



Moral Luck in Contemporary Twelver Shiite Principles of Jurisprudence

Husain Rafiei¹, Seyed Ali Taleqani²

¹Ph.D. Student, New Theology, Akhund Khorasani Specialized Center, Mashhad, Iran (Corresponding author). rafiei@maalem.ir

²Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Baqir al-Ulum (a.s.) University, Qom, Iran. taleqani@bou.ac.ir

Abstract

Research Article



The issue of moral luck is one of the interesting and influential issues in contemporary philosophy of ethics. The main question of this discussion can be expressed as follows: Do matters that are beyond the authority and control of the moral agent affect his moral standing or the extent of his worthiness for moral praise or blame? The “Principle of Control” replies negatively to this question while “Moral Luck” gives a positive one. In the first encounter with the jurisprudential tradition after Shaykh Ansari, it seems that there are two stances in this regard. Through the analytic study of this jurisprudential tradition, the authors have strived to identify, review, and explain the views presented in this intellectual tradition. The emphasis of the jurists that an involuntary act is outside the scope of duty, at least apparently, is an emphasis of the Principle of Control; however, we will see that this principle derived from the principles of jurisprudence is different from the Principle of Control raised in contemporary philosophy of ethics. On the other hand, the views of some jurists in the discussion of *tajarrī*, and their jurisprudence and interpretation regarding some narrations supports the acceptance of moral luck. A comparison of the collection of prevalent views in the principles of jurisprudence of contemporary Twelver Shiites leads us to the conclusion that the stance of most of them is to accept moral luck along with a particular reading that is compatible with the Principle of Control.

Keywords: moral luck, the Principle of Control, Twelver Shiite principles of jurisprudence, Shaykh Ansari, free will, *tajarrī*, the worthiness of reward and punishment.

Received: 2023/05/17 ; Received in revised form: 2023/07/16 ; Accepted: 2023/09/18 ; Published online: 2023/09/21

▣ Rafiei, H. & Taleqani, S.A. (2023). Moral Luck in Contemporary Twelver Shiite Principles of Jurisprudence. *Journal of Philosophical Theological Research*, 25(4), 55-78.
<https://doi.org/10.22091/JPTR.2023.9448.2900>

▣ © The Authors



Introduction

The issue of moral luck that was raised at the end of the twentieth century by Thomas Nagel and Bernard Williams can also be pursued in Twelver Shiite principles of jurisprudence. The aims of the authors of this paper are to identify, review, and analyze the prevalent view or views among contemporary Twelver Shiite jurists in dealing with the issue of moral luck. In the jurisprudential tradition after Shaykh Ansari, there is a stance that approves the Principle of Control. However, a point to note is that the jurists have a particular reading of this principle which is different from the prevalent reading in contemporary philosophy of ethics. Some of the stances of contemporary Twelver Shiite jurists also support the acceptance of moral luck. As a result, moral luck is situational and dispositional. In this paper, we will show that many of the contemporary jurists accept moral luck and the Principle of Control that is compatible with it.

The principle of control in Twelver Shiite principles of jurisprudence

Based on the existing literature in contemporary philosophy of ethics, the Principle of Control can be explained as follows:

The Principle of Control 1: The moral agent can only be morally evaluated to the extent that moral evaluation is based on factors that are under his free will and control.

In contemporary Twelver Shiite principles of jurisprudence, free will is considered a necessary condition for duties or moral judgments. It seems that this view approves of the Principle of Control; however, not precisely the Principle of Control 1. The principle that can be attributed to the jurists is as follows:

The Principle of Control 2: The moral agent is only assessable for the performance of an action that is under his authority and control. Or if it is not under his authority and control, the agent himself has caused this lack of authority through a voluntary act.

Moral luck in Twelver Shiite principles of jurisprudence

On the other hand, some jurists do not consider a person who is a *mutajarrī* (one who has performed an act that he thinks is a sin which is not actually a sin) to be deserving of punishment; in contrast to a sinner whereas the difference between the two is in something that is beyond their authority and control. Similarly, it is well-known among jurists that a *marja*¹ who has arrived at reality will receive twice the reward while one had not arrived would receive one, whereas reaching reality is not completely under his authority and control. Two *maraji* may strive to the same extent; however, only one of them will arrive at the correct view. The third stance that some contemporary jurists have raised regarding the worthiness of reward or punishment due to an involuntary action is their interpretation of narrations that state: The reward of someone who establishes a good tradition increases to the extent of adherence to that tradition and the punishment of someone who establishes a bad tradition increases to the extent of adherence to that tradition. Obviously, the extent of adherence to a tradition is not completely under the control of the founder of that tradition and two founders may strive to exactly the same extent to promote their traditions; however, one tradition will have more followers.

Discussion

The view of this group of jurists in these discussions requires that something outside the control

1. The title given to the highest level of religious clerics among Twelver Shiites.

and authority of the agent influences his worthiness of reward or punishment and this is equivalent to the acceptance of moral luck.

Considering the differences between the Principle of Control 1 and 2, it seems that the Principle of Control 2 can be combined with moral luck and, as a result, with situational and dispositional moral luck. Based on the Principle of Control 2, for an agent to be properly evaluated, it is sufficient that his action is performed voluntarily, or if it is involuntary, the agent himself caused this involuntariness. However, based on the Principle of Control 1, the agent is only assessable to the extent that moral evaluation is based on factors that are under his authority and control. In reality, in the Principle of Control 2, only the voluntariness of an action is important and if the action itself is voluntary, the moral evaluation of the agent is not limited to the extent that the action is voluntary and under one's control.

Conclusion

Some contemporary Twelver Shiite jurists believe that sometimes a matter beyond the authority and control of an agent is influential in the extent of the worthiness of praise and reward, or blame and punishment of an agent and, therefore, they accept moral luck; except causal luck. Similarly, the jurists also believe in a specific reading of the principle that is compatible with it.

References

- Ansari, M. (Shaykh Ansari). (2007). *Fara'id al-usul*. Majma al-Fekr al-Elami. [In Arabic]
- Khoie, A. (1996). *Mohaderat fi usul al-fiqh*. (M. E. Fayyaz, Ed.). Dar al-Hoda. [In Arabic]
- Khurasani, M. K. (Akhund Khurasani). (1988). *Kifayat al-usul*. Muassasat Aal al-Bayt. [In Arabic]
- Nagel, T. (1993). Moral luck. In D. Statman (Ed.), *Moral luck* (pp. 57-73). State University of New York Press.
- Nelkin, D. K. (2023). Moral luck. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & U. Nodelman (Eds.).
URL= <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/moral-luck/>
- Sadr, M. B. (1996). *Buhuth fi 'ilm al-usul*. (M. Hashemi Shahrudi, Ed.). Moassasat Daerat al-Maaref al-Fiqh al-Islami. [In Arabic]
- Williams, B. (1993). Moral luck. In D. Statman (Ed.), *Moral luck* (pp. 57-73). State University of New York Press.
- Zagzebski, L. (1994). Religious Luck. *Faith and Philosophy*, 11, 397-413.
<https://doi.org/10.5840/faithphil199411349>.



شانس اخلاقی در اصول فقه متأخر امامیه

حسین رفیعی^۱، سیدعلی طالقانی^۲

^۱ دانشجوی دکتری کلام جدید، مرکز تخصصی آخوند خراسانی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)، rafiei@maalem.ir
^۲ استادیار، گروه فلسفه و کلام، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران، taleqani@bou.ac.ir

چکیده

شانس اخلاقی یکی از مسائل جذاب و تأثیرگذار در فلسفه اخلاق معاصر است. سؤال اصلی این بحث را می‌توان چنین تقریر کرد: آیا امور خارج از اختیار و کنترل فاعل اخلاقی در جایگاه اخلاقی او یا میزان شایستگی او برای ستایش یا سرزنش اخلاقی تأثیرگذار است؟ «اصل کنترل» پاسخ منفی به این سؤال می‌دهد، و «شانس اخلاقی» پاسخ مثبت. در نخستین مواجهه با سنت اصولی پس از شیخ انصاری به نظر می‌رسد در این رابطه مواضع دوگانه‌ای وجود دارد. نویسندگان تلاش کرده‌اند با بررسی تحلیلی این سنت اصولی، دیدگاه‌های مطرح در این سنت فکری را شناسایی، بازخوانی و تبیین کنند. تأکید اصولیان بر این که فعل غیراختیاری از دایره تکلیف خارج است، دست‌کم در ظاهر امر، تأیید اصل کنترل است؛ اما خواهیم دید که اصل کنترل مستخرج از اصول فقه، با اصل کنترل مطرح در فلسفه اخلاق معاصر متفاوت است. از سوی دیگر، دیدگاه برخی از اصولیان در مباحث تجزی و اجتهاد و تفسیر برخی از آن‌ها از پاره‌ای از روایات، مؤید پذیرش شانس اخلاقی است. مقایسه مجموعه دیدگاه‌های رایج در اصول فقه متأخر امامیه ما را به این نتیجه می‌رساند که موضع بسیاری از آنها پذیرش شانس اخلاقی همراه با خوانشی خاص و سازگار از اصل کنترل است.

کلیدواژه‌ها: شانس اخلاقی، اصل کنترل، اصول فقه امامیه، شیخ انصاری، اختیار، تجزی، استحقاق ثواب و عقاب.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۷؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۴/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۷؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۰۶/۳۰

رفیعی، حسین؛ طالقانی، سیدعلی. (۱۴۰۲). شانس اخلاقی در اصول فقه متأخر امامیه. *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*. (۴)۲۵.

<https://doi.org/10.22091/JPTR.2023.9448.2900> .۷۸-۵۵



مقدمه

مسئله شانس اخلاقی^۱ را تامس نیگل (Nagel, 1993) و برنارد ویلیامز (Williams, 1993) در اواخر قرن بیستم میلادی مطرح کردند. این مسئله را می‌توان به صورت تعارض دو باور شهودی تقریر کرد. از سویی، این باور عمومی و شهودی وجود دارد که هر فاعل اخلاقی تنها به میزانی می‌تواند یا باید مورد ارزیابی اخلاقی قرار گیرد که در انجام فعل دارای اراده و اختیار باشد. برای مثال، اگر شخصی در مکانی شلوغ پای کسی را لگد کند، به هر اندازه که در انجام این فعل اختیار داشته، شایسته سرزنش است، نه بیشتر. این باور عمومی «اصل کنترل» نامیده می‌شود. اصل کنترل را می‌توان به این شکل بیان کرد:

اصل کنترل: فاعل اخلاقی تنها در حدی قابل ارزیابی اخلاقی است که ارزیابی اخلاقی مبتنی بر عواملی باشد که تحت اختیار و کنترل او است (Nelkin, 2023).

از سوی دیگر، این باور عمومی و انکارناپذیر نیز وجود دارد که گاهی فاعلی را بیش از فاعلی دیگر سرزنش و توبیخ اخلاقی می‌کنیم، در حالی که تفاوت میان آنها صرفاً امری است خارج از اختیار و کنترل آنها. برای نمونه، دو راننده کامیون را در نظر بگیرید که هر دو نسبت به تعمیر ترمز کامیون خود به یک اندازه سهل‌انگاری می‌کنند. اما یک راننده این شانس را دارد که مانعی سر راه او ایجاد نمی‌شود و بدون هیچ حادثه‌ای به مقصد می‌رسد؛ اما زمانی که راننده دوم همان مسیر را طی می‌کند، کودکی بر سر راه سبز می‌شود و راننده دوم به خاطر نقصی که در ترمز کامیون بوده نمی‌تواند کامیون را کنترل کند و منجر به قتل کودک می‌شود. معمولاً راننده دوم بیش از راننده اول مورد سرزنش اخلاقی قرار می‌گیرد، در حالی که راننده اول نیز به همان اندازه در مورد تعمیر ترمز کامیون خود سهل‌انگاری کرده بود و فقط شانس مانع از وقوع فاجعه بود. این امر «شانس اخلاقی» نامیده می‌شود. شانس اخلاقی را می‌توان به این شکل بیان کرد:

شانس اخلاقی: شانس اخلاقی زمانی رخ می‌دهد که فاعلی اخلاقی به درستی موضوع ارزیابی اخلاقی قرار گیرد، اما با این حال، وجه مهمی از ارزیابی اخلاقی او به عواملی خارج از کنترل و اختیار او وابسته باشد (Nelkin, 2023).

توجه داشته باشیم که قید «به درستی» در صورت‌بندی بالا اهمیت زیادی دارد. نکته این است که ارزیابی اخلاقی عامل اخلاقی درست است، اما با این حال، این ارزیابی درست متکی به عواملی است که خارج از اختیار و کنترل فاعل است. در ادامه، این موضوع روشن‌تر می‌شود.

اصل کنترل و شانس اخلاقی، به نحوی که در بالا تقریر شدند، با یکدیگر ناسازگارند. از این رو یا باید یکی را به نفع دیگری کنار گذاشت، یا دست‌کم یکی از دو اصل را به نحوی تعدیل کرد که با دیگری تعارض نداشته باشد. بر این اساس، فیلسوفان معاصر اخلاق در این بحث پُر مناقشه به چند گروه اصلی

1. moral luck

تقسیم شده‌اند: گروهی بر پایه پذیرش شانس اخلاقی، اصل کنترل را رد کرده، فرق نهادن میان وضعیت اخلاقی دو راننده فوق را درست شمرده‌اند؛ گروهی دیگر، بر اساس اصل کنترل، شانس اخلاقی را رد کرده، فرق نهادن میان وضعیت اخلاقی دو راننده فوق را نادرست شمرده‌اند؛ گروهی دیگر با بازتفسیر «شانس» تلاش کرده‌اند شانس اخلاقی و اصل کنترل را سازگار نشان داده، همچون گروه دوم، فرق نهادن میان وضعیت اخلاقی دو راننده فوق را نادرست بدانند (Pritchard, 2006; Coffman, 2015)؛ برخی (Khoury, 2018) نیز به تبع ادام اسمیت (Smith, 1976) بر آن رفته‌اند که فاعل اخلاقی تنها مسئول قصد یا خواست خود است، و از این رو فرق نهادن میان دو راننده در مواردی درست و در موارد دیگر نادرست است، یعنی اگر قصد و خواست آنها یکی باشد، وضعیت اخلاقی آنها یکسان است و اگر قصدشان متفاوت باشد، وضعیت اخلاقی آنها هم متفاوت است.

هدف نویسندگان در این مقاله شناسایی، بازخوانی و تحلیل دیدگاه یا دیدگاه‌های رایج در میان اصولیان متأخر امامیه در مواجهه با مسئله شانس اخلاقی است. در نخستین مواجهه با سنت اصولی پس از شیخ انصاری -که نویسندگان آن را «اصول فقه متأخر امامیه» می‌خوانند- به نظر می‌رسد مواضع دوگانه‌ای وجود دارد: برخی در تأیید اصل کنترل، و پاره‌ای در پذیرش شانس اخلاقی. تأکید اصولیان بر این که فعلی که از اختیار فاعل خارج باشد از دایره تکلیف خارج است، دست‌کم در ظاهر امر، تأیید اصل کنترل است. از سوی دیگر، برخی مواضع اصولیان در مباحث تجربی، اجتهاد، و تفسیر آن‌ها از برخی از روایات، مستلزم پذیرش شانس اخلاقی است. اما نکته قابل توجه این است که اصولیان خوانش خاصی از اصل کنترل دارند که با خوانش رایج در فلسفه اخلاق معاصر متفاوت است، و این خوانش خاص با پذیرش بیشتر اقسام شانس اخلاقی سازگار است. در مجموع، چنان‌که در ادامه به تفصیل خواهیم دید، تأکید اصولیان بر اختیاری بودن فعل تکلیفی با پذیرش بیشتر اقسام شانس اخلاقی سازگار است. بنابراین، به نظر می‌رسد دیدگاه رایج در اصول فقه متأخر امامیه پذیرش شانس اخلاقی است همراه با خوانشی خاص از اصل کنترل. در ادامه و پس از مروری بر پیشینه بحث، نخست به اختصار شانس اخلاقی و برخی از اقسام آن را توضیح می‌دهیم، سپس مؤیدات اصل کنترل و در پی آن مؤیدات شانس اخلاقی را در منابع اصول فقه متأخر امامیه پیگیری و تحلیل می‌کنیم. در پایان نشان خواهیم داد که خوانش خاص اصولیان از اصل کنترل با پذیرش بیشتر اقسام شانس اخلاقی سازگار است.

مروری بر پیشینه بحث

مرتبط‌ترین پژوهشی که با موضوع این تحقیق یافت شد مقاله‌ای است با عنوان «بررسی مقایسه‌ای بخت اخلاقی در فلسفه اخلاق و تجربی در اصول فقه» (نیازی و آشناد، ۱۴۰۱). این مقاله شانس اخلاقی را با مسئله تجربی مقایسه می‌کند و از دیگر موضوعی در اصول فقه که مؤید شانس اخلاقی یا مؤید اصل کنترل هستند سخنی به میان نمی‌آورد. در خصوص مسئله تجربی نیز به نظر می‌رسد پژوهش انجام‌شده دست‌کم

با سه اشکال مواجه است. نخست این که گفته شده «در واقع، اگر معتقد به حرمت تجری 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» (نیازی و آشناد، ۱۴۰۱، ص. ۶۴). در حالی که دقیقاً عکس این است و همان طور که در ادامه بیشتر توضیح خواهیم داد، در صورتی پای شانس به میان می‌آید که میان متجری و عاصی (گناهکار) تفاوت بگذاریم. دوم آن که در مقاله مذکور تجری از مصادیق شانس موقعیتی (یا به تعبیر نویسندگان شانس احوالی) دانسته شده و تأکید می‌شود که مصداق شانس در نتیجه نیست (نیازی و آشناد، ۱۴۰۱، ص. ۶۳). اما در بخش «تجری» خواهیم دید که مصادیق تجری یکدست نیستند و برخی از آنها مصداق شانس در نتیجه به شمار می‌روند. سومین اشکال این که چون در تجری از حرمت و حلیت بحث می‌شود، نه سرزنش‌پذیری فاعل، این بحث اصولی از مصادیق شانس دینی دانسته شده است، نه شانس اخلاقی (نیازی و آشناد، ۱۴۰۱، ص. ۶۴). این در حالی است که مباحث اصولیان اختصاصی به حرمت و حلیت تجری ندارد و از قبیح بودن آن و استحقاق عقاب متجری نیز بحث می‌کنند، و همان طور که با بررسی اصطلاح «شانس دینی» روشن می‌شود، این بحث و نظائر آن در اصول فقه از نمونه‌های شانس اخلاقی به شمار می‌رود، نه شانس دینی.

زاگزبسکی با نگارش مقاله‌ای با عنوان «شانس دینی» از پیشگامان بحث شانس دینی به شمار می‌رود. او در این مقاله به صراحت بیان می‌کند که شانس اخلاقی زمانی اتفاق می‌افتد که پاداش‌ها و تنبیه‌هایی که فرد شایسته آن‌ها می‌شود، تا حدی تابع اموری خارج از کنترل وی باشد، اما شانس دینی اساساً شانس در آنچه شایسته آن است، نیست (Zagzebski, 1994, p. 403). شانس در نجات و رستگاری نهایی، و نه شایستگی و استحقاق آن، شانس دینی را می‌سازد. بنابراین اصطلاح شانس دینی شانس در استحقاق ثواب و عقاب را در بر نمی‌گیرد. اصطلاحات فقهی نظیر وجوب و حرمت نیز با خوب و بد اخلاقی همپوشانی دارد، همان طور که علامه حلی (۱۴۰۷، ص. ۳۰۳)، در کشف المراد، احکام پنجگانه فقهی (وجوب، استحباب، اباحه، کراهت و حرمت) را بر حسن و قبح اخلاقی منطبق می‌کند. بنابراین شانس در استحقاق ثواب و عقاب یک شانس اخلاقی است، نه شانس دینی. افزون بر این، بنا بر تعاریف مشتمل بر ثواب و عقاب از حسن و قبح اخلاقی، که بسیاری از متکلمان پس از خواجه نصیرالدین طوسی^۱ و بسیاری از اصولیان ارائه کرده‌اند (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ص. ۳۱۶؛ اصفهانی، ۱۴۲۹، ج. ۴، ص. ۱۸۳؛ نایینی، ۱۳۵۲، ج. ۱، ص. ۴۰۹؛ عراقی، ۱۳۷۰، ص. ۲۰۵-۲۰۶؛ خوئی،

۱. پس از خواجه نصیرالدین طوسی، بسیاری از متکلمان در تعریف حسن و قبح از عنصر ثواب و عقاب الهی استفاده کرده‌اند، برای نمونه، می‌توان به ابن میثم بحرانی (۱۴۰۶، ص. ۱۰۴)، فاضل مقداد (۱۳۸۰، ص. ۲۱۰)، فیاض لاهیجی (۱۳۸۳، ص. ۲۴۳) و علامه مجلسی (بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۵) اشاره کرد. برای توضیح بیشتر در مورد این دسته از تعاریف حسن و قبح نک. طالقانی و رفیعی (۱۳۹۹).

۱۴۱۹، ج. ۳، ص. ۷۸؛ مظفر، ۱۴۳۰، ج. ۲، ص. ۲۷۵)، استحقاق ثواب و عقاب یکی از عناصر حسن و قبح اخلاقی است. بر مبنای این دسته از تعاریف، خوب و بد اخلاقی را می‌توان این گونه صورت‌بندی کرد:

تعریف مشتمل بر ثواب و عقاب از حسن و قبح: فعل A_1 حسن است، اگر و تنها اگر فاعل A_1 شایستگی ستایش عقلا و ثواب الهی را داشته باشد، و فعل A_2 قبیح است، اگر و تنها اگر فاعل A_2 شایستگی نکوهش عقلا و عقاب الهی را داشته باشد.

در مرتبه بعد می‌توان به مقاله «مشابهت‌سنجی نظریه "بخت اخلاقی" و "تأثیر عوامل غیرارادی بر استحقاق کیفر" نزد اصولیان» اشاره کرد (حمیدی، ۱۴۰۱). اما این مقاله بیش از آن که به بازخوانی دیدگاه اصولیان بپردازد، در پی آن است که خود به مسئله تأثیر عوامل غیراختیاری بر کيفردهی پاسخ دهد. همچنین برای بحثی در مورد حکم عقلی تجزی می‌توان به مقاله «برابری عصیان و تجزی در نقض قانون اراده» ارجاع داد (دیوانی، ۱۳۹۸)، هرچند این مقاله به شانس اخلاقی نمی‌پردازد.

شانس اخلاقی

بنا بر یک تعریف پذیرفته‌شده، شانس اخلاقی زمانی رخ می‌دهد که عاملی خارج از اختیار فاعل در میزان استحقاق ستایش و نکوهش اخلاقی او تأثیر مثبت داشته باشد؛ به تعبیری کلی‌تر، عاملی خارج از اختیار فاعل در جایگاه اخلاقی فاعل تأثیر مثبت داشته باشد (Hartman, 2018, p. 3180). بسته به این که این عامل خارج از اختیار چه باشد، برای شانس اخلاقی اقسامی برشمرده‌اند. در یک تقسیم رایج و پرستفاده، نینگل چهار قسم از شانس اخلاقی را از یکدیگر متمایز کرده است (Nagel, 1993)؛ این تقسیم به تکرار در منابع این بحث ذکر شده است (Hartman, 2018, pp. 3180-3182; Nelkin, 2023; Athanassoulis, 2005, p. 21).

۱) شانس در نتیجه: شانس در نتیجه شانس است در نتیجه عمل. اگر نتیجه و پیامد عمل متأثر از عواملی خارج از اختیار فاعل باشد، اما در میزان ستایش و نکوهش اخلاقی درست فاعل تأثیرگذار باشد، آن را شانس در نتیجه می‌خوانند. مثل راننده‌ای که در تعمیر ترمز خودروی خود سهل‌انگاری می‌کند؛ نتیجه این سهل‌انگاری به عواملی خارج از اختیار و کنترل راننده وابسته است. ممکن است کودکی ناگهان در مسیر خودرو ظاهر شود و در نتیجه کشته شود و ممکن است هیچ پیامد بدی رخ ندهد. بدین ترتیب، نتیجه غیراختیاری فعل در جایگاه اخلاقی فاعل مؤثر است.

۲) شانس موقعیتی: شانس موقعیتی شانس است برای واقع شدن در موقعیت و شرایط خاص. اگر فاعل اخلاقی بدون اختیار خود در موقعیت و شرایط خاصی قرار بگیرد که در میزان ستایش و نکوهش اخلاقی درست وی تأثیرگذار باشد، آن را شانس موقعیتی می‌خوانند. مثل فردی که به خاطر عوامل خارج

1. resultant luck

2. circumstantial luck

از اختیار خود به شدت فقیر شده، همسر و فرزندان او نیز به بیماری سختی مبتلا شده‌اند که هزینه‌های درمانی کمرشکنی دارد، و او در این شرایط سخت دست به دزدی می‌زند. بدین ترتیب، شرایط و موقعیت غیراختیاری فاعل در جایگاه اخلاقی او مؤثر است.

۳) شانس سرشتی:^۱ شانس سرشتی شانسی است در ویژگی‌های شخصی و هویتی فاعل. با فرض این که ژنتیک، مربیان، همسالان و محیط در شکل‌گیری شخصیت ما مؤثر هستند، و رفتار و اعمال ما نیز در مقام فاعل اخلاقی تحت تأثیر شخصیت و ویژگی‌ها و خصوصیات شخصیتی ما است، اگر فاعل اخلاقی به درستی ستایش یا نکوهش اخلاقی شود، در حالی که عمل او تحت تأثیر شخصیتی است که بر ساخته عواملی خارج از کنترل و اختیار اوست، ما با یک شانس سرشتی مواجهیم. مثل پدری که به دلیل شدت ترسو بودن، کودک خود را از دل آتش نجات نمی‌دهد، و ترسو بودن ویژگی شخصیتی و خارج از اختیار او است. بدین ترتیب، ویژگی‌های شخصیتی غیراختیاری فاعل در جایگاه اخلاقی او مؤثر است.

۴) شانس علی:^۲ شانس علی شانسی است در شرایط قبلی وقوع فعل (Nagel, 1979, p. 60). اگر عوامل یا علت‌هایی خارج از کنترل و اختیار فاعل اخلاقی، هم در تعیین عمل یا ترک عمل از جانب او مؤثر باشد و هم در میزان ستایش و نکوهش درست او، آن را شانس علی می‌خوانند. مثل جوانی که به علت رفتاری که در نوجوانی با او شده، دچار انحرافات جنسی شده، و اکنون به خاطر رفتار خود به درستی مورد نکوهش قرار می‌گیرد، در حالی که علت این رفتار، یعنی انحراف جنسی در نوجوانی، در اختیار او نبوده است. بدین ترتیب، علل غیراختیاری فعل در جایگاه اخلاقی فاعل مؤثر است.

بدین رو، بنیاد این تقسیم بر گونه‌های عوامل خارج از اختیار فاعل اخلاقی است که در میزان ستایش و نکوهش او تأثیرگذار است. به طور خلاصه، عامل خارج از اختیاری که بر وضعیت اخلاقی عامل اخلاقی مؤثر است از چند حال بیرون نیست: یا پیامدهای فعل است، یا شرایط و موقعیتی است که فاعل در آن قرار دارد، یا ویژگی‌های شخصیتی فاعل است، و یا شرایط قبلی تعیین‌کننده عمل است.^۳

همان طور که دیدیم، در ادبیات این بحث، شانس اخلاقی بر اساس فاعل اخلاقی تعریف می‌شود، نه فعل اخلاقی. برای مثال، گفته می‌شود: شانس اخلاقی زمانی رخ می‌دهد که عوامل خارج از اختیار فاعل در جایگاه اخلاقی فاعل مؤثر باشد. اما اگر بر اساس فعل اخلاقی تعریف شده بود، باید گفته می‌شد: شانس اخلاقی زمانی رخ می‌دهد که عوامل خارج از اختیار فاعل در ارزش اخلاقی فعل او مؤثر باشد. به همین دلیل در ادامه، مباحث ناظر به فاعل اخلاقی در اصول فقه متأخر امامیه پیگیری شده، و از

1. constitutive luck

2. causal luck

۳. برای دیدن بحثی مفصل‌تر در مورد تعریف شانس اخلاقی و اقسام آن نک. خزاعی و تمدن‌فرد (۱۳۹۷، ص. ۶۶-۷۱) و تمدن‌فرد (۱۴۰۱).

ورود به مباحث ناظر به فعل اخلاقی خودداری می‌شود.

مؤید اصل کنترل در اصول فقه

در اصول فقه متأخر امامیه، اختیار شرط لازم تکلیف یا حکم اخلاقی شمرده می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷، ص. ۹۶؛ بروجردی، ۱۴۱۷، ص. ۱۱۸)؛ برخی نیز در این مورد ادعای بدهت کرده‌اند (مشکینی، ۱۴۱۳، ج. ۱، ص. ۳۶۳). به همین دلیل است که افعال غیراختیاری را شایسته ستایش و ثواب، یا نکوهش و عقاب ندانسته‌اند (خویی، ۱۴۱۷، ج. ۲، ص. ۱۰۷). بر اساس این دیدگاه، که در آثار قدیمی‌تر اصولی نیز به صراحت دیده می‌شود (علامه حلی، ۱۴۲۵، ج. ۱، ص. ۵۹۷-۶۰۱)، اختیار فاعل عنصری تعیین‌کننده است. فاعل صرفاً نسبت به آنچه تحت اختیار اوست مکلف است و هیچ تکلیفی نسبت به افعالی که خارج از حوزه اختیار اوست ندارد و در نتیجه فاعل با انجام افعال خارج از اختیار، شایسته ستایش و ثواب یا نکوهش و عقاب نمی‌شود. دست‌کم در بادی امر، این اصل مهم، اصل کنترل را تأیید می‌کند.^۱

اما نکته‌ای بس مهم در دیدگاه اصولیان دیده می‌شود که در اصل کنترل دست‌کم به صراحت نیست. بسیاری از اصولیان در فرضی که شخص مجبور به انجام فعل قبیحی است، اما این اجبار ناشی از سوء اختیار خود او بوده، فاعل را شایسته عقاب دانسته، این نوع از عدم اختیار را اختیاری شمرده، با تکلیف سازگار می‌دانند. این دیدگاه در قالب قاعده مشهور «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» صورت‌بندی شده است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص. ۱۶۸-۱۶۹؛ خویی، ۱۴۱۹، ج. ۲، ص. ۱۵۵؛ صدر، ۱۴۱۸، ج. ۲، ص. ۲۰۷-۲۰۸؛ مظفر، ۱۴۳۰، ج. ۲، ص. ۴۰۴؛ اراکی، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۲۱۱-۲۱۲؛ روحانی، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۱۲۰). فرض کنید سعید بدون اجازه مالک، و از روی اختیار، وارد منزل کسی شود. این فعل او مصداق غصب و قبیح است. حال اگر سعید تصمیم بگیرد از زمین غصبی خارج شود، ناچار باید دوباره در زمین غصبی تصرف کند و راه خروج را پی بگیرد. این غصب او در حال خروج اختیاری نیست و سعید چاره‌ای جز آن ندارد. او موظف است هر چه سریع‌تر از زمین غصبی خارج شود، اما برای خروج از زمین باید در زمین قدم بردارد و مرتکب غصب شود؛ همانطور که اگر بماند و هیچ حرکتی نکند در حال تصرف در مال دیگری و غصب است. بنابراین این غصب او در حال خروج اختیاری نیست و سعید چاره‌ای جز ارتکاب آن ندارد، اما این عدم اختیار ناشی از اختیار بد خود اوست. اگر سعید وارد زمین غصبی نمی‌شد، لازم نبود برای خروج از آن مرتکب غصب شود. بنابراین از نگاه بسیاری از اصولیان

۱. روشن است که تکلیف در اینجا فقط شامل الزام نمی‌شود تا گفته شود شناس اخلاقی اعم از الزام است و خوب و بد را نیز که جنبه غیرالزامی دارند در بر می‌گیرد. تکلیف در اینجا مطلق اوامر اخلاقی را شامل می‌شود. به اصطلاح اصولیان، این تکلیف شامل استحباب و کراهت نیز می‌شود.

پاره‌ای از افعال غیراختیاری نیز قابل ارزیابی اخلاقی اند. این دیدگاه در واقع بین دو نوع فعل غیراختیاری تفکیک قائل می‌شود:

۱) فعل غیراختیاری‌ای که ناشی از اختیار فاعل است. ۲) فعل غیراختیاری‌ای که سبب خارجی دارد، مانند این که شخصی دیگری را مجبور به تصرف در زمین غصبی کند.

در مقابل ممکن است کسی هرگونه فعل غیراختیاری را از دایره تکلیف و ارزیابی اخلاقی خارج کند؛ هرچند این عدم اختیار ناشی از اختیار بد فاعل باشد. در این صورت خروج سعید از زمین غصبی اخلاقاً قبیح نخواهد بود؛ این فعل مانند دیگر افعال غیراختیاری هیچ حکمی ندارد. در این مورد، سعید صرفاً به خاطر ورود اختیاری به زمین غصبی و ماندن در آن قابل سرزنش است.

هرچند در ادبیات فلسفه اخلاق غربی، در توضیح اصل کنترل این تفکیک به صراحت دیده نمی‌شود، اما می‌توان تقریری از این اصل داد که شامل افعال غیراختیاری‌ای که ناشی از سوء اختیار فاعل است بشود: **اصل کنترل ۲:** فاعل اخلاقی تنها به خاطر انجام افعالی قابل ارزیابی اخلاقی است که تحت اختیار و کنترل او باشد، یا اگر تحت اختیار و کنترل او نیست، خود فاعل با فعلی اختیاری سبب این عدم اختیار شده باشد.

بر اساس اصل کنترل ۲، اگر سعید با اختیار وارد زمین غصبی شود، هرچند برای خروج ناچار از تصرف در مال غیر و غصب غیراختیاری است، این خروج قابل ارزیابی اخلاقی است و به درستی می‌توان سعید را به خاطر انجام آن اخلاقاً سرزنش کرد؛ زیرا «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار». به عبارت دیگر، بنا بر اصل کنترل ۲، تمام تصرفات سعید اخلاقاً بد است: ورود، توقف و خروج. اما اگر این تفکیک را در افعال غیراختیاری نپذیریم، تنها ورود و توقف سعید در منزل دیگری بدون اجازه مالک بد است.

تفاوت دیگری نیز بین اصل کنترلی که در فلسفه اخلاق مطرح است -از این پس آن را «اصل کنترل ۱» می‌نامیم- با اصل کنترل ۲ وجود دارد. بر اساس اصل کنترل ۲، برای این که فاعل به درستی قابل ارزیابی اخلاقی باشد، کافی است فعل او با اختیار انجام شود، یا اگر غیراختیاری است خود فاعل سبب این عدم اختیار شده باشد. اما همان طور که دیدیم، اصل کنترل ۱ قیدی اضافه دارد. بر اساس اصل کنترل ۱، فاعل تنها در حدی قابل ارزیابی اخلاقی است که ارزیابی اخلاقی مبتنی بر عواملی باشد که تحت اختیار و کنترل اوست. هر دو اصل کنترل فعل اختیاری را قابل ارزیابی اخلاقی می‌دانند، اما اصل کنترل ۱ این ارزیابی اخلاقی را به اندازه‌ای که فعل تحت اختیار و کنترل فاعل است محدود می‌کند؛ در حالی که در اصل کنترل ۲ این محدودیت وجود ندارد. مثالی را به یاد بیاورید که چند بار برای شانس اخلاقی در نتیجه ذکر شد. بنا بر اصل کنترل ۱، راننده کامیونی که سهل‌انگاری او سبب مرگ یک انسان شده، فقط به اندازه راننده کامیونی که سهل‌انگاری او هیچ حادثه بدی در پی نداشته قابل سرزنش اخلاقی است، چون فعل او به همین اندازه تحت اختیار و کنترل او بوده است. اما بنا بر اصل کنترل ۲، راننده‌ای که سبب مرگ شده به درستی بیش از راننده دیگر قابل سرزنش اخلاقی است، چون در اصل کنترل ۲ صرف اختیاری

بودن فعل مهم است و اگر اصل فعل اختیاری باشد، ارزیابی اخلاقی فاعل آن به میزان تحت اختیار و کنترل بودن فعل محدود نمی‌شود.

پاره‌ای از اصولیان یکی از مصادیق فعل غیراختیاری را عملی دانسته‌اند که با قصد انجام نشده باشد، و در نتیجه از نگاه آنها چنین فعلی قابل ارزیابی اخلاقی نیست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص. ۲۶۰). یکی از استدلال‌های آخوند خراسانی و تابعان او بر عدم قبح فعلی که متجری انجام داده این است که آنچه فاعل قصد کرده انجام نشده است، و آنچه انجام شده مقصود فاعل نبوده است، و بدین رو فعل متجری غیراختیاری و فاقد قبح اخلاقی است.

نتیجه این دیدگاه (فعل قصدنشده اختیاری نیست) در برخی از موارد شانس اخلاقی در نتیجه، انکار شانس اخلاقی و تأیید اصل کنترل است. در مثالی که پیش‌تر برای این قسم از شانس اخلاقی آوردیم، راننده کامیونی که در نتیجه سهل‌انگاری او کودک کشته می‌شود، قتل را قصد نکرده است و بر مبنای این دیدگاه اصولی، قتل غیراختیاری شمرده می‌شود. در نتیجه نباید بین این راننده و راننده دیگری که به همین میزان سهل‌انگار بوده ولی سهل‌انگاری او موجب هیچ قتلی نشده، فرق گذاشت.

به نظر می‌رسد این دیدگاه فقط در مواردی از شانس اخلاقی در نتیجه مؤید اصل کنترل است که فاعل نتیجه قبیح را قصد نکرده باشد، ولی آن نتیجه رخ دهد. اما در غیر این صورت، یعنی موردی که فاعل نتیجه قبیح را قصد کرده، ولی آن نتیجه رخ ندهد، این دیدگاه مؤید اصل کنترل نیست. برای مثال، فرض کنید سعید و حمید قصد قتل دو انسان بی‌گناه را دارند. هر دو، به قصد قتل، چاهی عمیق در مسیر فرد مورد نظر خود حفر می‌کنند و روی آن را می‌پوشانند. شخصی که حمید قصد قتل او را داشت، به درون چاه می‌افتد و می‌میرد؛ اما نفر دوم در یک قدمی چاه به یاد می‌آورد که چیزی در خانه جا گذاشته و مسیرش را تغییر می‌دهد و کشته نمی‌شود. در این مورد، اگر حمید را به درستی بیش از سعید سزاوار سرزنش بدانیم، یکی از موارد شانس اخلاقی در نتیجه است. بنابراین، این دیدگاه اصولی در چنین صورتی مؤید اصل کنترل نیست؛ زیرا حمید قتل را قصد کرده بود و، در نتیجه، فعل او اختیاری به شمار می‌رود.

البته این دیدگاه در میان اصولیان مخالفانی دارد (نایینی، ۱۳۵۲، ج. ۲، ص. ۲۷). برخی از مخالفان در مورد قصد درشت‌بافت‌تر نگاه می‌کنند و قصد کردن همان مصداق فعل انجام‌شده را لازم نمی‌دانند (صدر، ۱۴۱۷، ج. ۴، ص. ۵۲؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۱، ج. ۲، ص. ۶۸-۶۹).

بنابراین یکی از مؤیدات اصل کنترل در اصول فقه شریاطی است که اصولیان برای تکلیف برشمرده‌اند. بر اساس این شرایط، فعلی که از دایره اختیار و کنترل فاعل خارج است مورد تکلیف و ارزیابی اخلاقی قرار نمی‌گیرد. البته همان‌طور که دیدیم، اصولیان اصل کنترل ۲ را می‌پذیرند.

مؤیدات شانس اخلاقی در اصول فقه

در آثار اصولیان دیدگاه‌هایی به چشم می‌خورد که شانس اخلاقی را تأیید می‌کند. در ادامه برخی از

مهم‌ترین مؤیدات شانس اخلاقی را در اصول فقه بررسی می‌کنیم.

تجری

فرض کنید سعید جمله P و حمید جمله Q را بر زبان جاری می‌کنند. هر دو به یک شکل و با یک درجه از توجیه باور دارند که این دو جمله کاذب است و استفاده از آنها به عنوان حقیقت، دروغ؛ با این حال سعید و حمید تلاش می‌کنند با استفاده از این جملات دروغ بگویند. اما در واقع، تنها جمله Q کاذب بوده و سعید عملاً نتوانسته است دروغ بگوید. اصولیان سعید را «متجری» می‌نامند؛ یعنی کسی که فعلی را با باور به این که گناه است، انجام داده، در حالی که در واقع گناه نبوده است.^۱ در مقابل، کسی که فعلی را با باور به این که فعل خوبی است، انجام داده، اما در واقع فعل خوبی نبوده است، «مُنقاد» خوانده‌اند.

برخی از اصولیان سعید را، بر خلاف حمید (گناهکار)، شایسته عقاب نمی‌دانند (شیخ انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۴۰؛ حائری یزدی، ۱۴۱۸، ص ۳۳۷). این در حالی است که تفاوت حمید و سعید خارج از اختیار آنها است؛ به بیان دیگر، امری غیراختیاری در شایستگی عقاب شخص تأثیر گذاشته است. این به منزله پذیرش شانس اخلاقی است.

البته شیخ عبدالکریم حائری می‌پذیرد که خود تصمیم بر انجام گناه قبیح است، هرچند گناه انجام نشود؛ اما اگر تصمیم بر انجام گناه منجر به انجام گناه شود، قبح بیشتری دارد (حائری یزدی، ۱۴۱۸، ص ۳۳۸). گو این که در مثال فوق، سعید و حمید به دلیل تصمیم یکسان بر دروغگویی به یک اندازه شایسته سرزنش هستند؛ اما حمید که موفق به دروغگویی شده است، شایسته سرزنش بیشتری است. روشن است که موفقیت حمید در دروغگویی تنها به دلیل آن بوده است که جمله Q بدون آن که تحت اختیار و کنترل او باشد، در واقع کاذب بوده است. بدین رو طبق نظر حائری، حمید شایسته سرزنشی است که تحت کنترل او نبوده است. و بر این اساس، دیدگاه شیخ عبدالکریم حائری نیز به منزله پذیرش شانس اخلاقی است.

در میان اقسام شانس اخلاقی، این مصداق از تجری بیشترین شباهت را به شانس موقعیتی دارد. نتیجه و پیامد فعل سعید و حمید سبب اختلاف ارزیابی اخلاقی ما نشده، بلکه شرایط و موقعیت موجود هنگام ارتکاب فعل (صادق بودن P و کاذب بودن Q) سبب اختلاف است.

برخی از مصداق تجری نیز مصداق شانس در نتیجه هستند. مثالی را به یاد آورید که سعید و حمید قصد قتل دو انسان بی‌گناه را داشتند و هر دو به قصد قتل، چاهی عمیق در مسیر فرد مورد نظر خود حفر می‌کنند و روی آن را می‌پوشانند، اما فقط حمید موفق به قتل می‌شود و نفر دوم در یک قدمی چاه تغییر

۱. در مورد چستی تجری اختلافاتی در میان اصولیان دیده می‌شود که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست. برای دیدن بحثی در این مورد نک. طالقانی (۱۴۰۱).

مسیر می‌دهد. در این مثال، حمید قاتل و گناهکار است و سعید متجری. سعید تصمیم بر قتل داشته و برخی از مقدمات آن را هم انجام داده است. این دومین قسم از اقسامی است که شیخ انصاری برای تجری ذکر می‌کند (شیخ انصاری، ۱۴۲۸، ج. ۱، ص. ۴۸). این مورد از تجری یکی از موارد شانس اخلاقی در نتیجه است، چراکه آنچه باعث تفاوت بین سعید و حمید شده نتیجه و پیامد فعل آنهاست، نه شرایط و موقعیت موجود هنگام فعل.

در برابر دیدگاه شیخ انصاری و تابعان او، برخی از اصولیان متجری را شایسته عقاب می‌دانند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص. ۲۵۹؛ صدر، ۱۴۱۷، ج. ۴، ص. ۵۳). در میان این دسته، برخی به صراحت هیچ فرقی میان متجری و گناهکار از جهت میزان شایستگی عقاب نمی‌گذارند، و همان طور که در شایستگی ثواب مُنقاد اختلافی در میان اصولیان نیست، ایشان معتقدند که متجری نیز همانند گناهکار باید شایسته عقاب دانسته شود (خویی، ۱۴۲۲، ج. ۱، ص. ۲۷-۲۸؛ مدنی تبریزی، ۱۴۰۳، ج. ۱، ص. ۳۹-۴۰). سخن ایشان به کلی از شانس اخلاقی فاصله می‌گیرد و کاملاً با اصل کنترل سازگار است. بنابراین، برخی از اصولیان در مبحث تجری، ملتزم به شانس اخلاقی شده‌اند.

اجر مضاعف مجتهد مصیب نسبت به مجتهد غیر مصیب

از مسائل مربوط به اجتهاد، امکان خطای مجتهد است. این مسئله از کهن‌ترین موضوعات مورد اختلاف بوده و شیخ طوسی در کتاب *العده فی اصول الفقه* (۱۴۱۷، ج. ۲، ص. ۷۲۴-۷۲۶) گزارشی از آن به دست داده است. اختلاف اصلی بر سر این بوده که آیا نظر مجتهد همیشه به واقعیت اصابت می‌کند و بلکه اساساً رأی مجتهد واقعیت را می‌سازد یا ممکن است مجتهد خطا کند و به نتیجه‌ای که خلاف واقعیت است برسد. گروه اول «مُصَوِّبَه» و گروه دوم «مُخَطَّئَه» خوانده می‌شوند.

به گفته شیخ انصاری (۱۴۲۸، ج. ۱، ص. ۴۱)، در میان اصولیان امامیه مشهور است مجتهدی که به واقعیت برسد دو اجر می‌برد و مجتهدی که به واقعیت نرسد یک اجر. این دیدگاه مخطنه است. فرض کنید علی و حمید دو مجتهد هستند و در مورد مسئله الف تحقیق می‌کنند. هر دو به یک میزان تلاش می‌کنند و از نظر هر آنچه در اختیار و کنترل آنها است برابرند. اما تنها علی به واقعیت می‌رسد و این البته به دلیل امری خارج از اختیار آن دو است. برای مثال، علی به شواهدی دسترسی دارد که حمید کاملاً از آنها بی‌خبر است. بر اساس قاعده «للمصیب اجران و للمخطیء اجرٌ واحد»، پاداش علی بیش از حمید است، در حالی که در تمام امور اختیاری برابر بوده‌اند. این مثال بیشترین شباهت را به شانس اخلاقی موقعیتی دارد، اما می‌توان مثال را به گونه‌ای تغییر داد تا مصداق شانس اخلاقی سرشتی شود: برای مثال، دلیل این که علی به واقعیت می‌رسد استعداد ذاتی و هوش بالای او باشد.

چنان که به نقل از شیخ انصاری گذشت، بیشتر اصولیان امامیه این قاعده را که مجتهد مصیب دو اجر و مجتهد غیر مصیب یک اجر می‌برد، پذیرفته، بلکه گروهی مضمون آن را به برخی از روایات نسبت

داده‌اند (شیخ بهایی، ۱۴۲۳، ص. ۱۶۳؛ کاشف الغطاء، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۲۴۳-۲۴۴؛ خویی، ۱۴۱۱، ص. ۱۷). البته جستجوی ما نشان می‌دهد که چنین روایتی در مجامع روایی شیعه یافت نمی‌شود؛ بنا بر گزارش کتاب *الشافی فی شرح الکافی* چنین روایتی در برخی کتب عامه وجود دارد (قزوینی، ۱۳۸۷، ج. ۱، ص. ۴۸۹). برخی از اصولیان نیز این قاعده را مخدوش دانسته، رد کرده‌اند (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷، ج. ۵، ص. ۲۳).

در هر حال، در صورتی که مفاد این قاعده *استحقاق ثواب مضاعف* مصیب باشد، می‌توان گفت پذیرش این قاعده به منزله پذیرش شانس اخلاقی است. با توجه به این که شیخ انصاری این قاعده را در بحث تجزی، که سخن از *استحقاق عقاب* است، طرح کرده، شاید کسی مایل باشد بگوید برداشت شیخ از این قاعده *استحقاق ثواب* است. اما اگر مفاد این قاعده صرفاً این باشد که به مجتهد مصیب ثواب بیشتری تعلق می‌گیرد، پذیرش این قاعده مستلزم شانس اخلاقی نخواهد بود. زیرا تعلق ثواب ممکن است از روی تفضل الهی باشد و بدون هیچ استحقاقی صورت گیرد، و روشن است که تعریف ارائه‌شده از شانس اخلاقی این مورد را شامل نمی‌شود.

نکته حائز اهمیت در این مورد این است که قاعده فوق با موضوع شانس معرفتی^۱ نیز مرتبط است، ولی ما در اینجا صرفاً به موضوع پاداش و اجر بیشتر مصیب از مخطیء نظر داریم. بر اساس تقسیمی که دانکن پریچارد (Prichard, 2005, p. 136) از شانس معرفتی ارائه داده است، شانس در مثال فوق، شانس معرفتی شواهدی^۲ است؛ یعنی شانس در دسترسی به شواهد معرفت. و در اینجا نتیجه شانس معرفتی یک شانس اخلاقی است.

تفسیر برخی از اصولیان از روایت «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً...»

در مواردی اصولیان (برای مثال، شیخ انصاری، ۱۴۲۸، ج. ۱، ص. ۴۰-۴۱) برای توجیه دیدگاه خود که مستلزم استحقاق ثواب یا عقاب به خاطر فعل غیراختیاری است، به روایاتی با این مضمون استناد می‌کنند: «هر کس سنت نیکویی را پایه‌گذاری کند و مردم بدان عمل کنند، پاداشی به اندازه پاداش تمام کسانی که به آن سنت نیکو عمل می‌کنند می‌برد؛ و هر کس سنت بدی را پایه‌گذاری کند و مردم بدان عمل کنند، مجازاتی به اندازه مجازات تمام کسانی که به آن عمل می‌کنند می‌برد» (برقی، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۲۷؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج. ۹، ص. ۳۷۲؛ صدوق، ۱۴۰۶، ص. ۱۳۲). فرض کنید سعید و حمید هر کدام یک سنت نیکو پایه‌گذاری کنند و به یک میزان در گسترش آن سنت تلاش کنند. اما به خاطر اموری

1. epistemic luck

2. evidential epistemic luck

۳. برای دیدن بحثی در مورد شانس معرفتی و اقسام آن نک. مشکئی‌باف، خزاعی و لگنهاوزن (۱۴۰۲).

خارج از اختیار آنها، مثل تفاوت فرهنگ جامعه‌ای که سعید و حمید در آن زندگی می‌کنند، هزار نفر به سنت سعید عمل کنند و ده نفر به سنت حمید. در این صورت بنا بر این روایات، سعید صد برابر حمید پاداش می‌برد، در حالی که تا آنجا که مربوط به اختیار آنها بوده کاملاً یکسان عمل کرده‌اند. همین مثال را می‌توان در مورد پایه‌گذاری سنت بد و تفاوت در میزان مجازات دو سنت‌گذار به خاطر یک امر خارج از اختیار تکرار کرد.

در آثار اصولی متأخر سه تفسیر از این روایات دیده می‌شود که برخی از آنها مؤید پذیرش شانس اخلاقی است:

تفسیر اول: شیخ انصاری برای توجیه این که متجری، بر خلاف گناهکار، مستحق عقاب نیست، در حالی که تفاوت این دو به امری خارج از اختیار است، به این روایات تمسک می‌کند (شیخ انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۴۰-۴۱). او بین «عقاب کردن به خاطر یک امر غیراختیاری» و «عقاب نکردن به خاطر یک امر غیراختیاری» تفکیک گذاشته و توضیح می‌دهد که عقاب کردن کسی به خاطر یک فعل غیراختیاری قبیح است، اما عقاب نکردن به خاطر امر غیراختیاری قبیح نیست. سعید و حمید را در نظر بگیرید که دو سنت بد بر جا گذاشته‌اند و به خاطر امری غیراختیاری هزار نفر به سنت سعید عمل کرده‌اند و ده نفر به سنت حمید. از نظر شیخ انصاری سعید به اندازه مجازات هر هزار نفری که به سنت او عمل کرده‌اند مجازات می‌شود و این عقاب سنگین سعید به خاطر فعل اختیاری اوست. او با اختیار خود سنت زشتی را در جامعه پایه‌گذاری کرده و از جمله آثار این فعل اختیاری گمراه کردن دیگران و عمل کردن آنها به آن سنت است. حمید نیز به اندازه مجازات هر ده نفری که به سنت او عمل کرده‌اند مجازات می‌شود و این عقاب حمید به خاطر فعل اختیاری اوست. حمید در ازای نهصدونود نفری که تنها به سنت سعید عمل کرده‌اند مجازات نمی‌شود و این عدم عقاب به خاطر یک امر غیراختیاری است.

همان طور که بیان شد، شیخ انصاری برای توجیه سخن خود در مورد تجری به این روایات تمسک کرده است. از آنجا که نظر وی در مورد متجری عدم/استحقاق عقاب است، در صورتی این تمسک صحیح است که خوانش وی از این روایات این باشد که حمید مستحق عقاب اضافه (در ازای نهصدونود نفری که تنها به سنت سعید عمل کرده‌اند) نیست. این تفسیر از این روایات مؤید پذیرش شانس اخلاقی است؛ چرا که در این صورت امر غیراختیاری در میزان استحقاق عقاب تأثیرگذار است. روشن است که این شانس از قسم شانس اخلاقی در نتیجه است.

تفسیر دوم: برخی از اصولیان این روایات را شاهی بر این دانسته‌اند که تکلیف در مورد افعال غیراختیاری که ناشی از اختیار بد فاعل است جایز است (میرزای شیرازی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۸۶). کسی که با اختیار خود سنت بدی پایه‌گذاری می‌کند، اصل ایجاد سنت در اختیار او بوده، اما میزان پیروی کردن دیگران از آن سنت کاملاً در اختیار او نبوده است. اما این عدم اختیار ناشی از اختیار بد خود اوست که این سنت زشت را پایه‌گذاری کرده است. بنابراین اگر هزار نفر از سنت بد او پیروی کنند، می‌توان او را

به اندازه مجازات تمام هزار نفر مجازات کرد؛ هر چند پیروی کردن آن‌ها در اختیار او نیست. او می‌توانست این سنت بد را ایجاد نکند، ولی اکنون که ایجاد کرده است، هر چه بیشتر به آن عمل شود، بیشتر شایسته مجازات می‌شود.

ممکن است گمان شود در این تفسیر این روایات تأییدی بر شانس اخلاقی نیست و این همان چیزی است که «اصل کنترل ۲» نامیده شد. این که فعل سعید به خاطر پیروی بیشتر از او که یک امر غیراختیاری است، بدتر از فعل حمید است و استحقاق عقاب بیشتری دارد، ناشی از اختیار بد خود او در ایجاد این سنت بد است. مثل کسی که با اختیار خود وارد زمین غصبی شود و برای خروج از آن ناچار از غصب بیشتری است و برای این غصب در حال خروج که چاره‌ای جز آن ندارد نیز مستحق عقاب می‌شود.

اما به نظر می‌رسد شهود روشنی وجود دارد که این دو مثال با یکدیگر متفاوت‌اند و تفسیر دوم از این روایات مؤید پذیرش شانس اخلاقی است. شخص بعد از ورود به زمین غصبی ناچار از غصب است، حتی برای خروج از آن، اما میزان این غصب غیراختیاری دقیقاً متناسب است با میزان غصب اختیاری او. هر چه با اختیار خود بیشتر وارد زمین غصبی شده باشد، ناچار است برای خروج مسافت بیشتری را طی کند. بنابراین در اینجا پای شانس به میان نمی‌آید و با اصل کنترل ۲ سازگار است.^۱ اما سعید و حمید که هر کدام یک سنت بد بر جای می‌گذارند، فرض بر این است که در تمام امور اختیاری یکسان عمل کرده‌اند، اما در عین حال از سنت سعید بیشتر پیروی می‌شود و سعید در ازای هر فردی که از سنت او پیروی می‌کند، شایسته مجازات بیشتری می‌شود. در اینجا میزان پیروی از سنت آن‌ها نسبتی با تلاش آن‌ها برای گسترش سنت خود و یا دیگر کارهای اختیاری آن‌ها ندارد. بنابراین به نظر می‌رسد این مثال از مصادیق شانس اخلاقی است.

تفسیر سوم: برخی نیز اساساً استناد به این روایات را برای توجیه استحقاق ثواب و عقاب به خاطر امری غیراختیاری صحیح نمی‌دانند (تتکابنی، ۱۳۸۵، ج. ۱، ص. ۴۴). بر اساس این خوانش، این روایات چیزی در مورد استحقاق ثواب و عقاب بیان نمی‌کند، بلکه از فعالیت ثواب و عقاب سخن می‌گوید. به عبارت دیگر، این روایات نمی‌گوید حمید که فقط ده نفر از سنت بد او پیروی کرده‌اند، استحقاق عقاب به اندازه هزار نفر را ندارد، بلکه خبر می‌دهد که فقط به اندازه همان ده نفر عقاب می‌شود. بر اساس این دیدگاه، ممکن است حمید نیز استحقاق عقاب حداکثری را داشته باشد، اما تنها به اندازه مجازات ده نفر عقاب شده، و باقی مجازات بخشیده می‌شود. بنابراین، بر اساس این تفسیر، امر غیراختیاری (میزان

۱. البته می‌توان فرض کرد دو نفر به یک اندازه وارد دو زمین شوند، اما برای خروج از آن زمین یکی مسافت کمتری را طی کند. به عنوان مثال هر دو متر وارد زمین شوند و نفر اول اگر یک متر دیگر به راه خود ادامه دهد از زمین خارج می‌شود (چون عرض زمینی که وارد آن شده یازده متر است)، اما کوتاه‌ترین مسیر خروج برای نفر دوم آن است که همان ده متر را برگردد (چون عرض زمینی که وارد آن شده بیش از بیست متر است). در این صورت این مثال نیز مصداقی از شانس اخلاقی است.

پیروی کردن از سنت پایه‌گذاری شده) در میزان استحقاق عقاب تأثیرگذار نبوده و در نتیجه این تفسیر مؤید پذیرش شانس اخلاقی نیست.

سازگاری دیدگاه اصولیان متأخر امامیه

دیدیم که اصولیان متأخر امامیه بر اختیاری بودن فعل تکلیفی تأکید دارند و خوانشی از اصل کنترل را می‌پذیرند که آن را «اصل کنترل ۲» نامیدیم. از طرف دیگر بسیاری از اصولیان در مباحث تجزی، اجتهاد و تفسیر روایات «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً...» مواضعی اتخاذ کرده‌اند که مؤید پذیرش برخی از اقسام شانس اخلاقی است. به نظر می‌رسد این دو دیدگاه ایشان سازگار است و اصل کنترل ۲ با پذیرش شانس اخلاقی در نتیجه، شانس اخلاقی موقعیتی و شانس اخلاقی سرشتی قابل جمع است.

همان طور که در بخش دوم گذشت، بر اساس اصل کنترل ۲، برای این که فاعل به درستی قابل ارزیابی اخلاقی باشد، کافی است فعل او با اختیار انجام شود، یا اگر غیراختیاری است خود فاعل سبب این عدم اختیار شده باشد. اما بر پایه اصل کنترل ۱، فاعل تنها در حدی قابل ارزیابی اخلاقی است که ارزیابی اخلاقی مبتنی بر عواملی باشد که تحت اختیار و کنترل اوست. در واقع در اصل کنترل ۲ صرف اختیاری بودن فعل مهم است و اگر اصل فعل اختیاری بود، ارزیابی اخلاقی فاعل آن به میزان تحت اختیار و کنترل بودن فعل محدود نمی‌شود.

گناهکار و متجری، هر دو مجتهدی که به دو نظر متفاوت می‌رسند، و هر دو نفری که سنت بدی تأسیس می‌کنند، فعل خود را با اختیار انجام می‌دهند. همین کافی است که فعل آنها را خارج از دایره تکلیف ندانیم. در عین حال امری خارج از اختیار و کنترل آنها وجود دارد که در میزان استحقاق ثواب و عقاب آنها مؤثر است. بنابراین، اصل کنترل ۲ با هر شانس اخلاقی‌ای که اصل اختیاری بودن فعل را مخدوش نکند قابل جمع است. به صورت مشخص اصل کنترل ۲ فقط با شانس علی ناسازگار است. در اصول فقه متأخر امامیه چیزی یافت نشد که مؤید پذیرش شانس علی باشد. بنابراین اصولیانی که دیگر اقسام شانس اخلاقی را به همراه اصل کنترل ۲ پذیرفته‌اند موضعی ناسازگار اتخاذ نکرده‌اند.

نتیجه‌گیری

در بخش نخست، اشاره‌ای بسیار کوتاه به شانس اخلاقی و اقسام آن شد. با توجه به این که در ادبیات فلسفه اخلاق معاصر، شانس اخلاقی بر اساس فاعل اخلاقی تعریف می‌شود، نه فعل اخلاقی، ما نیز در ادامه مباحث ناظر به فاعل اخلاقی در اصول فقه متأخر امامیه را پیگیری کرده، از ورود به مباحث ناظر به فعل اخلاقی خودداری کردیم.

در بخش دوم دیدیم این که اصولیان افعال غیراختیاری را از دایره تکلیف خارج می‌دانند، اصل کنترل را تأیید می‌کند. البته نشان داده شد که اصل کنترل مورد پذیرش اصولیان متأخر امامیه، که آن را «اصل کنترل ۲» نامیدیم، با اصل کنترل مطرح در فلسفه اخلاق معاصر متفاوت است. بنا بر دیدگاه اصولیان، اگر

کسی با اختیار خود کاری کند که مجبور به انجام قبیحی شود، به خاطر انجام غیراختیاری آن قبیح سزاوار مذمت و عقاب است. همچنین در اصل کنترل ۲، صرف اختیاری بودن فعل مهم است و اگر اصل فعل اختیاری بود، ارزیابی اخلاقی فاعل آن به میزان تحت اختیار و کنترل بودن فعل محدود نمی‌شود.

در بخش سوم، سه موضع از اصول فقه متأخر امامیه را که مؤید پذیرش شانس اخلاقی است، بررسی و تحلیل کردیم. دیدیم که برخی از اصولیان متجری را شایسته عقاب الهی نمی‌دانند، در حالی که تفاوت او با گناهکار در یک امر غیراختیاری است؛ بنابراین این دیدگاه مؤید پذیرش شانس اخلاقی است. با توجه به این که تجری مثال‌های مختلفی دارد، تجری گاهی مصداق شانس اخلاقی موقعیتی است و گاهی مصداق شانس اخلاقی در نتیجه. همچنین در میان اصولیان معروف است که مجتهدی که به رأی صحیح برسد، دو برابر مجتهدی که به خلاف واقعیت باور پیدا کند پاداش می‌برد. همان طور که دیدیم، در برخی از موارد تفاوت بین این دو مجتهد در امری غیراختیاری و خارج از کنترل است؛ بنابراین این موضع هم مؤید پذیرش شانس اخلاقی است. این شانس می‌تواند از قسم شانس اخلاقی موقعیتی یا شانس اخلاقی سرشتی باشد. آخرین موردی که به عنوان مؤید پذیرش شانس اخلاقی در اصول فقه متأخر امامیه ذکر شد، تفسیر برخی از اصولیان از روایاتی است که ثواب کسی را که سنت نیکویی بر جای گذارد، برابر با ثواب تمام کسانی که به آن سنت عمل کرده‌اند معرفی می‌کند؛ و همچنین عقاب کسی که سنت بدی بر جای گذارد. از آنجا که میزان عمل کردن دیگران کاملاً تحت اختیار و کنترل سنت‌گذار نیست، این می‌تواند مؤید پذیرش شانس اخلاقی در نتیجه باشد.

در بخش چهارم نشان داده شد که اصل کنترل ۲ با شانس اخلاقی در نتیجه، شانس اخلاقی موقعیتی و شانس اخلاقی سرشتی سازگار است. بنابراین تأکید اصولیان بر اختیاری بودن فعلی که مورد تکلیف قرار می‌گیرد، با پذیرش بیشتر اقسام شانس اخلاقی از جانب برخی اصولیان منافاتی ندارد. در نتیجه، از نظر برخی از اصولیان متأخر امامیه گاهی امری خارج از اختیار و کنترل فاعل در میزان استحقاق ستایش و ثواب، یا نکوهش و عقاب فاعل تأثیرگذار است و بنابراین آنها شانس اخلاقی را، به جز شانس علی، می‌پذیرند.

تشکر و قدرانی

بدین وسیله از حمایت سازمان علمی و فرهنگی آستان قدس رضوی، به ویژه جناب آقای دکتر محسن جوادی، در اجرای این تحقیق تشکر و قدردانی می‌کنیم. همچنین لازم می‌دانیم از جناب استاد دکتر محمد لگنهاوزن برای در اختیار قرار دادن برخی از مهم‌ترین منابع اصلی شانس اخلاقی، سپاس‌گزاری کنیم.

تعارض منافع

نویسندگان هیچ گونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

فهرست منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۷ق). *فوائد الاصول*. وزارت ارشاد.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۹ق). *کفایة الاصول*. مؤسسة آل البيت.
- اراکي، محمدعلی. (۱۳۷۵). *اصول الفقه*. مؤسسه در راه حق.
- اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۲۹ق). *نهاية الدرارية في شرح الكفایة*. مؤسسة آل البيت عليهم السلام لحياء التراث.
- بحرانی، ابن میثم. (۱۴۰۶ق). *قواعد المرام في علم الكلام*. (تصحیح سيد احمد حسینی). کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). *المحاسن*. (تصحیح جلال الدین محدث). دار الکتب الاسلامیه.
- بروجردی، حسین. (۱۴۱۷ق). *تقریرات في اصول الفقه*. (تقریر علی پناه اشتهدادی). مؤسسة النشر الاسلامی.
- تمدن فرد، فاطمه. (۱۴۰۱). *شانس اخلاقی در گذر تاریخ*. میراث شرق.
- تنکابنی، محمد. (۱۳۸۵ق). *ایضاح الفرائد*. مطبعة الاسلامیه (اخوان کتابچی).
- حائری اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۰۴ق). *الفصول الغرورية في الأصول الفقهية*. دار احیاء العلوم الاسلامیه.
- حائری یزدی، عبدالکریم. (۱۴۱۸ق). *درر الفوائد*. مؤسسه نشر اسلامی.
- حمیدی، محمدرضا. (۱۴۰۱). *مشابهت سنجی نظریه «بخت اخلاقی» و «تأثیر عوامل غیراختیاری بر استحقاق کیفر» نزد اصولیان*. *جستارهای فقهی و اصولی*، ۲۹(۸)، ۴۲-۷.
- <http://doi.org/10.22034/jrj.2022.62729.2384>
- خزاعی، زهرا، تمدن فرد، فاطمه. (۱۳۹۷). *رابطه شانس و مسئولیت اخلاقی در نگاه تامس نیگل*. *اندیشه دینی*، ۶۸(۳)، ۸۴-۶۱.
- <https://doi.org/10.22099/JRT.2018.5044>
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۱ق). *الرای السدید فی الاجتهاد و التقليد و الاحتیاط و القضاء*. (تقریر غلامرضا عرفانیان یزدی). المطبعة العلمية.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). *محاضرات في اصول الفقه*. (تقریر محمداسحاق فیاض). دار الهادی.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۹ق). *دراسات في علم الاصول*. (تقریر علی هاشمی شاهرودی). مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). *مصباح الأصول*. (تقریر محمدرور واعظ حسینی بهسودی). مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
- دیوانی، امیر. (۱۳۹۸). *برابری عصیان و تجری در نقض قانون اراده*. *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ۷۹(۲۱)، ۴۷-۷۰.
- <https://doi.org/10.22091/pfk.2017.1678.1530>
- روحانی، محمدصادق. (۱۳۸۲). *زبدة الاصول*. حدیث دل.
- شیخ انصاری، مرتضی. (۱۴۲۸ق). *فوائد الاصول*. مجمع الفكر الاسلامی.
- شیخ بهایی، محمدبن حسین. (۱۴۲۳ق). *زبدة الأصول*. (تصحیح فارس حسون کریم). مرصاد.
- شیخ طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۱۷ق). *العدة في اصول الفقه*. (تصحیح محمدرضا انصاری قمی). محمدتقی علاقبندیان.
- صدر، محمدباقر. (۱۴۱۷ق). *بحوث في علم الاصول*. (تقریر محمود هاشمی شاهرودی). مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی.

- صدر، محمدباقر. (۱۴۱۸ق). *درویس فی علم الاصول*. مؤسسه نشر اسلامی.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۴۰۶ق). *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*. منشورات الشریف الرضی.
- طالقانی، سیدعلی. (۱۴۰۱). بررسی استدلال شیخ عبدالکریم حائری یزدی بر عدم حرمت شرعی تجرّی. جستارهای فقهی اصولی، ۲۸(۸)، ۷-۳۶. <https://doi.org/10.22034/JRJ.2022.64920.2545>
- طالقانی، سیدعلی، و رفیعی، حسین. (۱۳۹۹). بررسی دیدگاه‌های رایج متکلمان معتزله و امامیه درباره تعریف حُسن و قبح اخلاقی و نقش خواجه نصیرالدین طوسی. *اخلاق و حیانی*، ۱۸(۱)، ۸۳-۱۱۰. <https://doi.org/20.1001.1.23833025.1399.10.1.4.0>
- عراقی، ضیاءالدین. (۱۳۷۰ق). *بدائع الافکار فی الأصول*. (تقریر میرزا هاشم آملی). المطبعة العلمية.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۷ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. (تصحیح حسن حسن‌زاده آملی). مؤسسه نشر اسلامی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۲۵ق). *نهایة الوصول الی علم الاصول*. (تصحیح ابراهیم بهادری). مؤسسه امام صادق(ع).
- علامه مجلسی، محمدباقر. (بی‌تا). *حق‌الیقین*، کتابفروشی اسلامیه.
- فاضل مقداد، جمال‌الدین. (۱۳۸۰). *اللواعم الالهیه فی المباحث الکلامیه*. (تصحیح سید محمدعلی قاضی طباطبایی). دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۸۳). *گوهر مراد*. نشر سایه.
- قزوینی، ملاخلیل بن غازی. (۱۳۸۷). *الشافی فی شرح الکافی*. (تصحیح محمدحسین درایتی). دارالحدیث.
- کاشف الغطاء، علی. (۱۳۸۱ق). *النور الساطع فی الفقه النافع*. مطبعة الآداب.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). *الکافی*. دارالحدیث.
- مدنی تبریزی، یوسف. (۱۴۰۳ق). *درر الفوائد فی شرح الفرائد*. مکتبه بصیرتی.
- مشکی باف، فاطمه، خزاعی، زهرا، و لنگنهاوزن، محمد. (۱۴۰۲). *بخت معرفتی و معرفت‌شناسی ضد بخت از منظر دانکن پریچارد*. *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ۲۵(۲)، ۵-۳۲. <https://doi.org/10.22091/JPTR.2023.9322.2878>
- مشکینی، ابوالحسن. (۱۴۱۳ق). *کفایة الاصول (مع حواشی مشکینی)*. لقمان.
- مظفر، محمدرضا. (۱۴۳۰ق). *اصول الفقه*. مؤسسه نشر اسلامی.
- موسوی قزوینی، علی. (۱۴۲۷ق). *تعلیقة علی معالم الأصول*. دفتر انتشارات اسلامی.
- میرزای شیرازی، محمدحسن. (۱۴۱۸ق). *تقریرات فی اصول الفقه*. (تقریر عبدالحسین لاری شیرازی). اللجنة العلمية للموتمر.
- نابینی، محمدحسین. (۱۳۵۲). *اجود التقریرات*. (تقریر ابوالقاسم خویی). مطبعة عرفان.
- نیازی، محمد، و آشناد، فاطمه. (۱۴۰۱). بررسی مقایسه‌ای بخت اخلاقی در فلسفه اخلاق و تجرّی در اصول فقه. *اخلاق پژوهی*، ۱۴(۵)، ۵۷-۷۶. <https://doi.org/10.22034/ethics.2022.50216.1520>
- هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۴۳۱ق). *اضواء و آراء؛ تعلیقات علی کتابنا بحوث فی علم الاصول*. مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.

References

- Ansari, M. (2007). *Fara'd al-usul*. Majma al-Fikr al-Islami. [In Arabic]
- Araki, M. A. (1996). *Usul al-fiqh*. Moassasa-yi Dar Rah-i Haq. [In Arabic]
- Araqi, Z. (1950). *Badai al-afkar fi al usul*. (M. H. Amoli, Ed.). Al-Matbaat al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Araqi, Z. (1990). *Menhaj al-usul*. (M. E. Karbasi, Ed.). Dar al-Balaghah. [In Arabic]
- Athanassoulis, N. (2005). *Morality, moral luck and responsibility*. Palgrave Macmillan.
- Bahaie, M. (2002). *Zobdat al-usul*. (F. H. Karim, Ed.). Mirsad. [In Arabic]
- Bahrani, E. (1985). *Qawa'id al-maram fi 'ilm al-kalam*. (S. A. Hoseini, Ed.). Grand Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
- Barqi, A. (1951). *Al-Mahasen*. (J. Mohaddes, Ed.). Dar al- Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Borujerdi, H. (1996). *Taqirrat fi usul al-fiqh*. (A. P. Eshtehardi, Ed.). Moassasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Coffman, E. J. (2015). *Luck: its nature and significance for human knowledge and agency*. Princeton University Press.
- Divani, A. (2019). The equality of tajarri and 'isyan in violating the law of will. *The Journal of Philosophical Theological Research*, 79(21), 47-70. <https://doi.org/10.22091/pfk.2017.1678.1530>. [In Persian]
- Duncan, P. (2005). *Epistemic luck*. Oxford University Press.
- Fayyaz Lahiji, A. (2004). *Gohar-i morad*. Sayeh Publications. [In Persian]
- Fazel Meqdad, J. (2001). *Al-Lawami' al-ilahiyyah fi mabahith al-kalamiyyah*. (S. M. A. Qazi Tabatabaie, Ed.). Daftar-i Tablighat-i Islami. [In Arabic]
- Haeri Isfahani, M.H. (1983). *Al-Fusul al-gharawiyyah fi al-usul al-fiqhiyyah*. Dar al-Ihya al-Ulum al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Haeri Yazdi, A. (1997). *Durar al-fawa'id*. Moassasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Hamidi, M.R. (2023). Comparison of the theory of 'moral luck' with 'the Influence of involuntary factors on the deserve of punishment' among Uşūlīs. *Justarha-ye Fiqhi va Usuli*, 29(8), 7-42. <https://doi.org/10.22034/jrj.2022.62729.2384>. [In Persian]
- Hartman, R. J. (2018). Moral luck and the unfairness of morality. *Philosophical Studies*, 176, 3179–3197. <https://doi.org/10.1007/s11098-018-1169-5>.
- Hashemi Shahrudi, M. (2009). *Adwa' wa aara': ta'liqat 'ala kitabina buhuth fi 'ilm al-usul*. Moassasat Dairat al-Maaref al-Fiqh al-Islami. [In Arabic]
- Hilli, H. (1986). *Kashf al-murad fi sharh tajrid al-i'teqad*. (H. Hasanzadeh Amoli, Ed.). Moassasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Hilli, H. (2004). *Nihayat al-wusul ila 'ilm al-usul*. (E. Bahadori, Ed.). Moassasat al-Imam al-Sadeq. [In Arabic]
- Isfahani, M. H. (2008). *Nihayat al-derayah fi sharh al-kefayah*. Moassasat Aal al-Bayt Li-Ihya al-Turath. [In Arabic]
- Kashef al-Ghita, A. (1961). *Al-Nur al-sati' fi al-fiqh al-nafi'*. Matbaat al-Aadab. [In Arabic]

- Khazaei, Z. & Tamaddonfard, F. (2018). The relationship between moral luck and responsibility in the view of Thomas Nagel. *Journal of Religious Thought*, 68(3), 61-84.
<https://doi.org/10.22099/JRT.2018.5044>. [In Persian]
- Khoei, A. Q. (1990). *Al-Ra`iy al-sadid fi al-ijtehad wa al-taqlid wa al-ihtiyat wa al-qada`*. (Q. R. Irfaniyan Yazdi, Ed.). Al-Matbaat al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Khoei, A. Q. (1996). *Mohaderat fi usul al-fiqh*. (M. E. Fayyaz, Ed.). Dar al-Huda. [In Arabic].
- Khoei, A. Q. (1998). *Dirasat fi `ilm al-usul*. (A. Hashemi Shahrudi, Ed.). Moassasat Dairat al-Maaref al-Fiqh al-Islami. [In Arabic]
- Khoei, A. Q. (2001). *Mesbah al-usul*. (M. S. Behsudi, Ed.). Moassasat al-Ihya al-Aathar al-Imam al-Khoei. [In Arabic]
- Khorasani, M. K. (Akhund Khorasani). (1986). *Fawa`id al-usul*. Ministry of Guidance. [In Arabic]
- Khorasani, M. K. (Akhund Khorasani). (1988). *Kifayat al-usul*. Moassasat Aal al-Bayt. [In Arabic]
- Khoury, A. (2018). The objects of moral responsibility. *Philosophical Studies*, 175, 1357–1381.
<https://doi.org/10.1007/s11098-017-0914-5>
- Kuleyni, M. (2008). *Al-Kafi*. Dar al-Hadith. [In Arabic].
- Latus, A. (2001). Moral luck. In J. Feiser (Ed.), *The internet encyclopedia of ehilosophy*. Retrieved from: <http://www.utm.edu/research/iep/m/moralluc.htm>.
- Madani Tabrizi, Y. (1982). *Durar al-fawa`id fi sharh al-fara`id*. Maktabat Basirati. [In Arabic]
- Majlesi, M. B. (n.d.). *Haq al-yaqin*. Ketab Forushi-yi Islamiyyah. [In Arabic].
- Meshkibaf, F., Khazaei, Z., & Legenhausen, M. (2023). Epistemic luck and anti-luck epistemology in the view of Duncan Pritchard. *Journal of Philosophical Theological Research*, 25(2), 5-32. <https://doi.org/10.22091/JPTR.2023.9322.2878>. [In Persian]
- Meshkini, A. (1992). *Kifayat al-usul (ma`a hawashi al-Mishkini)*. Luqman. [In Arabic]
- Mirza Shirazi, M. H. (1997). *Taqrirat fi usul al-fiqh*. (A. Lari Shirazi, Ed.). Al-Lujnat al-Ilmiyyah li-l Motamar. [In Arabic]
- Mozaffar, M. R. (2008). *Usul al-fiqh*. Moassasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Musavi Qazvini, A. (2005). *Ta`liqat `ala ma`alim al-usul*. Daftar-i Intesharat-i Islami. [In Arabic]
- Naeni, M. H. (1973). *Ajwad al-taqrirat*. (A. Khoei, Ed.). Matbaat Irfan. [In Arabic]
- Nagel, T. (1979). *Mortal questions*. Cambridge University Press; page reference is to the reprint of chapter 3 in Statman 1993b.
- Nagel, T. (1993). Moral luck. In D. Statman (Ed.), *Moral luck* (pp. 57-73). State University of New York Press.
- Nelkin, D. K. (2023) Moral luck. In Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Spring 2023 Edition). Retrieved from:
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/moral-luck/>
- Niyazi, M., & Ashnad, F. (2022) A comparative study of moral luck in moral philosophy and tajari in Imami usul al-fiqh. *Quarterly Journal of Moral Studies*, 14(5), 57-76.
<https://doi.org/10.22034/ethics.2022.50216.1520>. [In Persian]
- Pritchard, D. (2006). Moral and epistemic luck. *Metaphilosophy*, 37,1–25.
- Qazi Abd al- Jabbar, A. (n.d.). *Al-Mughni fi abwab al-`adl wa al-towhid* (revised and edited).

- (M. M. Qasem, Ed.). *Al-Dar al-Misriyyah*. [In Arabic]
- Qazwini, M. (2008). *Al-Shafi fi sharh al-kafi*. (M. H. Derayati, Ed.). Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Ruhani, M. S. (2003). *Zobdat al-usul*. Hadith-i Dil. [In Arabic]
- Sadr, M. B. (1996). *Buhuth fi 'ilm al-usul*. (M. Hashemi Shahrudi, Ed.). Moassasat Dairat al-Maaref al-Fiqh al-Islami. [In Arabic]
- Sadr, M. B. (1997). *Durus fi 'ilm al-usul*. Moassasat al-Nashr al-Islami. [In Arabic]
- Saduq, A. (1985). *Thawab al-a'maal wa 'iqab al-a'maal*. Manshurat al-Sharif al-Razi. [In Arabic]
- Smith, A. (1976). *The theory of moral sentiments*. In D. D. Raphael & A. L. Macfie (Eds.). Clarendon Press.
- Taleqani, A. (2022). An investigation into the argument of Shaykh Abd'al- Karīm Hā'irī- Yazdī on the lack of the legal prohibition of tajarrī. *Justarha-ye Fiqhi va Usuli*, 28(8), 7-36. <https://doi.org/10.22034/JRJ.2022.64920.2545>. [In Persian]
- Taleqani, A. Rafiei, H. (2020). Assessment of Imamī and Mu'tazilī common views on nature of moral goodness and badness and Nasir al-Din al-Tusi's role. *Revelatory Ethics*, 18(1), 83-110. <https://doi.org/20.1001.1.23833025.1399.10.1.4.0>. [in Persian]
- Tamaddonfard, F. (2022). *Shans-i akhlaqi dar gozar-i tarikh*. Mirath-i Sharq. [In Persian]
- Tonkaboni, M. (1965). *Iedah al-fara'id*. Matbaat al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Tusi, M. (1996). *Al-'Uddat fi usul al-fiqh*. (M. R. Ansari Qommi, Ed.). Muhammad Taqi Alaqebandian. [In Arabic]
- Williams, B. (1993). Moral luck. In D. Statman (Ed.), *Moral luck* (pp. 57-73). State University of New York Press.
- Zagzebski, L. (1994). Religious luck. *Faith and Philosophy*, 11, 397-413. <https://doi.org/10.5840/faithphil199411349>