



Perfectionist Luck: Non-Volitional Factors and Obstacles in the Perfection of the Soul

Mohammad Mahdi Montasseri¹

Zeynab Barkhordari²

1. Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi, Mashhad, Iran (**Corresponding Author**) m.montasseri@ut.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran barkhordari@ut.ac.ir

Abstract

Original Research



Philosophical perfectionism grounds human flourishing in the development of essential human capacities, while the problem of moral luck highlights how factors beyond one's control shape moral judgment. This paper introduces the concept of 'perfectionist luck' to bridge the theoretical gap between these two frameworks. Rather than treating non-volitional factors as mere static preconditions, it reconceives them as dynamic, path-shaping elements within the very process of the perfection of the soul. The central question is how these factors influence the process of moral "becoming," beyond their role in external evaluation. Using conceptual analysis and a descriptive-critical method, the study articulates three dimensions of perfectionist luck: ontological, moral-normative, and deontic. The findings demonstrate that perfectionist lucks not only personalize moral duties but also shift the basis of moral judgment toward context-sensitive fairness and enable a duty-ethics rooted in the recognition of luck. The article then addresses potential objections, displaying the logical coherence of the concept.

Keywords: Perfectionism; Moral Luck; Perfectionist Luck; Perfection of the Soul; Free will; Contextual Ethics; Moral Fairness.

Received: 2026/02/03; Received in revised form: 2026/5/06; Accepted: 2026/06/03; Published online: 2026/06/07

Montasseri, M. M.; Barkhordari, Z. (2026). Epistemological Dualism in Functionalism and the Explanation of Causal Roles. *Journal of Philosophical Theological Research*, 28(2), 181-212. <https://doi.org/10.22091/jptr.2026.12532.3263>

© The Authors

Introduction

Philosophical ethics has long sought to explain the path to the good life and self-perfection, yet human life abounds with factors such as innate talents, family circumstances, and unpredictable events that lie outside the agent's direct control. Two distinct intellectual currents exist: 'philosophical perfectionism,' which sees human happiness in the flourishing of one's essential nature, and 'moral luck,' which, by critiquing Kantian deontology, shows how non-volitional factors shape our moral judgments. A fundamental question, however, remains unanswered: do these factors, before affecting our "judgment" of an agent, not influence the very "process" of internalizing virtues and realizing self-perfection? The main theoretical gap is the absence of a concept that can explain how matters beyond the agent's control—not as static preconditions but as dynamic, process-shaping forces—facilitate or obstruct the path of perfection. This study introduces and analyzes "perfectionist luck" to fill that gap, and after explicating the concept's dimensions, addresses the objections it faces. The necessity of the discussion stems from the fact that perfectionist philosophers, despite emphasizing the virtues needed for happiness, have paid scant attention to the fundamental disparities in the conditions for acquiring those virtues. The methodology is conceptual analysis with a descriptive-critical approach and deductive reasoning.

Conceptual Foundations and Dimensions of Perfectionist Luck

Philosophical perfectionism in its narrow sense defines human well-being in terms of the flourishing of human nature, a tradition stretching from Aristotle to contemporary thinkers. The common core of these views is the development of intrinsic human capacities toward objective goods. Moral luck, brought to prominence by Bernard Williams and Thomas Nagel, shows that our moral evaluations rely heavily on factors beyond the agent's control. These two rich traditions have so far lacked a connecting link. Perfectionist luck is exactly that missing link: the systematic influence of non-volitional factors on the process of realizing existential and moral perfections. Its key distinction from moral luck lies in the point of focus; moral luck concerns our external evaluation of an act or agent, whereas perfectionist luck concerns the effect of non-volitional factors on the process of internalizing virtues and vices within the soul. The former deals with "evaluation," the latter with "becoming."

Based on the conceptual framework of the article, perfectionist luck can be identified in three dimensions. In the ontological dimension, non-volitional factors such as temperament, congenital health, and genetic makeup provide the raw material and the ground for the existential intensification of the soul, determining the fundamental possibility and quality of the perfection path before any moral decision is made. The moral-normative dimension has two intertwined aspects: first, the causal role of non-volitional factors in forming character traits and moral personality; second, a basis for fairly evaluating perfection. If we accept that character is to some degree the product of luck, then our criterion for judging someone's virtuousness or viciousness cannot merely look at their final state; it must consider the path they have traversed and the ratio of their achievements to their initial perfectionist circumstances. This outlook makes judgment context-sensitive and fair. The deontic dimension shows that perfectionist lucks personalize moral duties. A person born into absolute poverty, for instance, has a different moral duty from one raised in affluence.

Perfectionist luck determines the objective framework of moral action and, instead of imposing uniform duties, proposes a “context-sensitive deontology.” Thus, luck no longer appears as a threat to the control principle but as the very arena in which the will emerges and each person’s unique path of flourishing takes shape.

Addressing Objections and Evaluation

Because perfectionist luck lies at the boundary of “is” and “ought,” it faces several objections, six of which are treated in the article. The first is the naturalistic fallacy: how can one move from descriptive “is” statements to normative “ought” statements? The response is that perfectionist luck does not claim a linear inference; rather, it offers a three-layer analytical framework: the ontological layer merely describes the fact of non-volitional factors’ influence; the moral-normative layer, by adding the principle of fairness, yields the “ought” of moderated judgment; and the deontic layer, by adding the principle of responsibility, derives context-sensitive duties.

The second objection is “negative perfection:” if perfection is taken as the mere flourishing of capacities, then a skilled villain has also achieved perfection. The answer lies in distinguishing between generic flourishing and perfection in its philosophical sense, which is oriented toward the actualization of inherently valuable capacities such as rationality and justice. Thus, perfectionist luck can be positive (conducive to virtues) or negative (obstructive to virtues), but the latter never constitutes genuine perfection.

The third objection concerns the derivation of moral judgment: if each person has a unique background, how can a universal rule for judgment be obtained from such plurality? The answer is that the resulting rule is a negative meta-ethical principle, namely “ethical humility.” Perfectionist luck demands that, given our ignorance of all the dimensions of another’s context, we refrain from absolute and simplistic judgments.

The fourth objection is relativism about the end of perfection: does perfectionist luck imply the collapse of a single human end? In response, a distinction is drawn between “the end of the species” and “personal paths of flourishing.” The shared end remains rational-moral flourishing based on the common human essence, while perfectionist luck diversifies the paths, priorities, and obstacles toward that single end.

The fifth objection concerns moral fairness: can a theory that ties happiness to luck be fair? The answer is affirmative, because genuine fairness does not mean ignoring differences but incorporating them into the measure of judgment. The standard of fair judgment is the ratio of effort and will to the agent’s perfectionist context, not the final state.

Finally, the sixth objection is divine justice: are non-volitional disparities compatible with God’s justice? Within the framework of Islamic theology, the concept of perfectionist luck shows that divine justice is not an abstract, uniform reckoning but a measurement of “the ratio of actualized potential to endowed capacities” and the quality of the individual’s moral response to their circumstances, which accords with *Qur’ānic* principles of responsibility according to capacity.

Discussion

The concept of perfectionist luck reveals that the traditions of perfectionism and moral

luck, despite their separate histories, overlap at a deeper level. The article's assessment indicates that this concept, by providing a realistic account of the process of moral becoming, lends dynamism to perfectionism and an inward, anthropological dimension to moral luck. Moreover, a comparison with approaches such as care ethics and capability ethics shows certain affinities, yet none explicitly link non-volitional factors to the teleological structure of the perfection of the soul. Perfectionist luck, particularly for the Islamic philosophical tradition—where temperament, upbringing, and divine justice hold a prominent place—opens a fertile ground for historical inquiries.

Conclusion

This research demonstrates that 'perfectionist luck' is an independent and necessary theoretical concept that fills the gap between perfectionism and moral luck. Non-volitional factors are not peripheral but central to the process of self-perfection, playing a decisive role at the ontological, moral-normative, and deontic levels. The core conclusion is that fair moral evaluation becomes possible only when grounded in the path of perfection rather than merely in its final outcome. The responses provided to potential objections show that this framework possesses logical coherence and can serve as a more explanatory alternative to competing theories. Furthermore, the article opens new avenues for future research, including the identification of instances of perfectionist luck in the works of Muslim philosophers and the exploration of the theological implications of the concept.

References

- Ibn Sīnā. (1984). *Al-Shifā': al-Manṭiq* (The Healing: Logic). Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najafī.
- Tamaddun-fard, F. (2020). Negāh-e mutafāvet-e Bernārd Vīliyāmz beh mas'ūliyyat-e akhlāqī (Bernard Williams's Different View of Moral Responsibility). *Philosophical-theological Research*, 22(2), 119-143.
- Aristotle. (1991). *Complete works* (J. Barnes, Ed.). Princeton University Press.
- Campbell, G. G. (2024). Situated agency and constitutive moral luck. In A. Capone et al. (Eds.), *Philosophy, cognition and pragmatics*. Springer.
- Foot, Ph. (2003). *Natural goodness*. Oxford University Press.
- Hartman, R. J. (2017). *In defense of moral luck*. Routledge.
- Nelkin, D. K. (2019). Moral luck. In *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Summer 2019 ed.).
- Wall, S. (2019). Perfectionism in moral and political philosophy. In *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Summer 2019 ed.).
- Williams, B. (1993). Postscript. In D. Statman (Ed.), *Moral luck*. SUNY Press.



شانس‌های استکمالی: عوامل و موانع غیراختیاری در استکمال نفس

محمد مهدی منتصری^۱  زینب برخوردار^۲ 

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول).

m.montasseri@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. barkhordariz@ut.ac.ir

چکیده

علمی - پژوهشی



«کمال‌گرایی فلسفی» رویکردی اخلاقی است که سعادت انسان را در گرو توسعه ویژگی‌های خاص او مانند عقل می‌داند. از سوی دیگر، «شانس اخلاقی» بر نقش امور غیراختیاری در قضاوت‌های اخلاقی تأکید دارد. پژوهش حاضر، با هدف پر کردن خلأ نظری میان «کمال‌گرایی فلسفی» و «شانس اخلاقی»، مفهوم «شانس‌های استکمالی» را به عنوان عوامل یا موانع غیراختیاری پویا در فرآیند استکمال نفس معرفی می‌کند. مسئله اصلی تبیین چگونگی تأثیر این عوامل بر استکمال انسان، فراتر از نقش آن‌ها در صرف قضاوت اخلاقی است. با استفاده از روش تحلیل انتقادی و تحلیل توصیفی، این پژوهش به طرح و بسط مفهومی پرداخته که در سه بُعد وجودی، اخلاقی-هنجاری و وظیفه‌شناختی صورت‌بندی شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که شانس استکمالی نه تنها تکالیف اخلاقی شخصی شده و مسیرهای منحصر به فردی برای شکوفایی هر فرد را در قالب قابلیت‌های نوع انسانی مشخص می‌سازد، بلکه بنیان‌های قضاوت اخلاقی را به سمت انصاف زمینه‌مند سوق می‌دهد و زمینه یک درک وظیفه‌شناختی برخاسته از شانس را نیز فراهم می‌کند. پس از ارائه زمینه مفهومی در این نوشتار، «شانس استکمالی» به عنوان یک مفهوم مورد تحلیل و تبیین قرار گرفته است. سپس، با پاسخگویی به اشکالات محتمل، تلاش شده تا استحکام منطقی این مفهوم به نمایش گذاشته شود.

کلیدواژه‌ها

کمال‌گرایی، شانس اخلاقی، شانس استکمالی، استکمال نفس، اختیار، اخلاق زمینه‌مند، انصاف اخلاقی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۴؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۲/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۳؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۳/۱۷

منتصری، محمد مهدی؛ برخوردار، زینب. (۱۴۰۵). شانس‌های استکمالی: عوامل و موانع غیراختیاری در استکمال نفس.

پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۲۸(۲)، ۲۱۲-۱۸۱. <https://doi.org/10.22091/jptr.2026.12532.3263>

مقدمه

فلسفه اخلاق همواره در پی تبیین چیستی و چگونگی رسیدن به زندگی نیک و استکمال نفس بوده است. اما آیا این مسیر صرفاً تحت لوای اختیار و اراده فرد طی می‌شود؟ یا واقعیت‌های غیراختیاری پیرامون ما نقشی بنیادین در کیفیت و جهت‌گیری این فرایند ایفا می‌کنند؟

واقعیت زندگی بشر مملو از عواملی چون استعدادهای مادرزادی، شرایط خانوادگی، رویدادهای پیش‌بینی‌ناپذیر و فرصت‌های اتفاقی است که هیچ یک در دایره اختیار مستقیم او نیستند. این عوامل، که در یک نگاه کلی می‌توان آن‌ها را «شانس» نامید، اغلب یا نادیده گرفته شده، یا تنها موانعی بر سر راه اراده فرد تلقی شده، و یا در بهترین حالت یک شرط خارجی منفعل در نظر گرفته شده‌اند. این رویکردها در تبیین چگونگی دخالت عمیق و پویای «شانس» در کیفیت فرایند استکمال نفس، و همچنین در ارائه تصویری منصفانه از مسئولیت اخلاقی، دچار خلأ هستند.

در این زمینه دو نظام مفهومی متمایز وجود دارد که با در نظر گرفتن هر دو می‌توان افق جدیدی برای پاسخ به خلأ فوق ارائه کرد. کمال‌گرایی فلسفی یک رویکرد اخلاقی به فلسفه و انسان است که زندگی سعادت‌مندانه انسان را عبارت از توسعه یافتن ویژگی‌های خاص او می‌داند. برای مثال، فیلسوفانی که عقل را ویژگی خاص انسان می‌دانند رشد عقلانی را عامل سعادت‌مندی انسان به شمار می‌آورند. از سوی دیگر، شانس اخلاقی نیز یکی از مفاهیم به نسبت جدید در اخلاق فلسفی است که با اعتراض به اخلاق وظیفه‌گرایانه ایمانوئل کانت، امور غیراختیاری را عواملی معنادار در قضاوت‌های اخلاقی ما می‌داند. بر این اساس، شانس یا عوامل خارج از کنترل می‌تواند تعیین کند که یک عمل تا چه اندازه قابل تقدیر یا تقبیح است. برای مثال، کسی که با بی‌مبالایی سنگی را از بالای ساختمان به پایین پرتاب می‌کند، اگر بر اثر اتفاق با کسی برخورد کند، عمل او قبیح به شمار خواهد آمد؛ اما اگر با کسی برخورد نکند، قبح آن کمتر خواهد بود.

از ترکیب این دو چشم‌انداز اخلاقی می‌توان افق مفهومی جدیدی را استخراج کرد. عوامل مؤثر بر استکمال انسان همیشه در دایره اختیار او قرار ندارند و گاهی نیز امور اتفاقی هستند. بدین ترتیب، شانس‌های اخلاقی می‌توانند در بستر نظریه کمال‌گرایی فلسفی یا استکمال نفس مورد توجه قرار گیرند. نگارندگان در صدد تبیین و بررسی ابعاد مختلف مفهومی هستند که آن را «شانس‌های استکمالی» نام نهاده‌اند.

ضرورت این مبحث از آن جهت است که با وجود آن که فیلسوفان کمال‌گرا در مورد فضائل مهم برای نیل به سعادت سخن می‌گویند، در عمل، افراد از موقعیت‌های یکسانی برای کسب این فضائل و رسیدن به سعادت بهره‌مند نیستند. هرچند این موقعیت‌ها در لایه‌های مختلف قابل دسته‌بندی است، اما در این نکته اشتراک دارند که این موقعیت‌ها، در مواجهه اول، تحت اختیار انسان نیستند. این

تفاوت‌ها نتیجه حاصل از استکمال نفس را تا حد معناداری دستخوش تغییر می‌کنند، و در عین حال، کمتر مورد توجه مستقیم فیلسوفان کمال‌گرا قرار گرفته‌اند.

با وجود آن که کمال‌گرایی فلسفی سعادت انسان را در گرو شکوفایی ذات او می‌داند و شانس اخلاقی بر نقش امور غیراختیاری در قضاوت‌های اخلاقی پای می‌فشارد، این پرسش بنیادین همچنان بی‌پاسخ مانده است که آیا این عوامل غیراختیاری، پیش و بیش از آن که بر «قضاوت» ما درباره کنشگر اثر بگذارند، بر خود «فرایند» درونی شدن فضیلت‌ها و تحقق استکمال نفس تأثیر نمی‌گذارند؟ به عبارت دیگر، خلأ نظری اصلی نبود مفهومی است که بتواند تبیین کند چگونه اموری خارج از اختیار فرد (شانس) نه به عنوان پیش‌شرط‌هایی ایستا، بلکه به عنوان عواملی پویا و جریان‌ساز، مسیر استکمال نفس را تسهیل یا با مانع مواجه می‌کنند و حتی جهت و کیفیت این «شدن» اخلاقی-وجودی را رقم می‌زنند. این پژوهش در صدد است با معرفی و تحلیل مفهومی «شانس‌های استکمالی»، به عنوان حلقه مفقوده این رابطه، به این پرسش پاسخ دهد و اشکالات وارده بر آن را شناسایی کند و پاسخ دهد.

این پژوهش از روش تحلیل مفهومی بهره گرفته و با رویکردی توصیفی-انتقادی، در گام نخست، با تحلیل مفاهیم پایه‌ای «کمال‌گرایی فلسفی» و «شانس اخلاقی»، زمینه لازم برای صورت‌بندی مفهوم شانس استکمالی را فراهم کرده است. سپس، با استدلال قیاسی و تبیین ساختاری، ابعاد سه‌گانه شانس استکمالی تشریح و تمایز آن از مفاهیم همسو ترسیم شده، و در ادامه، با اتکا به روش نقد درونی، مهم‌ترین اشکالات پیش روی این مفهوم بررسی و با تکمیل چارچوب تحلیلی، پاسخ‌های ساختاریافته به آن‌ها ارائه می‌شود.

برای بررسی پیشینه تحقیق، هم باید آثار مربوط به استکمال نفس و کمال‌گرایی مورد توجه قرار گیرد و هم آثار مربوط به حوزه شانس‌های اخلاقی. پژوهش‌های مربوط به این دو حوزه بسیار پرشمارند و تنها به موارد بسیار مرتبط اشاره می‌شود. هورکا یکی از منابع جامع را در مورد مکتب کمال‌گرایی فلسفی تألیف کرده که تاریخ این مکتب را از فلسفه باستان تا فیلسوفان معاصر مورد بررسی قرار داده است (Hurka, 1993)، که البته ارتباطی با مبحث شانس اخلاقی ندارد. این در کنار آثار دیگری است که بر مکتب کمال‌گرایی فلسفی تمرکز دارند (Bradford, 2015; Wall, 2019; Breivik, 2010; Johansson, 2014; Dhillon, 2014). از سوی دیگر، ویلیامز (Williams, 1993) و نیگل (Nagel, 1979) آثار بنیادین و مهمی را در مورد شانس‌های اخلاقی تدوین کرده‌اند، که ارتباطی به کمال‌گرایی فلسفی ندارند. پس از چند دهه هنوز هم تلاش‌ها برای تبیین این مسئله ادامه دارد. برخی انتقادات جدیدتری را علیه شانس اخلاقی مطرح می‌کنند (Hales, 2015). برخی ضمن تبیین مسئله به دفاع از آن در برابر نافیان پرداخته‌اند (Hartman, 2017)، که از آن با عنوان دیدگاه استاندارد در شانس اخلاقی یاد

می‌شود. برخی در صدد تبیین چگونگی منصفانه بودن اخلاقیات با وجود شانس‌های اخلاقی برآمده‌اند (Hartman, 2019). برخی تلاش کرده‌اند بر اساس دیدگاه لاری پاول (Paul, 2014) در مورد تجربه‌های تحول‌ساز^۱، از شانس‌های اخلاقی تحول‌ساز سخن به میان آورند (Herdova, 2019). برخی تلاش کرده‌اند تا با بررسی معنای شانس در مسئله شانس اخلاقی، معنای دقیق‌تری از آن ارائه کنند به نحوی که دایره شانس اخلاقی تنها به امور خارج از اختیار انسان محدود نشود (Levy, 2019). برخی با ارائه رویکردی نوین به مسئله شانس اخلاقی تلاش کرده‌اند، خارج از چارچوب‌های سنتی رایج، به تأمل در این باره بنشینند (Nelkin, 2019b). برخی نیز به ارتباط شانس اخلاقی با استعداد ورزشی در زمینه فلسفه ورزش پرداخته‌اند (Morris, 2015). روشن است که هیچ یک از این آثار ارتباط مستقیمی با مسائل پژوهش حاضر ندارد.

در میان آثار فارسی، برخی به نقد دیدگاه ویلیامز (عبادت، جاهد و اترک، ۱۳۹۶) یا بررسی ابعاد دیدگاه‌های نیگل (خزاعی و تمدن‌فرد، ۱۳۹۷)، ویلیامز (تمدن‌فرد، ۱۳۹۹) و مایکل زیمرمن (خزاعی و تمدن‌فرد، ۱۳۹۹) در مورد شانس‌های اخلاقی پرداخته‌اند. پروان و جوادی (۱۳۹۷) نقش شانس در سعادت انسان را از دیدگاه جولیا آناس واکاوی کرده‌اند. هرچند این پژوهش بررسی آرای یک شخصیت نوارسطویی در مورد ارتباط سعادت و شانس به شمار می‌آید، ارتباط وثیقی میان آن و کمال‌گرایی فلسفی وجود ندارد. رفیعی و طالقانی (۱۴۰۲) نیز به بررسی شانس اخلاقی در اصول فقه متأخر امامیه پرداخته‌اند. هیچ یک از آثار یادشده با پژوهش حاضر هم‌پوشانی ندارد.

این مقاله با هدف تبیین ابعاد مفهومی شانس‌های استکمالی، در گام نخست، زمینه‌های مفهومی (کمال‌گرایی و شانس اخلاقی) را مرور می‌کند. در گام دوم، مفهوم شانس استکمالی را معرفی و ابعاد آن را تفکیک می‌نماید. در گام سوم، به مهم‌ترین اشکالات مفهومی و فلسفی وارد بر این ایده می‌پردازد و راه‌حلی برای آن‌ها ارائه می‌دهد. در خلال این مطالب، لوازم و فواید عملی این مفهوم بررسی شده است.

زمینه مفهومی

کمال‌گرایی در فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق معاصر چند معنا پیدا کرده است. از این اصطلاح برای اشاره به تبیینی برای زندگی نیک انسانی، تبیینی برای رفاه انسان، یک نظریه اخلاقی و رویکردی به سیاست استفاده می‌شود (Wall, 2019). همچنین این اصطلاح در روان‌شناسی به عنوان یک منش اخلاقی چندوجهی که جوانب مثبت و منفی خاص خود را دارد مورد استفاده قرار گرفته است (Yang & Stoeber, 2012; Parker & Adkins, 1995) که نباید آن را با اصطلاح فلسفی مورد نظر اشتباه گرفت. در

1. transformative experiences

اینجا کمال‌گرایی به عنوان یک نظریه اخلاقی در اخلاق فلسفی مورد نظر است. از نظر تاریخی، کمال‌گرایی با آن دسته از نظریات اخلاقی ملازمت دارد که نیک‌بختی انسان را بر حسب شکوفایی و توسعه طبیعت او تعریف می‌کنند.^۱ از این لحاظ فلاسفه مختلفی از جمله ارسطو، آکویناس، اسپینوزا، مارکس و گرین^۲ کمال‌گرا به شمار می‌آیند (Wall, 2019). ارسطو و آکویناس معتقدند که طبیعت انسان عبارت است از «عقل بودن» و زندگی خوب برای انسان یعنی زندگی‌ای که عقلانیت او در حد عالی مورد توجه قرار گیرد. مارکس طبیعت انسان را دارای دو بُعد تولیدی و اجتماعی دانسته و زندگی خوب از نظر وی در گرو توسعه هر دوی این ظرفیت‌ها تا بالاترین حد ممکن است. از نظر ایدئالیست‌هایی مانند هگل و برادلی، انسان تنها یک ظهور روح مطلق است و زندگی خوب برای انسان عبارت است از اتحاد با روح مطلق از طریق زندگی اجتماعی، هنر، دین و فلسفه. حتی نیچه نیز یک کمال‌گراست و طبیعت انسان را عبارت از «خواست قدرت» دانسته و زندگی خوب را منوط به حالتی پنداشته که خواست قدرت در برترین حالت ممکن باشد. علاوه بر این فلاسفه، افلاطون، اسپینوزا، لایبنیتس، کانت، گرین و بوسانکوت^۳ نیز به رغم داشتن دیدگاه‌های متفاوت در این نظریه اشتراک دارند که زندگی بهتر برای انسان بر اساس طبیعت وی تعریف می‌شود (Hurka, 1993, p. 3).

بنابراین، نقطه مشترک فلاسفه کمال‌گرا عبارت است از شکوفایی آنچه طبیعت انسان را تشکیل می‌دهد جهت نیل به زندگی خوب یا نیک‌بختی. ویلیام همیلتون کمال‌گرایی را چنین تعریف کرده است: «شکوفایی کامل و هماهنگ همه قوا، اعم از جسمی، ذهنی، عقلی و اخلاقی» (Hamilton, 1880, p. 14) و از نظر جان راولز کمال‌گرایی چنین تعریف می‌شود: «به حد اعلی رساندن دستاوردهای فضائل انسانی در هنر، علم و فرهنگ» (Rawls, 1971, p. 325). با این حال به نظر می‌رسد هیچ یک از این دو تعریف قابل صدق بر همه فلاسفه کمال‌گرا نیست و بهترین روش برای معرفی کمال‌گرایی اشاره به قدر مشترک نظریات مختلف، یعنی «شکوفایی طبیعت انسان برای نیل به نیک‌بختی» است.

کمال‌گرایی را می‌توان در دو معنای اخص و اعم به کار برد (Hurka, 1993, p. 4). کمال‌گرایی به معنای اخص عبارت است از نظریه اخلاقی که مبتنی بر طبیعت انسان است و نیک‌بختی را در شکوفایی آن می‌داند؛ سستی که از ارسطو آغاز شده و هنوز نیز طرفدار دارد (Foot, 2003). در مقابل،

۱. امکان این که کمال‌گرایی از توجه به نیک‌بختی انسان فراتر رود و به نیک‌بختی حیوان نیز توجه کند منتفی نیست. با این حال، به دلیل ابهامات موجود در این عرصه، در کمال‌گرایی توجه چندانی بدان نمی‌شود (Hurka, 1993).

2. Thomas Hill Green

3. Bernard Bosanquet

کمال‌گرایی به معنای اعم عبارت است از دیدگاه فراگیرتری که برای شکوفایی استعدادها یا دستیابی به فضائل ارزش قائل است، بدون آن که این شکوفایی را مرتبط با طبیعت انسان بدانند. برخی فیلسوفان معاصر با وجود برخی اختلاف‌نظرها، این دیدگاه را پذیرفته‌اند (Rawls, 1971; Parfit, 1986; Finnis, 1980; Griffin, 1986; Arneson, 1999). مقصود از کمال‌گرایی در این نوشتار، کمال‌گرایی به معنای اخص است.

هر یک از این دو دیدگاه با چالشی دشوار مواجه‌اند. کمال‌گرایی به معنای اخص باید به نحوی طبیعت انسان را تعریف کند که ویژگی‌های معقولی برای شکوفایی در آن مورد ملاحظه قرار گیرد. اما امکان ارائه تبیینی از طبیعت انسان که هم نتایج قابل قبول اخلاقی در پی داشته باشد مورد تردید قرار گرفته است (Dorsey, 2010). کمال‌گرایی به معنای اعم نیز باید توضیح دهد که چرا تنها برخی از امور خاص ارزش شکوفایی دارند و چه چیزی این امور را از سایر موارد جدا می‌کند (Sumner, 1996; Sher, 1997).

نکته کلیدی حاصل از این مرور آن است که کمال‌گرایی فلسفی تنها یک نظریه اخلاقی درباره «باید»ها نیست، بلکه بر یک مبنای «هست‌شناختی» (یعنی طبیعت یا ماهیت انسان) استوار است. این بستر مناسبی برای گفت‌وگو با شانس اخلاقی فراهم می‌آورد؛ زیرا شانس نیز به عرصه ارزش‌گذاری در مورد «هست»های غیراختیاری تعلق دارد.

شایان ذکر است، به تبع غلبه گفتمان مشائی و نوافلاطونی، در سنت اسلامی بسیاری از فیلسوفان کمال‌گرا به شمار می‌آیند. تبیین این مفهوم، زمینه‌ای را برای مطالعه شانس‌های استکمالی در آثار فیلسوفان مسلمان فراهم می‌کند، که به نوبه خود بستری برای پیدایش دامنه‌ای از پژوهش‌ها خواهد بود. شانس اخلاقی^۱ عرصه‌ای به نسبت نوین در اخلاق است که هرچند می‌توان اشاره به آن را در آثار اندیشمندان پیشین مشاهده کرد، از دهه ۱۹۸۰ میلادی به طور خاص مورد توجه قرار گرفته است. این مسئله ابتدا توسط برنارد ویلیامز^۲ مطرح شد و پس از واکنش توماس نیگل تبدیل به مسئله‌ای در اخلاق گردید که حجم وسیعی از پژوهش‌ها را تا امروز به خود اختصاص داده است.

شانس اخلاقی واکنشی است مقابل اخلاق وظیفه‌گرایانه کانت. کانت معتقد است که ارزش فعل اخلاقی تنها متوجه اموری است که در اختیار انسان قرار دارد و اگر کنش اخلاقی به دلیل عواملی خارج از کنترل انسان به نتیجه نرسد، چیزی از ارزش آن کنش اخلاقی کم نخواهد شد (Kant, 1998, p. 4/394). نتیجه این دیدگاه چیزی است که از آن با عنوان اصل اختیار^۳ یاد می‌شود. این اصل می‌گوید: ما تنها در مورد اموری که تحت اختیار ماست قابل ارزیابی اخلاقی هستیم. نتیجه فرعی این اصل آن است که دو انسان مختلف را نمی‌توان تنها به دلیل اموری که در اختیار آن‌ها نبوده به طور

1. moral luck

2. Bernard Williams

3. control principle

متفاوت قضاوت کرد (Nelkin, 2019a).

نه تنها اصل اختیار معقول به نظر می‌رسد، بلکه در زندگی روزمره ما نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. برای مثال، اگر کسی در حالی که به طور ناخواسته تعادل خود را از دست داده، پای خود را روی کفش ما بگذارد، او را چندان ملامت نمی‌کنیم و کنش وی را چندان غیراخلاقی تلقی نمی‌کنیم. این واکنش به دلیل غیراختیاری بودن عمل اوست.

با این حال، موارد بی‌شماری وجود دارد که قضاوت اخلاقی ما در مورد یک کنشگر بر عواملی خارج از کنترل وی مبتنی است. هرچند شانس اخلاقی تا حدی متناقض‌نما به نظر می‌رسد، قضاوت‌های اخلاقی ما در زندگی روزمره حاکی از آن است که شانس اخلاقی وجود دارد. از دیدگاه نیگل، وقتی یکی از ابعاد مهم یک کنش بر عواملی خارج از اختیار کنشگر مبتنی است و ما همچنان وی را به خاطر آن کار قضاوت می‌کنیم، در واقع به شانس اخلاقی اعتقاد داریم (Nagel, 1979, p. 26). برای فهم بهتر تقابل شانس اخلاقی با اصل اختیار، می‌توان شانس اخلاقی را چنین تفسیر کرد: «شانس اخلاقی زمانی رخ می‌دهد که یک کنشگر به درستی مورد قضاوت اخلاقی قرار گیرد، در حالی که یکی از ابعاد مهم اثرگذار در کنش وی خارج از اختیار او باشد» (Nelkin, 2019a).

تکیه بر شانس اخلاقی برای ارزیابی اخلاقی کنش دیگران در زندگی روزمره امری مشاهده‌پذیر است. برای مثال، می‌توان دو نفر را تصور کرد که با اسلحه گرم اقدام به قتل می‌کنند، اما قربانی یکی از آن‌ها لحظه‌ای پیش از اصابت گلوله سر خورده و تعادل خود را از دست می‌دهد. در نتیجه، عمل یکی منجر به قتل شده و عمل دیگری تنها یک سوءقصد به شمار می‌آید. هرچند هر دو نفر اقدام به قتل کرده‌اند، اما یکی از آن‌ها تنها به علت امری که در اختیار وی نبوده مرتکب قتل نشده است. در چنین مواردی، ما اصل اختیار را زیر پا گذاشته و فرد قاتل را بیش از فرد دیگر ملامت می‌کنیم. این در حالی است که هر دو نفر یک نیت داشته‌اند و در حوزه اختیار خود نیز به طور دقیق به یک شکل عمل کرده‌اند. ممکن است در پاسخ به این مطلب گفته شود که آنچه انسان در قبال آن مسئول است، قصد و اراده اوست و قضاوت اخلاقی سهل‌انگارانه ما در برابر فردی که به دلیل شانس موفق به قتل نشده نادرست است (Smith, 1976, III). این دیدگاهی است که اولین بار توسط آدام اسمیت ارائه شده و پس از وی دیگران نیز از او پیروی کرده‌اند (برای مثال، Khoury, 2018). اما این پاسخ با مشکلاتی مواجه است. نخست، این مثال تنها یکی از مواردی است که در آن قضاوت اخلاقی وجدانی ما مبتنی بر نتیجه است و نه وظیفه. خود اسمیت نیز به این مورد اذعان دارد که در موارد متعددی قضاوت اخلاقی ما در مورد یک کنشگر به نتیجه بستگی دارد (Smith, 1976, II).

دوم، شانس‌های اخلاقی نه تنها عمل ما، بلکه اراده ما را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهند (Feinberg, 1970, pp. 34-38). سوم، با بررسی اقسام دیگر شانس مشخص می‌گردد که هیچ یک از عواملی که

کنش انسان بر آن ابتناء دارد مصون از شانس نیست (Nelkin, 2019a).

شانس اخلاقی اقسام مختلفی دارد که از دیدگاه نیگل سه دسته است: نخست، شانس اخلاقی مربوط به نتیجه.^۱ این قسم به مواردی اشاره دارد که شانس بر نتیجه یک کنش تأثیر می‌گذارد. برای مثال، دو قاتل با نیت و نقشه یکسان، به دلیل عوامل خارجی، نتایج متفاوتی تجربه می‌کنند. قضاوت اخلاقی ما درباره آن‌ها نیز تحت تأثیر این نتایج قرار می‌گیرد. حالت دیگر این قسم تصمیم‌هایی است که با عدم قطعیت درباره نتیجه اتخاذ می‌شوند، مانند تصمیم پل گوگن^۲ برای ترک خانواده و دنبال کردن نقاشی. قضاوت اخلاقی ما درباره چنین تصمیم‌هایی به نتیجه آن‌ها وابسته است. همچنین، غفلت‌هایی که به نتایج متفاوت منجر می‌شوند، مانند دوراندازه که ترمز خودروی خود را کنترل نکرده‌اند و یکی تصادف می‌کند و دیگری نه.

دوم، شانس اخلاقی مربوط به شرایط.^۳ این قسم ناظر به شرایطی است که فرد در آن قرار می‌گیرد و در شکل‌گیری آن نقشی نداشته است. برای مثال، افرادی که در آلمان قرن بیستم به حزب نازی پیوستند، اگر در شرایط دیگری زندگی می‌کردند، ممکن بود به جای جنایتکار، الگوهای اخلاقی باشند. قضاوت اخلاقی متفاوت درباره این افراد نشان‌دهنده تأثیر شانس اخلاقی مربوط به شرایط است.

سوم، شانس اخلاقی مربوط به ساختار وجودی انسان.^۴ این قسم به عوامل شکل‌دهنده هویت، شخصیت و ملکات اخلاقی انسان -مانند ژن، محیط و تربیت- اشاره دارد که خارج از اختیار فرد هستند. برای مثال، اگر شخصیتی را به دلیل ترسویا خودخواه بودن ملامت کنیم، در حالی که شکل‌گیری این ویژگی‌ها خارج از کنترل او بوده، با شانس اخلاقی مربوط به ساختار وجودی مواجه هستیم. این قسم هم به ارزیابی شخصیت و هم به کنش‌های فرد سرایت می‌کند، مانند فردی که به دلیل ترسو بودن، در شرایط خطرناک از نجات فرزند خود امتناع می‌کند.^۵

شایان ذکر است که ما در زندگی روزمره خود به طور مکرر بر اساس شانس‌های اخلاقی دست به قضاوت افراد و رفتارها می‌زنیم. اگر چنان‌که اصل اختیار از ما می‌خواهد، این قبیل قضاوت‌ها را نادرست تلقی کنیم، آنگاه باید حجم وسیعی از قضاوت‌های اخلاقی وجدانی خود را نادیده بگیریم.

1. resultant

۲. اوژن آنری پل گوگن (Eugène Henri Paul Gauguin) نقاش و تندیس‌گر فرانسوی قرن نوزدهم میلادی و از مهم‌ترین چهره‌های سبک پسامدرنیسم (Post-Impressionism) و بدوی‌گرایی (Primitivism) است.

3. circumstantial

4. constitutive

۵. نیگل به قسم چهارمی از شانس اخلاقی نیز اشاره می‌کند، که مربوط به جبر حاصل از شرایط پیشین (casual luck) است (Negal, 1979, p. 60). اما برخی معتقدند که ذکر این قسم زائد است، زیرا آنچه این قسم بدان می‌پردازد حاصل ترکیب دو قسم دوم و سوم است (Latus, 2001). به همین دلیل، از ذکر قسم چهارم صرف نظر شد.

به‌علاوه، چنان‌که ذکر شد، برخی از اقسام شانس اخلاقی حتی نیت و مقصودهای ما را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهند. این امر سبب ایجاد یک شکاکیت جهان‌شمول در مورد قضاوت‌های اخلاقی شده است؛ به‌خصوص با در نظر قرار دادن شانس‌های اخلاقی مربوط به ساختار وجودی انسان (Nelkin, 2019a). نیگل تا جایی پیش رفته که در نظر او جایی برای قضاوت کنش اخلاقی باقی نمانده است (Nagel, 1979, p. 68). اما همه دانشوران این عرصه در مورد چنین شکاکیتی اتفاق نظر ندارند و طیفی از آنان تلاش نموده‌اند تا پاسخ‌های متعددی برای این مسئله ارائه نمایند.

بحث شانس‌های اخلاقی تنها به قضاوت‌های اخلاقی محدود نمی‌شود و سایر حوزه‌ها را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. دو حوزه بسیار مهم که از این بحث متأثر می‌شوند عبارت‌اند از (۱) توجیه قوانین و مجازات‌ها در عرصه حقوق و (۲) مکتب مساوات‌خواهی^۱ در ساحت فلسفه سیاسی. در مورد مجازات، به طور خاص، تأثیر شانس‌های اخلاقی مربوط به نتیجه بر نحوه مجازات مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ امری که حداقل از زمان افلاطون مورد توجه قرار داشته است (Plato, 1997, The Laws, IX, pp. 876-877). در مکتب مساوات‌خواهی نیز این امر به تبع اندیشه‌های جان راولز در مرکز توجه قرار می‌گیرد که با توجه به شانس‌هایی که افراد در شرایط و شخصیت خود داشته‌اند، بازار آزاد موجب ضرر برخی و سود برخی دیگر می‌گردد و این با مساوات چندان سازگار نیست. روا نیست که افراد متحمل ضرر یا منفعی شوند که در اختیار آن‌ها نبوده و نقشی در پدید آمدن آن نداشته‌اند (Rawls, 1971, p. 72). شانس اخلاقی رویکردهای مختلفی را در این دو عرصه پدید آورده است. در مجموع، مسئله شانس اخلاقی به‌شدت چالش‌برانگیز است و به تبع آن پاسخ‌های متفاوتی نیز برای آن ارائه شده است که در بخش پیشینه به بخشی از آن‌ها اشاره شد. در ادامه مفهوم شانس‌های استکمالی تشریح خواهد شد.

شانس‌های استکمالی

با پذیرش این که سعادت در گرو استکمال نفس است (کمال‌گرایی) (Hurka, 1993, p. 3) و نیز پذیرش این که عوامل غیراختیاری در قضاوت اخلاقی ما مؤثرند (شانس اخلاقی) (Nelkin, 2019a)، این پرسش مطرح می‌شود: آیا این عوامل غیراختیاری، پیش و بیش از آن که بر «قضاوت» ما تأثیر بگذارند، بر خود «فرایند» استکمال نفس اثر نمی‌گذارند؟ ادعای اصلی این مقاله آن است که «شانس استکمالی» حلقه مفقوده این سؤال است.

در بسیاری از آثار کمال‌گرایانه، استکمال نفس به مثابه فرایندی در نظر گرفته شده که فرد باید آن را

1. egalitarianism

در پیش‌گیرد و فضائل را در خود ایجاد کند (Wall, 2019). اما کمتر به این نکته اشاره شده که این فرایند استکمالی تا چه اندازه در اختیار انسان است و چه عواملی می‌توانند این فرایند را تسهیل یا با مشکل مواجه کنند. مفهوم «شانس‌های استکمالی» توصیف می‌کند که چگونه امور خارج از اختیار فرد، نه به عنوان پیش‌شرط‌هایی ایستا، بلکه به عنوان عواملی پویا، در مسیر تحقق استکمال نفس نقش ایفا می‌کنند.

شانس استکمالی به تأثیر نظام‌مند عوامل غیراختیاری (مانند ژنتیک، خانواده، شرایط تاریخی، و دیگر عوامل تصادفی) بر فرایند تحقق کمالات وجودی و اخلاقی انسان اطلاق می‌شود. تمایز کلیدی میان شانس استکمالی و شانس اخلاقی عبارت است از تفاوت بنیادین در نقطه تمرکز. شانس اخلاقی ناظر به تأثیر عوامل غیراختیاری بر قضاوت بیرونی ما از یک کنش یا کنشگر است، در حالی که شانس استکمالی ناظر به تأثیر عوامل غیراختیاری بر فرایند درونی شدن فضیلت‌ها و رذیلت‌ها در نفس است. اولی به «ارزیابی» می‌پردازد و دومی به «شدن».

به رغم غنای مباحث در دو حوزه کمال‌گرایی و شانس اخلاقی، هیچ یک به طور مستقیم به تحلیل نقش عوامل غیراختیاری در خود فرایند استکمال نپرداخته‌اند. در سنت کمال‌گرایی فلسفی، برخی از این عوامل «خیرهای خارجی» (مفهومی ارسطویی) و پیش‌شرط کسب برخی از فضائل در نظر گرفته می‌شوند (Aristotle, 1991, Nicomachean Ethics, 1180a14-32 & 1099a31-33; Irwin, 1988, p. 445).^۱ اما از تحلیل چگونگی تأثیرگذاری آن‌ها بر مسیر استکمال غفلت شده است. اگرچه مفهوم «شانس‌های استکمالی» تصریح نشده، می‌توان رد پای آن را در حاشیه اندیشه فیلسوفانی مانند ارسطو (با تأکید بر نقش تربیت و خیرهای خارجی) یا زکریای رازی (با تأکید بر عواملی مانند مزاج) یافت. نوآوری این مقاله نظام‌مند کردن، نام‌گذاری و بسط تحلیلی این مفهوم است.^۲

شانس‌های استکمالی را می‌توان در سه بُعد شناسایی کرد، که از طریق استقرائی الهام‌گرفته از زمینه مفهومی تحقیق به دست آمده‌اند (نک. Nagel, 1979, p. 60). این ابعاد سطوح مختلف تأثیر عوامل غیراختیاری بر فرایند استکمال نفس را به تصویر می‌کشند.

نخست، بُعد وجودی (متافیزیکی). این بُعد بر نقش عوامل غیراختیاری بر فعلیت یافتن صفات ذاتی و اشتداد وجودی نفس تمرکز دارد، و بنیادی‌ترین سطح شانس استکمالی به شمار می‌آید. در اینجا، «کمال» به معنای فلسفی-وجودی آن، یعنی فعلیت یافتن استعداد‌های ذاتی (مانند عقل نظری و عملی) و بسط وجودی انسان، مد نظر است. شانس استکمالی در این بُعد توصیف

۱. این دیدگاه که برای نیک‌بختی به چیزی بیش از زندگی فضیلت‌مدارانه نیاز است بعد از ارسطو مورد مخالفت برخی از جریان‌های فلسفی قرار گرفت که از میان ایشان می‌توان به طور خاص به رواقیون اشاره کرد (Stephens, 2019).

۲. همچنین مبحث جبرگرایی روان‌شناختی از جهاتی با این نکته ظریف فلسفی ارتباط دارد. نک Ellison & De Wet, 2018.

می‌کند که چگونه اموری خارج از اختیار فرد زمینه‌ساز قوت یا ضعف، سرعت یا کُندی، و حتی جهت این «شدن/صیرورت»^۱ وجودی هستند. این عوامل ماده اولیه و بستر استکمال نفس را فراهم می‌سازند. برای مثال، می‌توان مزاج بدن فرد را در نظر گرفت. یک فرد با مزاج معتدل ممکن است استعدادی ذاتی برای تعمق و تأمل فلسفی داشته باشد (برای مثال، نک. ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج. ۱، ص. ۲۰۰؛ ابن‌سینا، ۱۹۸۴، صص. ۲۲۶-۲۴۵؛ رحیم‌پور، ۱۴۰۲). این یک شانس استکمالی وجودی مثبت برای تحقق قوه عقل نظری است. در مقابل، فردی با مزاج دموی ممکن است به طور طبیعی برای فعالیت‌های اجتماعی و عملی مستعدتر باشد. مثال دیگر سطح سلامت فرد است. ابتلای مادرزادی به یک بیماری که بر رشد مغز تأثیر می‌گذارد می‌تواند، به عنوان یک شانس استکمالی منفی، فعلیت یافتن قوه عاقله را به شکل غیراختیاری محدود کند. در مجموع، این بُعد نشان می‌دهد که امکان و کیفیت بنیادین سیر استکمالی، پیش از هر تصمیم اخلاقی، تا حد زیادی در گرو عواملی است که فرد در آن‌ها هیچ نقشی نداشته است.

دوم، بُعد اخلاقی و ارزش‌گذاری. این بُعد دارای دو جهت درهم‌تنیده است: (۱) جهت توصیفی-علّی و (۲) جهت هنجاری-ارزشی. جهت نخست عبارت است از نقش علّی در شکل‌گیری ملکات نفسانی، که به بررسی نقش عوامل غیراختیاری در پیدایش ملکات نفسانی و شخصیت اخلاقی فرد می‌پردازد. برای مثال، فرد در یک بستر غیراختیاری (مانند خانواده، فرهنگ، رویدادها) قرار می‌گیرد، و این بستر، الگوهای رفتاری، پاداش‌ها و تنبیه‌ها، و نظام‌های ارزشی خاصی را به طور مداوم به او عرضه می‌کند. تکرار این مؤلفه‌های محیطی، به تدریج و پیش از آن که عقل فرد به طور کامل وارد میدان شود، منجر به تشکیل ملکات اخلاقی متناسب با آن بستر غیراختیاری می‌گردد. جهت دوم ناظر به مبنایی برای ارزش‌گذاری استکمال نفس (نقش هنجاری-ارزشی) است. این جهت پیامد منطقی جهت اول برای قضاوت اخلاقی ماست؛ با این استدلال که اگر بپذیریم که شکل‌گیری ملکات نفسانی و شخصیت اخلاقی افراد تا این اندازه تحت تأثیر عوامل غیراختیاری (شانس) است، آنگاه معیار قضاوت ما درباره «فضیلت‌مندی» یا «رذیلت‌مندی» یک فرد نمی‌تواند تنها ناظر به حالت نهایی او باشد، بلکه باید مسیر طی شده و میزان تأثیر شانس‌های استکمالی را نیز در نظر بگیریم.

بر این اساس، ارزش اخلاقی استکمال یک فرد، نه بر اساس مقایسه او با یک آرمان انتزاعی، بلکه بر اساس سنجش نسبت دستاوردهای او به زمینه استکمالی اولیه‌اش سنجیده می‌شود. به عبارت دیگر، میزان تلاش و اراده او در بستر شانس‌های موجود معیار اصلی قضاوت می‌شود. برای مثال، فضیلت‌مند شدن فردی که در بستر یک خانواده فرهیخته تربیت شده به همان اندازه فضیلت‌مند شدن فردی که از خانواده‌ای مبتلا به فقر فرهنگی برآمده تحسین‌برانگیز نیست. این نگاه ما را از قضاوت‌های

۱. به معنای فعلیت یافتن تدریجی قوا و کمالات ذاتی، و نه لزوماً در چارچوب نظریه حرکت جوهری حکمت متعالیه.

مطلق و ساده‌انگارانه درباره دیگران باز می‌دارد و به سمت یک قضاوت زمینه‌مند و منصفانه رهنمون می‌سازد که در آن «سفر» استکمالی به اندازه «مقصد» آن اهمیت پیدا می‌کند.

این دو جهت دو مرحله جدا از هم نیستند، بلکه دو روی یک واقعیت‌اند. توصیف ما از این که «شانس چگونه شخصیت را می‌سازد» (جهت اول) مستقیماً «چگونگی قضاوت منصفانه درباره آن شخصیت» (جهت دوم) را در پی دارد. این بُعد نشان می‌دهد که اگر یک «هست» (واقعیت تأثیر شانس) به درستی فهم شود، خودبه‌خود به یک «باید» (ضرورت تعدیل قضاوت اخلاقی) تبدیل می‌گردد. این درهم‌تنیدگی شانس استکمالی را از یک مفهوم صرفاً توصیفی به مفهومی کاربردی برای ترویج انصاف اخلاقی ارتقا می‌دهد. این نکته با دیدگاهی که ریشه قضاوتی ارزشی را در قضاوتی هستی‌شناختی می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج. ۱، صص. ۲۶۲-۲۶۴) ارتباط و قرابت دارد.

سوم، بُعد وظیفه‌شناختی. این بُعد بر تأثیر شانس‌های استکمالی بر تعیین تکالیف و وظایف اخلاقی خاص هر فرد متمرکز است، که پیامد عملی مفهوم شانس استکمالی را نشان می‌دهد. از آنجا که افراد با زمینه‌های استکمالی متفاوتی روبه‌رو هستند، «مسیر استکمال» و در نتیجه «جزئیات وظیفه اخلاقی» آن‌ها برای رسیدن به سعادت می‌تواند متفاوت باشد. این بُعد یکسان‌نگاری تکالیف اخلاقی برای همه انسان‌ها را به چالش می‌کشد، و در عوض، «وظیفه‌شناسی زمینه‌مند» را پیشنهاد می‌دهد. برای مثال، وظیفه اخلاقی فردی که در فقر مطلق زاده شده ممکن است تلاش برای تأمین معاش حلال به عنوان نخستین گام ضروری در مسیر استکمال باشد، زیرا فقدان امنیت اقتصادی امکان تفکر و عمل فضیلت‌مندانه را سلب می‌کند.

در مقابل، وظیفه فردی که در ثروت زاده شده آموزش سخاوت و ایثار است، زیرا او از شانس استکمالی لازم برای عمل به این فضیلت برخوردار است. از این رو، شانس استکمالی نه تنها مانعی بر سر راه وظیفه نیست، بلکه چارچوب عینی عمل اخلاقی را تعیین می‌کند. زیرا قرار داشتن در هر موقعیت غیراختیاری وظیفه دیگری را در راستای استکمال نفس ایجاد می‌کند. این بُعد با مبحث «زمینه‌مندی در اخلاق» ارتباط پیدا می‌کند (نک. Björnsson, 2021; Christensen, Forsberg & Rodogno, 2025)، هر چند در آن گفتمان اثری از کمال‌گرایی به چشم نمی‌خورد.

این بُعد به طور عمیق با بُعد دوم درآمیخته است. بُعد دوم توضیح می‌دهد که شانس چگونه «هست» کنونی فرد (یعنی ملکات و شخصیت او) را شکل داده است. بُعد وظیفه‌شناختی، بر پایه این «هست»‌ها، «باید»‌های آینده او را استنتاج می‌کند. به بیان دیگر، شانس‌های استکمالی فرد هم وضعیت آغازین او را در سفر استکمال مشخص می‌کنند (بُعد دوم) و هم نقشه راه و تکالیف خاص این سفر را (بُعد سوم). این دو بُعد با هم یک دیالکتیک پویا تشکیل می‌دهند که در آن شرایط غیراختیاری از جهتی علت شکل‌گیری شخصیت هستند و از جهتی دلیل برای تعیین وظیفه.

صورت‌بندی فوق درکی نوین از نسبت شانس و وظیفه ارائه می‌دهد که در آن تعارض سنتی میان شانس اخلاقی و اخلاق وظیفه‌گرای کانتی (نک. Nagel, 1979, p. 26) به یک همکاری سازنده بدل می‌شود. در این چارچوب، «وظیفه اخلاقی» نه به عنوان امری همگانی و انتزاعی، بلکه به عنوان مسیر زمینه‌مند تحقق فضیلت فهمیده می‌شود. شانس استکمالی محتوای شخصی‌سازی‌شده و انضمامی وظایف را معین می‌سازد، در حالی که غایت نهایی همان شکوفایی ذات انسان (کمال‌گرایی) باقی می‌ماند. بدین ترتیب، مفهوم شانس استکمالی میان دو جریان اصلی فلسفه اخلاق ارتباط برقرار می‌کند: وظیفه در خدمت فضیلت قرار می‌گیرد، و فضیلت در پرتو وظیفه‌ای زمینه‌مند معنا می‌یابد. در این پارادایم، شانس در تقابل با وظیفه نیست، بلکه زمینه‌ای را فراهم می‌کند که در آن وظیفه منحصر به فرد هر فرد برای رسیدن به کمال مشخص می‌شود.

با توجه به ابعاد سه‌گانه شانس استکمالی و زمینه مفهومی آن در کمال‌گرایی و شانس اخلاقی، اکنون می‌توان به ترسیم تمایزهای این سه مفهوم پرداخت تا جایگاه شانس استکمالی به عنوان مفهومی مستقل آشکار گردد. این تمایزها در قالب جدول زیر آمده است:

مؤلفه	مکتب کمال‌گرایی	شانس اخلاقی	شانس استکمالی
پرسش محوری	غایت نهایی انسان چیست؟ (سعادت به مثابه شکوفایی ذات)	قضاوت اخلاقی ما چه موقع منصفانه است؟ (نقش عوامل غیراختیاری در ستایش یا سرزنش)	فرایند تحقق استکمال چگونه صورت می‌پذیرد؟ (نقش عوامل غیراختیاری در فرایند شکوفایی)
نقش عوامل غیراختیاری	عمدتاً به عنوان پیش‌شرط‌های ایستا برای سعادت (مانند «خیرهای خارجی» ارسطو)	به عنوان عوامل مؤثر در نتیجه‌کنش اخلاقی که قضاوت بیرونی ما را تغییر می‌دهند	به عنوان عوامل پویا و جریانی که در شکل‌گیری درونی فرایند استکمال نقش دارند
حوزه اصلی تحلیل	غایت‌شناختی و متافیزیکی (غایت)	فلسفه اخلاق هنجاری	میان‌رشته‌ای: پل می‌زند بین وجود (هست) و

مؤلفه	مکتب کمال‌گرایی	شانس اخلاقی	شانس استکمالی
		(ارزش‌گذاری کنش/کنشگر)	اخلاق (باید)
نوع ارزیابی	قضاوت درباره غایت عینی انسان (مثلاً، «آیا غایت انسان عاقل شدن است؟»)	قضاوت تقدیری- اخلاقی درباره کنشگر (مثلاً، «آیا این قاتل مستحق سرزنش بیشتری است؟»)	تبیین علی شکل‌گیری شخصیت + ارزش‌گذاری تعدیل شده درباره فرایند استکمال + وظیفه‌شناسی اخلاقی در بستر شانس
رابطه با وظیفه اخلاقی	ارائه یک نسخه کلی در مورد استکمال نفس	ساکت است. بر قضاوت متمرکز است، نه وظیفه	وظیفه را زمینه‌مند و شخصی‌سازی می‌کند. (بعد سوم)
موضع در قبال شانس	شانس را به عنوان یک داده می‌پذیرد، اما کمتر به تحلیل فعال آن می‌پردازد	شانس را به عنوان مزاحم اصل اختیار و عاملی برای تعارض می‌بیند	شانس را به عنوان بستری اجتناب‌ناپذیر و در کنار وظیفه در نظر می‌گیرد
دستاورد اصلی	ارائه غایتی انتزاعی و کلی برای زندگی انسان	به چالش کشیدن جهان‌شمول و منصفانه بودن قضاوت اخلاقی مبتنی بر «اصل اختیار»	تبیین واقع‌بینانه‌تر از فرایند اخلاقی شدن + ارائه چارچوبی برای انصاف در قضاوت + شناسایی زمینه‌مند تکالیف اخلاقی

جدول ۱. تمایز سه دیدگاه کمال‌گرایی، شانس اخلاقی، و شانس استکمالی از یکدیگر

در توضیح جدول فوق باید گفت، تمایز «شانس استکمالی» را می‌توان در هفت محور کلیدی ترسیم کرد: این مفهوم، بر خلاف پرسش محوری کمال‌گرایی از «غایت» و پرسش محوری شانس اخلاقی از «قضاوت»، به «فرایند» تحقق کمال می‌پردازد. از منظر نقش عوامل غیراختیاری، آن‌ها را نه به عنوان پیش‌شرط‌های ایستا یا مختل‌کننده قضاوت، بلکه به عنوان عواملی پویا و شکل‌دهنده در خود سیر استکمال می‌نگرد. این تغییر حوزه تحلیل را به عرصه‌ای میان‌رشته‌ای و پیونددهنده دو ساحت «وجود» (هست) و «اخلاق» (باید) ارتقا می‌دهد. در نتیجه، نوع ارزیابی آن از توصیف علی فرایند تا ارزش‌گذاری تعدیل شده گسترش دارد، و رابطه با وظیفه اخلاقی را از کلی‌نگری (کانت و ارسطو) به سمت وظایف اخلاقی شخصی‌سازی شده و زمینه‌مند سوق می‌دهد. این مفهوم جهت‌گیری نسبت به شانس را از «تقابل» با «اصل اختیار» به «همکاری سازنده» تبدیل می‌سازد. در نهایت، دستاورد اصلی مفهوم شانس استکمالی در تبیین واقع‌بینانه از فرایند اخلاقی شدن و ارائه چارچوبی برای انصاف در قضاوت و تکلیف نهفته است. هفت محور مذکور در جدول بالا در مجموع جایگاه نوآورانه شانس استکمالی را به عنوان مفهومی مستقل و پیونددهنده، و چیزی فراتر از صرف تلفیق دو مفهوم، نشان می‌دهد.

پس از تبیین شانس استکمالی، این پرسش بنیادین می‌تواند طرح گردد که آیا خود این مفهوم از حیث منطقی دچار تناقض درونی نیست. چگونه می‌توان مفهومی ساخت که از سویی بر استکمال نفس تأکید دارد - که خود فرایندی مبتنی بر اراده، انتخاب و عاملیت اخلاقی پنداشته می‌شود - و از سوی دیگر، نقش تعیین‌کننده امور غیراختیاری را در همین فرایند برجسته می‌سازد؟ به نظر می‌رسد جمع این دو مؤلفه در یک مفهوم واحد آن را به یک مفهوم خودمتناقض^۱ بدل می‌سازد؛ چنان که گویی از «مربع گرد» سخن بگوییم. این تعارض البته در خود مفهوم شانس اخلاقی نیز مشاهده می‌گردد و ویلیامز به آن اشاره کرده است (Williams, 1993, p. 251). با این حال، این متناقض‌نمایی تنها در صورتی جدی خواهد بود که ما دو پیش‌فرض نادرست را پذیرفته باشیم: نخست، آن که اراده انسان در یک خلا انتزاعی و جدا از بستر جهان عینی تحقق دارد؛ و دوم، آن که رابطه اراده و شرایط خارجی یک رابطه «صفر و یک» و مانعة‌الجمع است. اما این نگرش تصویری تحریف‌شده از شرایط انسانی است. واقعیت هستی انسان، نه عرصه حاکمیت مطلق اراده است و نه میدان جبر صرف. آنچه در عمل رخ می‌دهد یک «تعامل دیالکتیکی» پیچیده و پویا میان اراده فاعل، از یک سو، و زمینه غنی شرایط غیراختیاری (شانس استکمالی)، از سوی دیگر، است. شانس استکمالی در صدد انکار اراده و مسئولیت اخلاقی نیست. برعکس، کارکرد اصلی این مفهوم توصیف دقیق آن زمینه عینی و امکانات واقعی است که اراده می‌باید در درون آن به فعلیت برسد و خود را محقق سازد. اراده انسان، در

1. oxymoron

مواجهه با شانس استکمالی، با سه موقعیت روبه‌روست: (۱) تسلیم در برابر شانس منفی، (۲) همراهی منفعلانه با شانس مثبت، و (۳) مبارزه برای تبدیل موانع به فرصت یا بهره‌برداری فعالانه و اخلاقی از فرصت‌ها.

فضیلت اخلاقی در گرو کنش سرسختانه اراده در بستر شانس است. مثلاً، سخاوت زمانی تحقق می‌یابد که ثروت (یک شانس استکمالی مثبت) موجود باشد و شجاعت زمانی پدید می‌آید که ترس (حالتی غیراختیاری که گاهی مثبت و گاهی منفی است) وجود داشته باشد. بنابراین، شانس استکمالی نافی اراده نیست، بلکه بستر اولیه و زمینه‌ساز ظهور آن است. این مفهوم ما را از یک نگرش ساده‌انگارانه درباره «اختیار» به سوی درکی پیچیده‌تر و واقعی‌تر از «کنشگری زمینه‌مند»^۱ هدایت می‌کند. این زمینه‌مندی در مفهوم شانس اخلاقی قرار دارد (Campbell, 2024)، که در اینجا نیز ظهور پیدا کرده است. عقل سلیم^۲ نیز -که می‌داند یک «قهرمان» کسی است که بر عوامل غیراختیاری غلبه می‌کند، نه کسی که در ناز و نعمت پرورش یافته- گواه این مدعاست. بنابراین، تناقض به‌ظاهر موجود، با عبور از یک نگاه انتزاعی به یک نگاه واقع‌گرایانه به کنش اخلاقی، نه تنها رفع می‌شود، بلکه شانس استکمالی را به عنوان چارچوبی ضروری برای فهم دقیق‌تر حقیقت فرایند استکمال تثبیت می‌کند.

بر اساس تحلیل فوق، مفهوم «شانس استکمالی» به مجموعه شرایط، موقعیت‌ها و عوامل غیراختیاری اطلاق می‌شود که در مسیر استکمال نفس انسان نقشی ایجابی یا سلبی ایفا می‌کنند. این یعنی این عوامل، بدون وابستگی به اراده فرد، می‌توانند روند شکوفایی وجودی، اخلاقی و عقلانی او را تسهیل کنند، به تأخیر بیندازند یا جهت خاصی به آن ببخشند.

در ادامه برای تبیین بهتر مفهوم شانس استکمالی، برخی از اشکالات را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

پاسخ به چند اشکال

مفهوم شانس استکمالی، به دلیل قرارگیری در مرز دو حوزه وجود و اخلاق، ممکن است با پرسش‌ها و اشکالات بنیادینی روبه‌رو شود. در این بخش، به چهار اشکال پرداخته و با تکیه بر تبیین ارائه‌شده از این مفهوم، تلاش شده پاسخی ساختاریافته به هر یک ارائه گردد.

اشکال تقابل حوزه وجودی و اخلاقی (هست و باید)

در این اشکال استدلال می‌شود که مفاهیم توصیفی ریشه‌گرفته از ساحت «هست» (مانند تأثیر

1. situated agency

۲. در مورد اعتبار «عقل سلیم» در مباحث متافیزیکی و معرفت‌شناختی ادبیات وسیعی وجود دارد. برای مثال، نک. Peels, 2021.

ژنتیک) را نمی‌توان به طور منطقی به «باید»‌های هنجاری حوزه اخلاق تحویل کرد، و هر گونه تلاش در این جهت دچار «مغالطه طبیعی‌گرایانه» خواهد بود. طرح این مغالطه از زبان جورج ادوارد مور (Moore, 1903) یکی از استدلال‌های بنیادین در مورد جدایی کامل ارزش از وجود به شمار می‌آید (Teehan & DiCarlo, 2004). پرسش کلیدی این است: چگونه می‌توان از واقعیتی درباره چگونگی «شدن» انسان، وظیفه‌ای اخلاقی استنتاج کرد؟

در پاسخ باید گفت، این اشکال ناشی از در نظر نگرفتن ساختار پیچیده و چندلایه مفهوم شانس استکمالی است. این مفهوم مدعی یک استنتاج خطی و ساده از «هست» به «باید» نیست، بلکه کارکرد آن ارائه یک چارچوب تحلیلی سه‌لایه است که «هست» و «باید» را در درون یک منظومه به هم پیوند می‌زند:

۱. لایه هست (بُعد وجودی): این لایه صرفاً به توصیف یک واقعیت انسان‌شناختی می‌پردازد: عوامل غیراختیاری در اشتداد وجودی و شکل‌گیری ملکات ما مؤثرند. این لایه در حوزه «هست» قرار دارد و هیچ حکم هنجاری صادر نمی‌کند.

۲. لایه ارزش (بُعد اخلاقی-هنجاری): این لایه پیامد منطقی پذیرش آن واقعیت برای قضاوت اخلاقی ماست. با فهمیدن این که شخصیت افراد تا حدی محصول شانس است، یک «باید» اخلاقی برای ناظر بیرونی پدید می‌آید: اگر به انصاف باور داریم، باید در قضاوت‌های خود درباره دیگران، آن واقعیت (هست) را لحاظ کنیم. این «باید»، نه از «هست» به طور مستقیم، که از تعامل میان اصل اخلاقی «انصاف» و واقعیت کشف‌شده در لایه اول زاده می‌شود.

۳. لایه وظیفه (بُعد وظیفه‌شناختی): این لایه نیز پیامد عملی همان واقعیت برای کنشگر اخلاقی است. با آگاهی از زمینه استکمالی خود (هست)، یک «باید» برای فاعل متولد می‌شود: من باید مسیر استکمال خود را با توجه به امکانات و محدودیت‌های خاصی که دارم، بیابم و بپیمایم. این «باید» از تعامل میان اصل اخلاقی «مسئولیت‌پذیری» و واقعیت لایه اول ناشی می‌شود.

بنابراین، شانس استکمالی مرتکب مغالطه طبیعی‌گرایانه نمی‌شود، زیرا بر اساس نوعی «واقع‌گرایی اخلاقی» (نک. Dancy, 1998)^۱ «باید»‌ها را در بستر «هست»‌ها شناسایی می‌کند. این مفهوم نشان می‌دهد که «باید»‌های اخلاقی (مانند انصاف و مسئولیت‌پذیری) در جهان واقعی و با توجه به شرایط عینی انسان‌ها پدید می‌آیند، نه در یک خلأ انتزاعی.

اشکال کمال منفی

این اشکال بیان می‌کند که اگر کمال را تنها به معنای «شکوفایی استعدادها» تفسیر کنیم، آیا شانس

۱. بررسی این که این دیدگاه با کدام یک از سه نظریه واقع‌گرایی تناسب بیشتری دارد، نیازمند پژوهشی مستقل است.

استکمالی نمی‌تواند به «کمال منفی» بینجامد؟ به عبارت دیگر، فردی که در یک فرهنگ فاسد پرورش یافته و به یک تبهکار ماهر تبدیل شده، از طریق همان عوامل غیراختیاری در تبهکاری به «کمال» رسیده است. این پرسش ممکن است خودمتناقض بودن مفهوم شانس استکمالی را نشان دهد.

در پاسخ باید گفت که این اشکال ناشی از خلط میان «کمال» در معنای فلسفی مورد نظر این مقاله با «شکوفایی» به معنای عام آن است. کمال‌گرایی فلسفی - که مبنای بحث حاضر است - «کمال» را نه هر گونه رشد صرف، بلکه فعلیت یافتن استعدادهای ذاتاً ارزشمند و معطوف به خیرهای عینی، همچون عقلانیت، عدالت و شجاعت می‌داند. بنابراین، «کمال» به طور ذاتی دارای جهت‌گیری ارزشی مثبت است؛ و این از مبانی کمال‌گرایی برمی‌خیزد. بر این اساس، شانس استکمالی می‌تواند در دو جهت متفاوت عمل کند: (۱) شانس استکمالی مثبت: عواملی غیراختیاری که بستر شکوفایی فضایل و نیل به سعادت حقیقی را فراهم می‌کنند (مانند تربیت در خانواده‌ای عادل)؛ و (۲) شانس استکمالی منفی: عواملی غیراختیاری که مانع تحقق فضیلت می‌شوند یا حتی زمینه تقویت رذایل را فراهم می‌آورند (مانند رشد در محیطی سرشار از خشونت).

تمایز نهادن میان این دو بر غنای کاربردی مفهوم شانس استکمالی می‌افزاید؛ زیرا مسئولیت اخلاقی فرد را در مقابله با شانس‌های منفی و بهره‌گیری از شانس‌های مثبت برجسته می‌سازد، و مسئولیت اجتماعی را برای ایجاد بسترهای استکمالی مثبت و ترمیم آثار شانس‌های منفی یادآور می‌شود. بنابراین، آنچه «کمال منفی» نامیده می‌شود در حقیقت انحراف از مسیر حقیقی کمال و شکوفایی استعدادهای انسان در جهتی ضد ویژگی‌های مأخوذ از ذات و ضد ارزش است، نه تحقق «کمال» به معنای دقیق فلسفی آن. این تحلیل هر گونه خودمتناقض بودن را از این مفهوم برطرف کرده، آن را به ابزاری نیرومند برای تشخیص مسیرهای اصیل و انحرافی سعادت تبدیل می‌کند. همچنین، این مثالی بارز از درهم‌تنیدگی «هست» و «باید» در قالب این مفهوم است؛ زیرا گزاره‌های توصیفی در مورد ماهیت انسان به گزاره‌های هنجاری برای فرایند استکمال می‌انجامند.

اشکال استنتاج داوری اخلاقی

این اشکال می‌گوید اگر بپذیریم که هر انسانی از حیث وجودی موجودی منحصر به فرد است، در این صورت چگونه می‌توان از این تکثر و تفاوت‌های بنیادین در «هست»‌های انسانی، به یک «باید» اخلاقی واحد، یعنی به قاعده‌ای کلی برای داوری اخلاقی دست یافت؟ این امر مستلزم نوعی تناقض یا عدم امکان استنتاج منطقی بر اساس مفهوم شانس‌های استکمالی خواهد بود.

برای مثال، قوه متخیله هر انسان با توجه به ساختارهای نورونی، مزاج فرد، پیشینه فرهنگی - تربیتی، و تجربه زیسته‌اش ویژگی‌های منحصر به فرد خود را دارد. ممکن است مارگزیده از ریسمان

سیاه‌وسفید بترسد، و دیگران چنین نباشند. اگر همه این ویژگی‌های شخصی را شانس اخلاقی بدانیم (که همین طور هم هست)، داوری اخلاقی ما بر اساس این عوامل فاقد قواعد کلی خواهد بود، و در عمل غیرممکن خواهد شد.

در پاسخ باید گفت، این اشکال ناشی از یک خلط مهم است: گمان می‌شود که هدف شانس استکمالی استنتاج احکام اخلاقی جزئی و مثبت (مانند «علی فضیلتمند است» یا «عمل الف به طور مطلق نادرست است») از طریق احصای تفاوت‌های وجودی است. حال آن که استدلال ارزش‌شناختی این مفهوم بر خلاف این است. نتیجه اخلاقی پذیرش شانس استکمالی استنتاج یک اصل فرااخلاقی و سلبی است. شانس استکمالی در این زمینه می‌گوید: به دلیل ناآگاهی ما نسبت به همه زوایا و پیچیدگی‌های زمینه استکمالی دیگران، باید از صدور احکام قطعی، مطلق و ساده‌انگارانه درباره فضیلت یا رذیلت ایشان خودداری کنیم (اصل «فروتنی اخلاقی») (نک. Smith & Kouchaki, 2018).

به بیان دیگر، قاعده اخلاقی حاصل از شانس استکمالی، منجر به قضاوت‌های جزئی در مورد دیگران نیست، بلکه یک اصل روش‌شناختی برای قضاوت منصفانه است. این اصل فضیلت «فروتنی اخلاقی» را نه به عنوان یک توصیف اخلاقی گذرا، که به عنوان یک پیش‌شرط معرفت‌شناختی برای هر گونه داوری معتبر درباره دیگران اثبات می‌کند. بنابراین، شانس استکمالی ما را به سمت نسبی‌گرایی نمی‌کشاند، بلکه ما را به سمت الگویی از داوری زمینه‌مند و چندبعدی رهنمون می‌کند که در آن، به جای پرسش به قضاوت بی‌محابای دیگران، ابتدا به فهم زمینه‌های عمل و شخصیت آنان همت می‌گماریم. این نه انحلال اخلاق، بلکه تعمیق و پرورش آن است.

اشکال نسبی‌گرایی در غایت استکمالی

این اشکال یکی از پیامدهای به‌ظاهر اجتناب‌ناپذیر پذیرش نقش بنیادین شانس استکمالی است که به «نسبی‌گرایی در غایت» می‌انجامد. اگر شرایط وجودی هر فرد -که بخش عظیمی از آن محصول شانس است- تعیین‌کننده مسیر استکمال اوست، آیا می‌توان از یک «نیک‌بختی» یا «سعادت» واحد برای نوع انسان سخن گفت؟ به نظر می‌رسد که باید پذیرفت هر فرد انسانی، با توجه به مختصات وجودی یگانه خود، دارای غایت استکمالی متفاوت و نسخه سعادت خاص خود است.^۲ در این دیدگاه، به تعداد انسان‌ها، راه‌های مختلفی برای نیک‌بختی قابل تصور خواهد بود. این تلقی هرچند در نگاه اول طرفدار انسان منحصربه‌فرد است، اما با دو ایراد بنیادین مواجه می‌شود:

1. ethical humility

۲. ژان ژاک روسو یکی از مشهورترین قانونان به این دیدگاه به شمار می‌آید. برای اطلاع بیشتر، نک. Rousseau, 1909, Letter 3.

۱. **تحویل‌نگری انسان‌شناختی:** این نگرش چارچوب مفهومی «طبیعت واحد انسان» را، که نزد عقل سلیم و سنت فلسفی امری بدیهی است، نادیده می‌گیرد. با تمرکز افراطی بر ویژگی‌های جزئی، تصادفی و متغیر (مانند ژنتیک، تربیت، فرهنگ)، از ویژگی‌های مشترک و جوهری که «انسانیت» را تعریف می‌کنند (مانند تعقل، اراده، اخلاق‌ورزی) غافل می‌ماند. این رویکرد انسان را تا سطح مجموعه‌ای از تصادفات تقلیل می‌دهد.

۲. **انحلال فلسفه اخلاق:** اگر هر فرد «غایت» خاص خود را داشته باشد، دیگر نمی‌توان از یک «مکتب اخلاقی» کمال‌گرایانه به معنای رایج آن سخن گفت. هر توصیه اخلاقی امری کاملاً شخصی و غیرقابل تعمیم خواهد شد و امکان تدوین هر گونه نظام هنجاری همگانی از بین می‌رود. چنین اخلاقی به دلیل تکیه بر تفاوت‌ها هرگز نمی‌تواند به عنوان راهنمای عمل جمعی یا معیاری برای نهادهای اجتماعی مقبولیت یابد.

پاسخ به این اشکال در توجه به تمایز میان «غایت نوع» و «مسیرهای شکوفایی شخص» نهفته است. کمال‌گرایی فلسفی مدعی است که یک غایت نهایی و مشترک برای نوع انسان وجود دارد، یعنی «شکوفایی عقلانی-اخلاقی بر اساس ذات مشترک انسان». این هدف معیار عینی «خیر» را تعریف می‌کند. سپس، شانس استکمالی وارد می‌شود و توضیح می‌دهد که تحقق این غایت واحد، در زندگی هر فرد، منحصربه‌فرد و متأثر از زمینه وجودی اوست (مسیرهای شکوفایی شخصی). شانس استکمالی نه «غایت» که «مسیرها»، «اولویت‌ها»، «موانع» و «مراتب» دست‌یابی به آن غایت را مشخص می‌سازد. برای مثال، اگر فرض کنیم «سلامتی» غایت مشترک همه انسان‌هاست (غایت نوع)، مسیر درمان و سبک زندگی سالم برای یک فرد مبتلا به بیماری مادرزادی، یک ورزشکار حرفه‌ای و یک فرد سالم میان‌سال، کاملاً متفاوت است (مسیرهای شکوفایی شخصی). پزشک (نظریه اخلاقی) غایت واحد «سلامتی» را برای همه می‌خواهد، اما نسخه تجویزی او برای هر بیمار، با توجه به شرایط (شانس استکمالی)، منحصربه‌فرد است.

بنابراین، شانس استکمالی نه تنها کمال‌گرایی را نفی نمی‌کند، بلکه آن را کاربردی، منعطف و عینی می‌سازد. این مفهوم به ما می‌آموزد که غایت واحد است، اما مسیرها متکثرند. یک مکتب اخلاقی کمال‌گرا می‌تواند با در نظر گرفتن شانس‌های استکمالی، هم از ساده‌انگاری تجویزهای اخلاقی یکسان برای همه افراد اجتناب کند و هم با تکیه بر غایت مشترک، از نسبی‌گرایی افراطی پرهیز نماید.

اشکال انصاف اخلاقی

در عرصه فلسفه اخلاق، این پرسش مطرح می‌شود که آیا نظریه‌ای که سعادت انسان را -به عنوان

عالی‌ترین دستاورد اخلاقی - تا حد زیادی به عواملی غیراختیاری (شانس استکمالی) گره زده است می‌تواند منصفانه باشد؟ اگر فرایند استکمال نفس و نتیجه آن از جهاتی خارج از اختیار فرد است، آیا می‌توان تحقق سعادت را یک دستاورد اخلاقی و محرومیت از آن را یک قصور اخلاقی محض دانست؟ این می‌تواند بنیان مسئولیت اخلاقی را با چالش مواجه کرده، هر گونه قضاوت اخلاقی معنادار را با مشکل مواجه سازد (Hartman, 2017).

در پاسخ باید گفت که این اشکال از این پیش‌فرض نادرست نشئت می‌گیرد که انصاف به معنای نادیده گرفتن تفاوت‌های زمینه‌ای و سنجش همه با معیاری یکسان و انتزاعی است. در مقابل، مفهوم شانس استکمالی درکی غنی‌تر و زمینه‌مند از انصاف ارائه می‌دهد. انصاف واقعی نه نادیده گرفتن شانس، بلکه لحاظ کردن آن در سنجش داور است. معیار قضاوت اخلاقی منصفانه، نه «حالت نهایی» فرد، بلکه «نسبت تلاش و اراده او با زمینه استکمالی‌اش» است. از این منظر، فردی که با شانس منفی گسترده به حد متوسطی از فضیلت رسیده، از حیث میزان تلاش و کیفیت اراده، دستاوردی به مراتب برتر از فردی دارد که با شانس مثبت به مرتبه بالاتری رسیده است. بنابراین، شانس استکمالی مسئولیت اخلاقی را سست نمی‌کند، بلکه قالب و محتوای خاص آن را برای هر فرد تعیین می‌نماید؛ مسئولیت هر کس، نه رسیدن به نقطه‌ای ثابت، بلکه بهترین عملکرد در زمینه استکمالی اوست. این پاسخ در مباحث مربوط به نقد بی‌طرفی انتزاعی اخلاقی مورد توجه قرار گرفته است (نک. Brandt, 1979, p. 227). همچنین می‌توان در اخلاق ارسطویی ابتدای عدالت بر توزیع شایسته‌سالارانه را مشاهده کرد (Aristotle, 1962, The Politics, 1282b30-1283a3)، که به دلالت التزامی بر عدم تساوق «انصاف» و «عدالت» با «تساوی» گواهی می‌دهد. در پایان باید اشاره کرد که نظام‌های اخلاقی دیگری مانند اخلاق مراقبت (Pettersen, 2011)، اخلاق قابلیت‌گرا (Stewart, 2013)، و اخلاق موقعیت‌گرا (Fletcher, 1997) نیز مضامین مشابهی دارند که بررسی تمایز میان آن‌ها با شانس استکمالی مجال پژوهشی دیگری را طلب می‌کند.

اشکال عدل الهی

در عرصه کلام و الهیات، این پرسش طرح می‌شود که اگر خداوند عادل است، چگونه ممکن است بندگان خود را در زمینه‌های استکمالی به شدت نابرابر (و غیراختیاری) بیافریند، اما در نهایت همه را برای پاداش و عقاب ابدی به طور یکسان مورد سنجش قرار دهد (نک. سعادت مصطفوی، ۱۳۹۱)؟ آیا این با عدل الهی سازگار است که سرنوشت اخروی انسان‌ها تا این اندازه تحت تأثیر اموری باشد که در به دست آوردنشان هیچ نقشی نداشته‌اند؟

در پاسخ باید گفت که این اشکال نیز مبتنی بر تصویری ساده‌انگارانه از عدل الهی (به مثابه حسابرسی یکسان و فارغ از زمینه) است. آیاتی از قرآن (برای مثال، بقره، ۲۸۶) حاکی از تناسب «وُسع» انسان با تکالیف او هستند. بدیهی است که همین تکالیف با نوع محاسبه اعمال در روز قیامت تناظر دارند. در بستر الهیات اسلامی، مفهوم شانس استکمالی به ما کمک می‌کند تا عدل الهی را به عنوان یک داوری حکیمانه، شخصی و زمینه‌مند بفهمیم. خداوند بندگانش را نه بر اساس مقایسه آنان با یکدیگر یا بر اساس نتایج نهایی مطلوب، بلکه بر اساس «نسبت استعداد به فعلیت‌رسیده به استعدادهای داده‌شده» و «کیفیت پاسخ اخلاقی آن‌ها به شرایط محیطی» می‌سنجد. ممکن است کسی در نهایت «عالم» نشود، اما به دلیل مجاهدت در شرایط دشوار، نزد خداوند از بسیاری از علمایی که استعدادهای درخشان داشته‌اند، ولی آن‌ها را ضایع کرده‌اند، مقامی بالاتر داشته باشد. این نگاه مستند به متون دینی است که بر حسابرسی بر اساس استطاعت تأکید دارند (مطهری، ۱۴۰۲، ص. ۱۸). بنابراین، تفاوت در شانس‌های استکمالی، نه تنها نقض‌کننده عدل الهی نیست، بلکه زمینه‌ساز تجلی حقیقی و فردی آن است. شایان توجه است، زمینه‌مندی حساب در روز قیامت، در هر صورت در چارچوب توانایی‌ها و استعدادهای نوع انسان است. بنابراین، زمینه‌مند بودن به معنای نسبیت در قضاوت الهی نیست. بدیهی است که این مسئله دیدگاه‌ها و ابعاد مختلفی را در الهیات می‌تواند برانگیزد که باید در جای خود مورد توجه قرار گیرند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داده است که «شانس استکمالی» یک مفهوم نظری مستقل و ضروری در اخلاق و انسان‌شناسی فلسفی است و می‌تواند خلأیی را که سال‌ها میان مباحث کمال‌گرایی و شانس اخلاقی وجود داشت به طور مؤثر پر کند. تحلیل انجام‌شده اثبات می‌کند که عوامل غیراختیاری نه تنها پیرامون فرایند استکمال قرار نمی‌گیرند، بلکه در سه سطح وجودی، اخلاقی-هنجاری و وظیفه‌شناختی نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری مسیر «شدن اخلاقی» انسان دارند. دستاورد اصلی مقاله این است که شانس استکمالی را از یک پیش‌فرض منفعل به یک عامل پویا، جریان‌ساز و جهت‌دهنده در مسیر تعالی اخلاقی تبدیل کرده و نشان داده است که ارزیابی اخلاقی منصفانه تنها زمانی ممکن می‌شود که بر «مسیر» استکمال انسان بنا شود، نه بر «نتیجه» نهایی آن. یافته‌های این پژوهش به صورت قاطع روشن می‌کند که شانس‌های استکمالی، نه تهدیدی برای اخلاق، بلکه شرطی لازم برای فهم واقع‌بینانه، منصفانه و انسان‌شناختی اخلاق هستند. تحلیل دقیق اشکالات احتمالی — شامل اشکال گذر از هست به باید، نگرانی‌های نسبی‌گرایانه و مسئله عدالت — نشان

داده است که این چارچوب از انسجام منطقی برخوردار است و می‌تواند از خود در برابر نقدهای رایج دفاع کند. بنابراین نظریه شانس استکمالی نه تنها قابل دفاع، بلکه تبیین‌گستر از نظریات رقیب است.

علاوه بر این، مقاله مسیرهای جدیدی برای پژوهش‌های آتی می‌گشاید: نخست، شناسایی و تحلیل مصادیق شانس استکمالی در آثار فیلسوفان کمال‌گرا، به‌ویژه در سنت اسلامی؛ دوم، واکاوی پیامدهای کلامی این مفهوم که تاکنون کمتر مورد توجه بوده‌اند؛ و سوم، بررسی نسبت آن با نظام‌های جهان‌شناختی فلسفی، کلامی و عرفانی.

■ تعارض منافع

■ نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافع‌ی گزارش نکرده‌اند.

فهرست منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ ق). الشفاء: المنطق. مكتبة آيت الله المرعشي النجفي.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۸۴). الأدوية القلبية (محمد زهير البابا، محقق). معهد التراث العلمي.
- پروان، نغمه، و جوادى، محسن. (۱۳۹۷). نقش شانس در سعادت آدمی با نظر به دیدگاه جولیا آناس. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۲۰(۲)، ۲۸۵. <https://doi.org/10.22091/pfk.2018.2566.1758>
- تمدن‌فرد، فاطمه. (۱۳۹۹). نگاه متفاوت برنارد ویلیامز به مسئولیت اخلاقی. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۲۲(۲)، ۱۱۹-۱۴۳. <https://doi.org/10.22091/jptr.2020.5597.2345>
- خزاعی، زهرا، و تمدن‌فرد، فاطمه. (۱۳۹۷). رابطه شانس و مسئولیت اخلاقی در نگاه تامس نیگل. اندیشه دینی، ۱۸(۶۸)، ۶۱-۸۴.
- خزاعی، زهرا، و تمدن‌فرد، فاطمه. (۱۳۹۹). شانس و مسئولیت اخلاقی در نگاه مایکل جی. زیمرمن. متافیزیک، ۲۹(۲)، ۴۵-۶۲. <https://doi.org/10.22108/mpf.2020.122811.1218>
- رحیم‌پور، فروغ‌السادات. (۱۴۰۲). دیدگاه ابن‌سینا پیرامون نقش عوامل مادی در شکل‌گیری صفات اخلاقی. اندیشه دینی، ۸۶، ۲۳-۴۸.
- رفیعی، حسین، و طالقانی، سید علی. (۱۴۰۲). شانس اخلاقی در اصول فقه متأخر امامیه. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۲۵(۴)، ۷۸-۵۵. <https://doi.org/10.22091/jptr.2023.9448.2900>
- سعادت مصطفوی، سید حسن. (۱۳۹۱). عدل الهی. پژوهش‌های نهج البلاغه، ۳۵، ۹-۲۴.
- عبادتی، حسین، جاهد، محسن، و اترک، حسین. (۱۳۹۶). نگاهی نقادانه به نظریه بخت اخلاقی برنارد ویلیامز. اخلاق پژوهی، ۱۱(۱)، ۱۲۹-۱۵۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). آموزش فلسفه. پژوهاک اندیشه.
- مطهری، مرتضی. (۱۴۰۲). عدل الهی. صدرا.

References

- Aristotle. (1962). *The politics* (T. Sinclair, Trans.). Penguin.
- Aristotle. (1991). *The complete works of Aristotle* (J. Barnes, Ed.). Princeton University Press.
- Arneson, R. (1999). Human flourishing vs. desire satisfaction. *Social Philosophy and Policy*, 16(1), 113–142.
- Björnsson, G. (2021). Contextualism in ethics. In *The international encyclopedia of*

- ethics*. Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781444367072.wbicc760.pub3>
- Bradford, G. (2015). Perfectionism. In *The Routledge handbook of philosophy of well-being* (pp. 124–134). Routledge.
- Brandt, R. (1979). *A theory of the good and the right*. Oxford University Press.
- Breivik, G. (2010). Philosophical perfectionism – consequences and implications for sport. *Sport, Ethics and Philosophy*, 4(1), 87–105. <https://doi.org/10.1080/17511320903264180>
- Campbell, G. G. (2024). Situated agency and constitutive moral luck. In A. Capone, P. Perconti, & R. Graci (Eds.), *Philosophy, cognition and pragmatics*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-50109-8_5
- Christensen, A. S., Forsberg, N., & Rodogno, R. (2025). *Contextual ethics*. Palgrave Macmillan.
- Dancy, J. (1998). Moral realism. In *The Routledge encyclopedia of philosophy*. Routledge. Retrieved October 22, 2025, from <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/moral-realism/v-1>. <https://doi.org/10.4324/9780415249126-L059-1>
- Dhillon, P. A. (2014). Examples of moral perfectionism from a global perspective. *The Journal of Aesthetic Education*, 48(3), 41–57. <https://doi.org/10.5406/jaesteduc.48.3.0041>
- Dorsey, D. (2010). Three arguments for perfectionism. *Noûs*, 44(1), 59–79.
- Ebādāfī, H., Jāhed, M., & Atrak, H. (2017). "Negāhī-ye Naqdāneh be Nazariyeh-ye Bakht-e Akhlāqī-ye Bernārd Vīlyāms." *Akhlāq-pazhūhī*, 1(1), 129–150. [In Persian]
- Ellison, T. G., & De Wet, T. (2018). Biological determinism. In W. Trevathan (Ed.), *The international encyclopedia of biological anthropology*. Wiley-Blackwell.
- Feinberg, J. (1970). *Doing and deserving: Essays in the theory of responsibility*. Princeton University Press.
- Finnis, J. (1980). *Natural law and natural rights*. Clarendon Press.
- Fletcher, J. (1997). *Situation ethics: The new morality*. Westminster John Knox Press.
- Foot, P. (2003). *Natural goodness*. Oxford University Press.
- Griffin, J. (1986). *Well-being: Its meaning, measurement and moral importance*. Clarendon Press.
- Hales, S. D. (2015). A problem for moral luck. *Philosophical Studies*, 172(9), 2385–2403. <https://doi.org/10.1007/s11098-014-0417-6>
- Hamilton, W. (1880). *Lectures on metaphysics* (H. L. Mansel & J. Veitch, Eds.; Vol. 1). Sheldon and Company.
- Hartman, R. J. (2017). *In defense of moral luck: Why luck often affects praiseworthiness and blameworthiness*. Routledge.
- Hartman, R. J. (2019). Moral luck and the unfairness of morality. *Philosophical*

- Studies*, 176(12), 3179–3197.
- Herdova, M. (2019). Transformative moral luck. *Midwest Studies in Philosophy*, 43(1), 162–180.
- Hurka, T. (1993). *Perfectionism*. Oxford University Press.
- Ibn Sīnā, Ḥ. b. ‘A. (1984). *Al-Adwiyah al-Qalbiyyah* (M. Z. al-Bābā, Ed.). Ma‘had al-Turāth al-‘ilmī. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥ. b. ‘A. (1985 AH). *Al-Shifā’: Al-Manṭiq*. Maktabat Āyatullāh al-Mar‘ashī al-Najafī. [In Arabic]
- Irwin, T. (1988). *Aristotle’s first principles*. Oxford University Press.
- Johansson, V. (2014). Perfectionist philosophy as a (an untaken) way of life. *The Journal of Aesthetic Education*, 48(3), 58–72.
<https://doi.org/10.5406/jaesteduc.48.3.0058>
- Kant, I. (1998). *Groundwork of the metaphysics of morals* (M. Gregor, Ed. & Trans.). Cambridge University Press.
- Khoury, A. (2018). The objects of moral responsibility. *Philosophical Studies*, 175(6), 1357–1381.
- Khozā’i, Z., & Tamaddonfard, F. (2018). "Rābeṭeh-ye Shāns va Mas’ūliyat-e Akhlāqī dar Negāh-e Tāmas Nīgel." *Andīsheh-ye Dīnī*, 18(68), 61–84. [In Persian]
- Khozā’i, Z., & Tamaddonfard, F. (2020). "Shāns va Mas’ūliyat-e Akhlāqī dar Negāh-e Māykel J. Zīmerman." *Metafizik*, 12(29), 45–62.
<https://doi.org/10.22108/mp.2020.122811.1218> [In Persian]
- Latus, A. (2001). Moral luck. In J. Fieser (Ed.), *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
<https://iep.utm.edu/moralluc/>
- Levy, N. (2019). Putting the luck back into moral luck. *Midwest Studies in Philosophy*, 43(1), 59–74.
- Miṣbāḥ Yazdī, M. T. (2012). *Āmūzesh-e Falsafeh*. Pezhvāk-e Andīsheh. [In Persian]
- Moore, G. E. (1903). *Principia ethica*. Cambridge University Press.
- Morris, S. P. (2015). Moral luck and the talent problem. *Sport, Ethics and Philosophy*, 9(4), 363–374. <https://doi.org/10.1080/17511321.2015.1121287>
- Muṭahharī, M. (2023). *‘Adl-e Ilāhī*. Ṣadrā. [In Persian]
- Nagel, T. (1979). *Mortal questions*. Cambridge University Press.
- Nelkin, D. K. (2019a). Moral luck. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 ed.).
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/moral-luck>
- Nelkin, D. K. (2019b). Thinking outside the (traditional) boxes of moral luck. *Midwest Studies in Philosophy*, 43(1), 1–17.
- Parfit, D. (1986). Overpopulation and the quality of life. In P. Singer (Ed.), *Applied ethics*. Oxford University Press.
- Parker, W. D., & Adkins, K. K. (1995). Perfectionism and the gifted. *Roeper Review*,

- 17(3), 173–176. <https://doi.org/10.1080/02783199509553653>
- Parvān, N., & Javādī, M. (2018). "Naqsh-e Shāns dar Sa'adat-e Ādamī bā Nazar be Dīdgāh-e Jūliyā Annās." *Pažūhesh-hā-ye Falsafī-Kalāmī*, 20(2), 5–28. <https://doi.org/10.22091/pfk.2018.2566.1758> [In Persian]
- Paul, L. A. (2014). *Transformative experience*. Oxford University Press.
- Peels, R. (2021). The epistemic authority of common sense. In R. Peels & R. van Woudenberg (Eds.), *The Cambridge companion to common-sense philosophy*. Cambridge University Press.
- Petterson, T. (2011). The ethics of care: Normative structures and empirical implications. *Health Care Analysis*, 19(1), 51–64. <https://doi.org/10.1007/s10728-010-0163-7>
- Plato. (1997). *Complete works* (J. M. Cooper, Ed.). Hackett Publishing.
- Rafī'i, H., & Tāleqānī, S. A. (2023). "Shāns-e Akhlāqī dar Uṣūl-e Fiqh-e Muta'akhhir-e Imāmiyyah." *Pažūhesh-hā-ye Falsafī-Kalāmī*, 25(4), 55–78. <https://doi.org/10.22091/jptr.2023.9448.2900> [In Persian]
- Rahīmpūr, F. al-S. (2023). "Dīdgāh-e Ibn Sīnā Pīrāmūn-e Naqsh-e 'Awāmel-e Māddī dar Shikl-gīrī-ye Šefāt-e Akhlāqī." *Andīsheh-ye Dīnī*, 86, 23–48. [In Persian]
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Harvard University Press.
- Rousseau, J. J. (1909). *La nouvelle h  lo  se*. Putnam's Sons.
- Sa'adat Muṣṭafavī, S. H. (2012). "'Adl-e Ilāhī." *Pažūhesh-hā-ye Nahj al-Balāghah*, 35, 9–24. [In Persian]
- Sher, G. (1997). *Beyond neutrality: Perfectionism and politics*. Cambridge University Press.
- Smith, A. (1976). *The theory of moral sentiments* (D. D. Raphael & A. L. Macfie, Eds.). Clarendon Press.
- Smith, I. H., & Kouchaki, M. (2018). Moral humility: In life and at work. *Research in Organizational Behavior*, 38, 77–94. <https://doi.org/10.1016/j.riob.2018.12.001>
- Stephens, W. O. (2019). Stoic ethics. In J. Fieser (Ed.), *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/stoiceth>
- Stewart, F. (2013). Nussbaum on the capabilities approach. *Journal of Human Development and Capabilities*, 14(1), 156–160. <https://doi.org/10.1080/19452829.2013.762175>
- Sumner, L. W. (1996). *Welfare, happiness and ethics*. Oxford University Press.
- Tamaddonfard, F. (2020). "Negāh-e Motafāvet-e Bernārd Vīlyāms be Mas'ūliyat-e Akhlāqī." *Pažūhesh-hā-ye Falsafī-Kalāmī*, 22(2), 119–143. <https://doi.org/10.22091/jptr.2020.5597.2345> [In Persian]
- Teehan, J., & DiCarlo, C. (2004). On the naturalistic fallacy: A conceptual basis for evolutionary ethics. *Evolutionary Psychology*, 2(1), 32–46. <https://doi.org/10.1177/147470490400200108>

- Wall, S. (2019). Perfectionism in moral and political philosophy. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/perfectionism-moral>
- Williams, B. (1993). Postscript. In D. Statman (Ed.), *Moral luck*. State University of New York Press.
- Yang, H., & Stoeber, J. (2012). The physical appearance perfectionism scale: Development and preliminary validation. *Journal of Psychopathology and Behavioral Assessment*, 34(1), 69–83. <https://doi.org/10.1007/s10862-011-9260-7>