، ۱: ۵۵-۵۶). افزودن قید «الاختیاری» برای دلالت بر این نکته است که ستایش آنگاه به درجه استحقاق می‌رسد که فعل، از فرد موضوع ستایش به صورت اختیاری صادر شود.

۴. دشواری‌ها در بخت اخلاقی و در تجرّی

مراد ما از دشواری در این قسمت آن است که چرا بخت اخلاقی این همه مباحث فلسفه اخلاقی

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: مَنْ بَلَّغَهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ مِنْ خَيْرٍ فَعَمِلَهُ كَانَ لَهُ أَجْرٌ ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لَمْ يَقُلْهُ» (شیخ صدوق، ۱۴۰۶ ق، ص ۱۳۲).

۲. البته، در مورد دلالت این اخبار بر قاعده مذکور، تردیدهایی مطرح شده است؛ (نک: موسوی خویی، ۱۴۲۲ ق، ۱، ص ۳۶۸). ایشان معتقد بودند که مدلول این اخبار، تنها ارشاد به حکم عقل به حسن انقیاد است؛ نه مسامحه در سند اخبار مربوط به امور مستحب. این تفسیر ثمراتی نیز دارد.

۳. البته، در این تفسیر اختلافاتی هم مطرح است و برای مثال، گفته شده: «لأنه ليس ما اشتهر بصحيح، وهو أن الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري، بل الحمد هو الثناء في مقام العبودية» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۸۳).

را برانگیخته و پذیرش بخت اخلاقی چه ایراداتی را به دنبال خواهد داشت که اندیشمندان در صدد پاسخ به آن برآمده‌اند. با توجه به این که گفتیم «تجری» از مصادیق بخت است، همین وجه پرولماتیک در «تجری» نیز جاری خواهد بود.

دشواری آشکار بخت اخلاقی، مواجهه مستقیم با «اصل کنترل» است که به تعبیر برخی محققان، این دو، یعنی بخت و کنترل در جهت عکس هم حرکت می‌کنند: «هر چه فرد کنترل بیشتری داشته باشد، موفقیت‌های او، کمتر به بخت خوب و شکست‌هایش به بخت بد نسبت داده می‌شود و هر چه شخص، کنترل کمتری داشته باشد، موفقیت‌های او، بیشتر به بخت خوب و شکست‌هایش به بخت بد نسبت داده می‌شود» (Hales, 2015, p. 2399).

«اصل کنترل» اقتضائاتی دارد که بخت اخلاقی با آنها معارض است و جمع آنها در نظر بدوی، نامیسر. پژوهشگران بخت اخلاقی یا باید از بخت اخلاقی به نفع «اصل کنترل» دست بکشند یا با تعدیل و رقیق کردن «اصل کنترل»، بخت اخلاقی را بپذیرند. پذیرش این اصل، اصل موضوع در مباحث بخت اخلاقی است (Enoch, 2007, p. 407).

مفاد «اصل کنترل»^۱ آن است که فرد تنها به خاطر کنشی مورد قضاوت اخلاقی قرار می‌گیرد که آن کنش تحت اختیار و کنترل او باشد. ما شهوداً می‌یابیم که قضاوت کردن شخص به جهت رفتار خارج از اختیار، صحیح نیست.

دانا نلکین، «اصل کنترل» را این گونه تعریف می‌کند:

ما به لحاظ اخلاقی تنها تا اندازه مورد ارزیابی قرار می‌گیریم که آنچه به خاطر آن، مورد ارزیابی قرار گرفته‌ایم، وابسته به اموری باشد که تحت کنترل ماست. این تعریف از نظر شهودی قانع‌کننده است همان طور که نتیجه فرعی آن نیز همین گونه است: دو نفر نباید مورد قضاوت اخلاقی متفاوتی قرار گیرند اگر تنها تفاوت آنها وابسته به اموری باشد که خارج از کنترل آنهاست (Nelkin, 2021).

گره خوردگی مسئله کنترل و مسئله بخت تا آن اندازه است که برخی از بخت به فقدان کنترل^۲ تعبیر کرده‌اند و بر جهت عکس بودن این دو مفهوم به این شکل تأکید کرده‌اند.^۳ به تعبیر برخی،

1. Control Principle (CP)

برخی تعبیر Condition of Control را به کار برده‌اند (Hiller, 2016, p. 5). تعبیر معروف‌تر همان تعبیر اول است.

2. lack of control

۳. تعبیر مذکور در عنوان مقاله ذیل به کار رفته است:

برانگیزاننده مسئله بخت اخلاقی، همین قاعده کنترل بوده است^۱ (Hartman, 2019, p. 3183). البته، تعریف بخت به «فقدان کنترل»، تعریف مانعی نیست و شامل مواردی می‌شود که خارج از محل بحث است. معروف‌ترین مثال در این زمینه، مثال طلوع خورشید است. این که فردا خورشید طلوع می‌کند یا خیر، از اختیار من خارج است در عین حال متصف به بخت هم نمی‌شود. از این مثال به «آزمون طلوع خورشید^۲» نیز تعبیر شده است (Hartman, 2017, p. 24). در بخت اخلاقی، دو گزاره روبروی یکدیگر قرار می‌گیرند: (۱) هیچ فردی نباید به خاطر امر خارج از اختیاراتش مورد قضاوت اخلاقی قرار گیرد؛ (۲) برخی افراد به جهت امور خارج از اختیار مورد قضاوت قرار می‌گیرند. گزاره نخست، همان مفاد اصل کنترل است؛ قاعده‌ای که مستند به شهود اخلاقی ماست و تردیدی هم در صحت آن نیست. آیا گزاره دوم هم مستند به شهود است؟ آنچه برای ما مهم است، آن است که در نقض گزاره سالبه کلیه، تحقق موجه جزئیه کافی است. در نقض «هیچ کس برای امر خارج از اختیار، مورد قضاوت اخلاقی قرار نمی‌گیرد/ نباید قرار گیرد» کافی است که اثبات شود که «برخی افراد به خاطر امر خارج از اختیار مورد قضاوت اخلاقی قرار می‌گیرند/ باید قرار گیرند».

بیان تناقض به شکل پیش گفته، به شکل ملموس تری نشان می‌دهد که دو مفهوم کنترل و بخت چگونه در جهت عکس حرکت می‌کنند و چگونه توانسته‌اند چنین دشواره غیر منتظره‌ای را برابر فیلسوفان اخلاق و در بررسی مقایسه‌ای حاضر در دانش اصول فقه و نسبت به مسئله تجزی قرار دهند.

زیمرمن، کنترل را به کنترل محدود^۳ و کنترل نامحدود^۴ تقسیم می‌کند. او این تقسیم را نقطه عزیمتی برای تبیین تقریرهای مختلفی از دشواره بخت اخلاقی قرار می‌دهد (Zimmerman, 1993, p. 219). همان کنترل محدود هم به شکل مضیق و شکل موسع قابل تفسیر است. هارتمن معتقد است که طرفداران دیدگاه شرطی‌های خلاف واقع، تفسیر موسع^۵ را پذیرفته‌اند (Hartman, 2017, p. 62).

Anderson, M. B. (2019). Moral luck as moral lack of control. *The Southern Journal of Philosophy*, 57(1), 5-29.

برخی نویسندگان ضمن تاکید بر ناکافی بودن عدم کنترل برای تحقق بخت، مثال می‌زنند به این که حرکت وضعی سیاره مشتری در جو خارج از کنترل ماست و در عین حال مصداق بخت نیست (Peels, 2015, p. 77).

1. "... control that animate the problem of moral luck"
2. sunrise test.
3. restricted control
4. unrestricted control
5. Broad comparative control principle.

به هر حال، در تعریف و تشریح حدود کنترل باید تعادل را حفظ کرد. اگر مفهوم کنترل را گسترش دهیم و به آن عمق ببخشیم، موارد بسیاری که متخصصان حرفه‌ای در کارشان موفق نمی‌شوند را هم شامل خواهد شد و اگر هم مفهوم کنترل را ساده کنیم، شامل مواردی خواهد شد که شخص غیر متخصص به هدف می‌زند (Hales, 2015, p. 2389).

سخنان فوق در مورد ابهام‌آفرینی‌های بخت در فلسفه اخلاق، در مسئله تجزی که مصداق بخت دینی است نیز قابل طرح است. در واقع، اگر در دشواری‌های بخت اخلاقی تأمل کنیم، بی‌درنگ پی خواهیم برد که چنین دشواری‌هایی تنها برای اخلاقیون دغدغه‌آفرین نیست، بلکه دین‌داران نیز با آن مواجهند و حتی از جهاتی دل‌مشغولی بیشتری برای آنان خواهد آفرید؛ زیرا مؤمنان باور به عدالت خداوند دارند و دخیل شدن امور غیر اختیاری در سعادت و شقاوت انسان را خلاف عدالت خداوند می‌دانند؛ چون ممکن است تعبیر «بخت دینی»، از جهاتی رهن و هدایت‌کننده به خلاف مقصود باشد، دوباره تأکید می‌شود که مراد از تعبیر «بخت دینی» آن است که امری خارج از اختیار، در سعادت آخری فرد مؤثر افتد. آیا از نظر متون دینی چنین امری قابل قبول است؟ تذکر این نکته به این دلیل است که «بخت دینی» می‌تواند مفید این معنا هم باشد: بخت در این که فرد متدین به چه دینی باشد. در محل بحث، چنین معنایی مورد نظر نیست. «بخت دینی» در این کاربرد اخیر، هم سیاق تعبیر «بخت خانوادگی»^۱ در برخی مقالات است که مفید معنای ذیل است: بخت در این که فرد چه خانواده‌ای داشته باشد.

به هر حال اگر چه معنای دوم هم معنای فاقد اهمیتی نیست، اما موضوع سخن در اینجا نیست. موضوع سخن در اینجا آن است که امور خارج از اختیار تا چه اندازه می‌تواند در سطح دینداری شخص مؤثر باشد و او را از نظر جایگاه مذهبی، تحت تأثیر قرار دهد.

۵. مقایسه پاسخ‌ها به مسئله بخت در فلسفه اخلاق و تجزی در اصول فقه

ویژگی مشترک بخت اخلاقی در فلسفه اخلاق و تجزی در اصول فقه آن است که هر دو با استقبال جدی پژوهشگران هر دو حوزه مواجه شده و به تبع دیدگاه‌های متنوعی در مورد آنها طرح شده است.

1. familial luck

تعبیر فوق در این مقاله به کار رفته است: Oshana, Marina AL, 1997, p. 367. اگر بخواهیم بخت خانوادگی را هم سیاق تعبیر بخت دینی به معنای مورد گفتگو به کار ببریم، مفید این معنا خواهد بود: شرایط خانوادگی فرد تا چه اندازه در جهت‌گیری‌های رفتاری او و به دنباله آن در ارزیابی اخلاقی او مؤثر است.

برخی گفته‌اند مسئله بخت اخلاقی به نحوی است که هر فیلسوفی تمایل دارد در آن به اظهار نظر بپردازد؛ اگر چه ممکن است نکته ویژه‌ای برای اظهار نظر هم نداشته باشد (p. 48 Enoch, 2010)!

هارتمن در کتاب خود، پنج دیدگاه اصلی در بخت اخلاقی مطرح می‌کند:

۱. شک‌گرایی: هواداران این دیدگاه، معتقدند که بخت وجود ندارد؛ زیرا بخت، آن کنترلی که زیر بنای مسئولیت است را از بین می‌برد. از این‌رو، بخت نمی‌تواند تفاوتی در سرزنش‌پذیری افراد ایجاد کند (Hartman, 2017, p. 9).

۲. شرطی خلاف واقع: در این دیدگاه نیز بخت منتفی است. البته، با این تفاوت که بر خلاف مقتضای دیدگاه پیشین، بنا بر این دیدگاه، مسئولیت مرتکب به قوت خود باقی است. این دیدگاه یک جنبه انقباضی دارد و یک جنبه انبساطی. جنبه انقباضی و محدودکننده‌اش آن است که امور خارج از اختیار در ارزشمندی یا سرزنش‌پذیری رفتار فرد تأثیر نمی‌گذارد. جنبه انبساطی‌اش هم آن است که بنا بر این دیدگاه افراد ممکن است برای رفتارهایی که اساساً مرتکب نشده‌اند نیز تحت قضاوت اخلاقی قرار بگیرند (Hartman, 2017, pp. 9-10).

۳. دیدگاه نامتقارن: بنا بر این دیدگاه، بخت ذاتی و احوالی، موجودند، ولی بخت پیامدی وجود ندارد (Hartman, 2017, p. 10).

۴. بخت اخلاقی: بنا بر این دیدگاه، همه انواع بخت وجود دارند (Hartman, 2017, p. 11).

هارتمن خود به این دیدگاه اخیر معتقد است و کتابش را نیز به همین تناسب، در دفاع از بخت اخلاقی نام‌گذاری کرده است.

۵. شخصیت‌محور: بنا بر این دیدگاه، تحسین و تقبیح به ویژگی‌های شخصیتی بازگشت می‌کنند. مقتضای این دیدگاه، نفی بخت پیامدی و وجود بخت ذاتی است. تفاوت این دیدگاه با دیدگاه متقارن آن است که بسیاری از مصادیق بخت احوالی، بنا بر این دیدگاه، بخت محسوب نمی‌شوند (Hartman, 2017, p. 11). البته، هارتمن از این دیدگاه بحث نکرده و معتقد است که مباحث او مشتمل بر نفی ضمنی چنین دیدگاهی خواهد بود (Hartman, 2017, p. 11).

دانا نلکین - در مدخل بخت اخلاقی در دانشنامه فلسفی استنفورد - تقسیم دیگری از اقوال مطرح شده در محل بحث ارائه می‌کند. او سه دیدگاه اصلی مطرح می‌کند: (۱) انکار مطلق؛ (۲) پذیرش مطلق؛ (۳) انکار برخی اقسام و پذیرش برخی اقسام. او در توضیح اقسام فرعی هر دیدگاه، دیدگاه انکار را به دو دسته تقسیم می‌کند: نظر اول انکار با تحفظ بر مرکزیت



داشتن morality و نظر دوم انکار با کنار نهادن morality به نفع ethics. از نظر او، دیدگاه دوم به هم به دو نظر انشعاب پیدا می‌کند: نظر اول، پذیرش بخت اخلاقی و لزوم بازنگری در رویه‌های جاری اخلاقی^۱ است و نظر دوم پذیرش بخت اخلاقی بدون لزوم بازنگری در رویه‌های جاری اخلاقی (Nelkin, 2021).

در تجرّی هم مانند بخت، مشابه چنین استقبال چشم‌گیری دیده می‌شود و گونه‌گونی اقوال و احتمالات نشان می‌دهد که تا چه اندازه این مسئله مورد توجه اصولیان قرار گرفته است. آقا ضیاء عراقی شش قول و وجه^۲ در مسئله نقل کرده است:

(۱) تجرّی، تنها کاشف از قُبْحِ فاعلی است؛ (۲) تجرّی مقتضی قبح فاعلی است و قُبْحِ ناشی از فعل نیست؛ (۳) مقتضی استحقاق عقوبت است؛ نه از جهت فعل، بلکه به جهت عزم بر معصیت؛ (۴) فعلِ متجرّی به قبیح است نه به جهت ذاتی، بلکه به جهت انطباق عنوان طغیان؛ (۵) همان مورد چهارم با این اضافه که خود عمل هم شرعاً حرام است؛ نه در همه موارد، بلکه با تفصیلی که صاحب فصول ارائه کرده؛ (۶) حرمت شرعی مطلق رفتار متجرّی به^۳ (عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۱؛ برای گزارش دیگری از اقوال در تجرّی، نک. حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۸-۳۹).

شیخ انصاری در رسائل، با تأکید بر این که در تجرّی، تنها قبح فاعلی محقق است، معتقد است که تجرّی، مشتمل بر قُبْحِ فعلی نیست و از همین رو، دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ۱: ۴۵). در مقابل، آخوند خراسانی به حرمت تجرّی معتقد است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۹).

همان‌طور که گفتیم این پاسخ‌ها همگی در واکنش به یک دشواره مهم هستند و آن این که چگونه باید به دخالت امر غیراختیاری در وضع اخلاقی (در مسئله بخت اخلاقی) یا در وضع دینی (مسئله تجرّی) پاسخ دهیم. اگر چه گفتیم که محوریت مباحث در بخت اخلاقی با روایی اخلاقی است و در تجرّی با حلیت و حرمت (بنا بر تقریر مسئله تجرّی به عنوان یک مسئله فقهی) است، با این وجود این تفاوت مانع نشده است که سخنان پژوهشگران دو حوزه گاه به هم

1. change in our moral practices.

۲. در عرف سخنان فقیهان و اصولیان، تعبیر «قول» دلالت می‌کند که کسی چنین دیدگاهی را طرح کرده و تعبیر «وجه» دلالت دارد که این هم دیدگاه احتمالی است در مسئله که قائلی بر آن یافت نشده است.
۳. از طرح این دیدگاه مشخص می‌شود که پس‌زمینه ذهن نویسنده صرفاً موارد ارتکاب حرام اعتقادی بوده است در حالی که همان‌طور که گفتیم در فرض ترک واجب اعتقادی هم مباحث تجرّی جاری است.

نزدیک شود و گاه ایده‌هایی طرح شود که در حوزه دیگر قابل استفاده باشد.

به عنوان مثال، یک دیدگاه قابل توجه در مسئله تجرّی، دیدگاهی است که معتقد است تجرّی حرام نیست، اما فرد را از عدالت ساقط می‌کند: «تجرّی اگر چه در شریعت مقدّس حرام نیست، اما نمی‌توان حکم به عدالت فرد متجرّی کرد؛ زیرا عدالت همان طور که گذشت به معنای استقامت در راه شرع و حرکت به اذن و رخصت شارع است» (موسوی خویی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۲۵۴)؛ یا به تعبیر فقیهی دیگر «تجرّی، قبیح است و فاعلش مذمت می‌شود، ولی متجرّی از حیث فعل گناهکار نیست. از این رو، اگر آب را به قصد خمر بنوشد، عقاب شرب خمر متوجه او نیست؛ ولی عدالتش ساقط است؛ زیرا این رفتارش کاشف است از عدم وجود حالتی که او را در وجود خودش از ارتکاب معصیت منع کند» (گلپایگانی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۹۵).

این سخنان، دقیقاً شبیه سخن زیمرمن در مورد «مسئولیت فی الجمله»^۱ است. زیمرمن معتقد است که فرد، مسئول است، اما به خاطر هیچ چیز. از نظر زیمرمن، مسئولیت محقق است، اما رفتار مسئولیت‌زایی که به طور مشخص بشود به آن اشاره شود وجود ندارد. سخنان این دو فقیه نیز عیناً همین گونه است. از نظر آنان در تجرّی، عدالت فرد متجرّی ساقط است، اما رفتار مسقط عدالتی که به طور مشخص بشود به آن اشاره کرد، وجود ندارد.

زیمرمن می‌گوید در فرضی که برای عامل، شرایط به فعلیت رساندن سوء نیتش فراهم نمی‌شود، او بدون مسئولیت نخواهد بود. او مسئول است، به صورت tout court. او در توضیح این اصطلاح می‌گوید: چنین شخصی مسئول هست، اما به خاطر چیز خاصی مسئول نیست و اگر بخواهم به سرعت تناقض ایجاد شده را رفع نمایم، باید این گونه توضیح دهم که این فرد در واقع، به خاطر همین حالت شرطی خلاف واقع بودنش مسئول است (Zimmerman, 2002, p. 56). به نظر می‌رسد نزدیک‌ترین ترجمه به اصطلاح tout court، تعبیر «فی الجمله» باشد، یعنی چنین فردی مسئول است با صرف نظر از این که رفتار مسئولیت‌زای او چه رفتاری بوده است.

نگارندگان باور دارند که قضاوت دینی (بررسی حکم فقهی) در مورد دخالت امر اختیاری در سرنوشت اخروی، دشوارتر از قضاوت اخلاقی است. در اخلاق، امور درونی فرد هم اهمیت دارد و در ارزش‌گذاری اخلاقی او مؤثر است. در حقوق و محیط‌های قضایی، از سوی مقابل، ملاک قضاوت، بروندهای خارجی است و نه آنچه در ضمیر فاعل می‌گذرد. تردیدها از اینجا شروع می‌شود که در فقه، عینک اخلاق را بر دیدگانمان بنهیم یا عینک حقوق را؟ اگر بررسی

1. tout court responsibility

فقهی همچون ارزیابی اخلاقی باشد و احوال درونی (یا به تعبیر دیگر قُبْحِ فاعلی) ملاک باشد، باید معتقد به حُرمت تجرّی شویم، اما اگر بررسی فقهی همچون ارزیابی حقوقی باشد و وقایع خارجی (یا به تعبیر دیگر قُبْحِ فعلی) ملاک باشد، باید معتقد به عدم حرمت تجرّی شویم.

مروری بر مباحثی که ذیل مسئله تجرّی در کتب اصولی ذکر شده، نشان می‌دهد که واژه‌های ذمّ و مذمّت تا چه اندازه پربسامدند. در چنین فضایی بحث از تجرّی شبیه به مباحث اخلاقی درباره بخت اخلاقی می‌شود. «ذمّ» عبارت دیگری از همان تعبیر معروف «سرزنش‌پذیری»^۱ است که به صورت یک مفهوم محوری در مباحث بخت اخلاقی همیشه مورد توجه بوده است. عبارت مرحوم آخوند در کفایة الاصول نمونه‌ای از این سخنان است. ایشان می‌گوید: «نظر صحیح آن است که تجرّی موجب استحقاق عقاب می‌شود؛ زیرا وجدان گواهی به درستی مواخذه و سرزنش مرتکب به جهت تجرّی و هتک حرمت مولا می‌دهد» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۵۹). در این سخن، مرحوم آخوند بر صحّت سرزنش‌پذیری مرتکب تأکید می‌کند که سنگ بنای بسیاری از گفت‌وگوهای اخلاقی در بحث بخت اخلاقی است.

از طرف دیگر، یکی از نکات اساسی در مباحث فلسفه اخلاق در مورد بخت اخلاقی، استناد به شهود^۲ است. همان‌طور که روشن است، مرحوم آخوند در سخن پیشگفته، دیدگاه خود مبنی بر حرمت تجرّی را مستند به وجدان می‌کند. کلام شیخ در رسائل هم خالی از استناد به شهود نیست. مسئله‌ای که در مبحث تجرّی مطرح است این است که با وجود تساوی دو مرتکب در خبث سریره، چگونه تنها فردی که نوشیدنی‌اش واقعاً خمر بوده، عقاب شود، اما دیگری خیر؟ شیخ این اشکال را این‌گونه تقریر می‌کند: «ما در وجدان‌نای خود این را می‌یابیم که میان کسی که قطعش مصیب به واقع بوده و کسی که مخطی بوده، تفاوت هست»^۳ (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۱). سپس خود پاسخ‌های احتمالی را مطرح می‌نماید.

تعبیر «در خود می‌یابیم» (نجد من انفسنا) در کلام شیخ انصاری، در واقع، همان دومین مورد از دو شهودی است که به تعارض آنها در مسئله بخت اخلاقی اشاره کرده‌ایم؛ شهود اول،

1. blameworthiness

2. intuition

۳. «أنا نجد من أنفسنا الفرق في مرتبة الذمّ بين من صادف قطعه الواقع وبين من لم يصادف» در نسخه مجمع الفکر الاسلامی که آدرس پیش‌گفته از همین نسخه است، در حاشیه آمده که به جای واژه «الذمّ»، در برخی نسخ، واژه «العقاب» ذکر شده است. در مباحث ما بسیاری از نزاع‌ها در همین نکته است که آنچه در مورد دو مرتکب تغییر می‌کند، «مرتبة الذمّ» است یا «مرتبة العقاب».

عدم امکان مداخله امور خارج از اختیار در قضاوت اخلاقی (اصل کنترل)؛ شهود دوم، تأثیرگذاری امور خارج از اختیار در قضاوت‌های روزمره اخلاقی.

در یکی از مقالات به این تعارض با تعبیر «counterintuitive» (شهود معارض) اشاره شده است (latus, 2001). به تعبیر برخی نویسندگان، بخت اخلاقی عمیقاً خلاف شهود است (latus, 2001). نویسنده دیگری از این تعارض به این شکل تعبیر کرده است: «تعارض در قلب [ادراک] نسبت به کنش‌های اخلاقی» (Eisikovits, 2005, p. 105). برخی دیگر، تعبیر تعارض بین یک قاعده و یک رویه را ترجیح داده‌اند (Rosell, 2007, p. 33). بی‌اغراق می‌توان ادعا کرد که گرانگه‌ها و چشم‌سافندیار منازعات فلسفی در بحث بخت اخلاقی همین نکته است که ما با تعارض این دو شهود چگونه مواجه شویم. همان‌طور که دیدیم در مسئله تجرّی، گاه سخنان پژوهشگران، متمرکز بر استناد به شهود می‌شود و حاصل استناد به شهود را مبنایی جهت استدلال بر دیدگاه مختار خود قرار می‌دهند.



۷۴

بررسی مقایسه‌ای بخت اخلاقی در فلسفه اخلاق و تجرّی در اصول فقه

برآمد

هدف از نگارش مقاله حاضر، مقارنه‌ای میان مسئله نوپیدای بخت اخلاقی در فلسفه اخلاق از سویی و مبحث قدیمی تجرّی در اصول فقه است. این مقاله وعده و تلاشی برای حلّ این دو مسئله ارائه نمی‌کند، بلکه تلاش دارد این دو مسئله را از جهت روش بررسی، ابهام‌آفرینی‌ها و جست‌وجوی راه حل با یک‌دیگر مقایسه کند.

این پژوهش نشان می‌دهد که تجرّی از میان اقسام چهارگانه بخت، مصداق بخت احوالی است. تجرّی گونه‌ای بخت است؛ چون امر خارج از اختیار مؤثر در وضعیت مرتکب است؛ و احوالی است؛ چون بخت در زمان ارتکاب وجود داشته است. وضعیت تجرّی و دغدغه‌انگیزی‌هایش - بر خلاف انقیاد - کاملاً شبیه مباحث فیلسوفان اخلاق است که معتقدند تقبیح، پرسش‌برانگیزتر از تحسین است.

دشواری‌ها و وجه پروبلماتیک دو مسئله هم‌یکسان است. در هر دو وضع، شخص وابسته به امور خارج از اختیار می‌گردد؛ در بخت اخلاقی، وضعیت اخلاقی مرتکب و در تجرّی

1. deeply counterintuitive
2. paradox in the heart of our moral practices

وضعیت اُخروی مکلف. همان‌طور که بخت اخلاقی در جهت عکس و منافی «اصل کنترل» است، تجرّی نیز با وابستگی سعادت و شقاوت به اختیار در منافات است (کمینه در نظر بدوی). پاسخ‌های متنوع و متکثری که به هر دو مسئله در دو حوزه فلسفه اخلاق و اصول فقه داده شده هم‌گواه روشنی بر جدّی بودن ابهام در هر دو حوزه است. اشتراک هر دو مسئله در ابعاد گوناگون، سبب شده تا سخنان فیلسوفان اخلاق و دانشمندان اصول فقه در مواردی به یک‌دیگر قرابت یابند که به‌طور مشخص می‌توان به دو مورد اشاره کرد؛ یکی از جهت تأکید بر سرزنش‌پذیری مرتکب و دیگری از جهت استناد به شهود و وجدان.

فهرست منابع

- انصاری، مرتضی. (شیخ انصاری). (۱۴۲۸ق). فراند الاصول. (چاپ نهم. ج ۱). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم (صاحب کفایه). (۱۴۰۹ق). کفایة الاصول. (چاپ اول). قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع) لإحياء التراث.
- بلاغی، محمد جواد. (۱۴۲۰ق). آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن. (ج ۱). تحقیق: واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت. قم: بنیاد بعثت.
- حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۲۷ق). بیان الاصول. (چاپ دوم). قم: دار الانصار.
- خزاعی، زهرا؛ تمدن، فاطمه. (۱۳۹۵)، شانس اخلاقی از نظر برنارد ویلیامز، پژوهش‌های فلسفی. ۱۰ (۱۸)، ۲۱۸-۱۸۹.
- خزاعی، زهرا؛ تمدن، فاطمه. (۱۳۹۷). رابطه شانس و مسئولیت اخلاقی در نگاه تامس نیگل. فصلنامه اندیشه دینی، ۱۸ (۳)، ص ۸۴-۶۱.
- خط‌شب، محمدرضا. (۱۳۹۵). بخت اخلاقی مسئولیت کیفری و مجازات. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی.
- خمینی، سید مصطفی. (۱۳۸۵)، تفسیر القرآن الکریم: مفتاح أحسن الخزان الالهیة، (ج ۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی. (۱۴۰۶ق). ثواب الاعمال و عقاب الاعمال. (چاپ دوم). قم: دار الشریف الرضی للنشر.



۷۴

فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی | سال پنجم | شماره اول | بهار ۱۴۰۱

عراقی، آقاضیاء الدین. (۱۴۱۷ق). نهاية الافکار. (تقریر: محمد تقی بروجردی نجفی، چاپ سوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۳۰ق). دراسات فی الاصول. (تقریر: صمد علی موسوی. چاپ اول). قم: مرکز فقه الاثمة الاطهار (ع).

گلیایگانی، سید محمدرضا. (۱۴۱۳ق). ارشاد السائل. (چاپ دوم). بیروت: دار الصفوة.

موسوی تهرانی، رسول. (۱۳۸۸). الوسائل الی غوامض الرسائل. (چاپ اول). قم: محلاتی.

موسوی خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق)، مصباح الاصول. (ج ۱. چاپ اول). قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.

موسوی خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الامام الخویی. (ج ۲. چاپ اول). قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.

نلکین، دانا. (۱۳۹۳). بخت اخلاقی. (ترجمه: مریم خدادادی. چاپ اول). تهران: ققنوس.

نوبهار، رحیم؛ خط شب، محمدرضا. (۱۳۹۸). بخت منتج اخلاقی و حقوق کیفری. حقوق تطبیقی، ۶ (۱)، ۲۳-۲۶. <https://doi.org/10.22096/law.2019.36881>



- Anderson, M. B. (2019). Moral Luck as Moral Lack of Control. *The Southern Journal of Philosophy*, 57(1), 5–29. <https://doi.org/10.1111/sjp.12317>
- Athanassoulis, N. (2005). *Morality, moral luck and responsibility: Fortune's web*. Springer.
- Edwards, R. B. & Binghamton University State University of New York. (1985). Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980. *International Studies in Philosophy*, 17(1), 111–112. <https://doi.org/10.5840/intstudphil198517175>
- Eisikovits, N. (2005). Moral Luck and the Criminal Law. In J. K. Campbell, M. O'Rourke, & D. Shier (Eds.), *Law and Social Justice* (pp. 105–124). MIT Press.
- Enoch, D. (2007). Luck Between Morality, Law, and Justice. *Theoretical Inquiries in Law*, 9(1), 23–59. <https://doi.org/10.2202/1565-3404.1168>
- Enoch, D. (2010). Moral Luck and the Law. *Philosophy Compass*, 5(1), 42–54. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2009.00265.x>
- Enoch, D. , & Marmor, A. (2007). The Case Against Moral Luck. *Law and Philosophy*, 26(4), 405–436. <https://doi.org/10.1007/s10982-006-9001-3>
- Greco, J. (1995). A Second Paradox Concerning Responsibility and Luck. *Metaphilosophy*, 26(1–2), 81–96. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.1995.tb00557.x>
- Hales, S. D. (2015). A Problem for Moral Luck. *Philosophical Studies*, 172(9), 2385–2403. <https://doi.org/10.1007/s11098-014-0417-6>
- Hartman, R. J. (2017). *In Defense of Moral Luck: Why Luck Often Affects*

- Praiseworthiness and Blameworthiness* (1st edition). Routledge.
- Hartman, R. J. (2019). Moral Luck and The Unfairness of Morality. *Philosophical Studies*, 176(12), 3179–3197. <https://doi.org/10.1007/s11098-018-1169-5>
- Latus, A. (n. d.). Moral Luck. In J. Fieser & B. Dowden (Eds.), *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved July 12, 2022, from <https://iep.utm.edu/moralluc/>
- Latus, A. M. (1999). *Avoiding luck, the problem of moral luck and its significance* [Phd. Thesis]. Toronto: University of Toronto. <https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/12262>
- Legal Luck. (2019). In *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Luck* (pp. 414–425). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351258760-37>
- Nagel, T. (1993). Moral Luck. In D. Statman (Ed.), *Moral Luck* (pp. 57-73). SUNY Press. <https://sunypress.edu/Books/M/Moral-Luck2>
- Nelkin, D. K. (2021). Moral Luck. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/moral-luck/>
- Oshana, M. A. L. (1997). Ascriptions of Responsibility. *American Philosophical Quarterly*, 34(1), 71–83. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190609610.003.0004>
- Oshana, M. A. L. (2006). Moral Taint. *Metaphilosophy*, 37(3–4), 353–375. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2006.00437.x>
- Peels, R. (2015). A Modal Solution to the Problem of Moral Luck. *American Philosophical Quarterly*, 52(1), 73–88.
- Rosell, S. (2007). *Is the case against moral luck successful?*. Proceedings ISSN, 1613(0073), 33-44.
- Statman, D. (1993). *Moral Luck*. SUNY Press.
- Young, L. , Nichols, S. , & Saxe, R. (2010). Investigating the Neural and Cognitive Basis of Moral Luck: It's Not What You Do but What You Know. *Review of Philosophy and Psychology*, 1(3), 333–349. <https://doi.org/10.1007/s13164-010-0027-y>
- Zimmerman, M. J. (1987). Luck and Moral Responsibility. *Ethics*, 97(2), 374–386. <https://doi.org/10.1086/292845>
- Zimmerman, M. J. (1993). Luck and moral responsibility. In D. Statman (Ed.), *Moral Luck* (pp. 217-235). <https://sunypress.edu/Books/M/Moral-Luck2>
- Zimmerman, M. J. (2002). Taking Luck Seriously. *Journal of Philosophy*, 99(11), 553–576. <https://doi.org/jphil200299117>

