

Comparison of the Theory of ‘Moral Luck’ with ‘The Influence of Involuntary Factors on the Deserve of Punishment’ among Uşūlis ¹

Mohammad Reza Hamidi 


Assistant Professor Of Department Of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology & Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahwaz, Ahwaz-Iran; m.hamidi@scu.ac.ir

Receiving Date: 2021-12-20; Approval Date: 2022-07-26

Abstract

7

The term ‘moral luck’ refers to the influence of factors based on luck on moral judgements about human actions. Hereditary and regulative characteristics, temporal and spatial situations, as well as unforeseeable or unmonitored consequences, are among the most distinguished factors based on luck. Scholars of ethics have proposed different answers to solve this challenge that how to make

1. Hamidi- M.R.; (2023): “ Comparison of the Theory of ‘Moral Luck’ with ‘The Influence of Involuntary Factors on the Deserve of Punishment’ among Uşūlis “ ; *Jostar_ Hay Fihi va Usuli*; Vol: 8 ; No: 29 ; Page: 7-42 ;  10.22034/jrj.2022.62729.2384

© 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

a fair moral judgement despite the existence of luck-based factors. In a similar challenge, the *Uṣūlīs* have also tried to analyze the issue of deserving afterlife punishment according to the influence of involuntary factors on human actions. This study has identified and criticized the approaches of *Uṣūlīs* regarding the mentioned issue. As a result, *Uṣūlīs* often accept that things based on luck, which are involuntary and out of control cannot be considered involved in punishment. But, their understanding of these concepts is different. The beliefs, classifications and solutions presented by the *Uṣūlīs* in this issue have significant similarities and commonalities with the beliefs of scholars of ethics regarding the issue of moral luck.

Keywords: Moral Luck ; Subjugation ; *Tajarrī* ; Involuntary Action .

مشابهت سنجی نظریه «بخت اخلاقی» و «تأثیر عوامل غیر ارادی بر استحقاق کیفر» نزد اصولیان^۱

محمد رضا حمیدی^{id}

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز-ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۱

مشابهت سنجی نظریه
«بخت اخلاقی» و
«تأثیر عوامل غیر ارادی
بر استحقاق کیفر»
نزد اصولیان

۹

چکیده

اصطلاح بخت اخلاقی اشاره به تأثیر عوامل مبتنی بر بخت بر قضاوت‌های اخلاقی پیرامون کارهای انسان دارد؛ ویژگی‌های وراثتی و نهادینه، موقعیت‌های زمانی و مکانی و نیز پیامدهای غیر قابل پیش‌بینی یا پایش، از برجسته‌ترین عوامل مبتنی بر بخت به‌شمار می‌آیند. اندیشمندان اخلاق پاسخ‌های مختلفی برای حل این چالش پیشنهاد داده‌اند که چگونه می‌توان علی‌رغم وجود عوامل مبتنی بر بخت، قضاوت اخلاقی منصفانه‌ای را انجام داد. در چالشی مشابه، اندیشمندان اصول فقه نیز کوشیده‌اند مسئله استحقاق کیفر اخروی را با توجه به تأثیر عوامل غیر ارادی بر کردار انسان مورد واکاوی قرار دهند.

۱. حمیدی، محمد رضا. (۱۴۰۱). «مشابهت سنجی نظریه «بخت اخلاقی» و «تأثیر عوامل غیر ارادی بر استحقاق کیفر» نزد اصولیان». فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. ۸ (۲۹). صص: ۷-۴۲؛

در این نوشتار به شناسایی و نقد رویکردهای اصولیان پیرامون مسئله یادشده پرداخته می‌شود. حاصل سخن آنکه اصولیان غالباً می‌پذیرند که امر مبتنی بر بخت، غیر اختیاری و خارج از کنترل را نمی‌توان در کیفردهی دخیل دانست؛ اما برداشت آنان از این مفاهیم متفاوت است. باورها، دسته‌بندی‌ها و راه‌حل‌های ارائه‌شده از سوی اصولیان در این مسئله، مشابهت و اشتراکات قابل توجهی با باورهای اندیشمندان اخلاق در مسئله بخت اخلاقی دارد.

کلیدواژه‌ها: بخت اخلاقی، انقیاد، تجزی، امر غیر اختیاری.

مقدمه

مبحث «بخت اخلاقی» از جمله مسائل جنجالی پیرامون داوری اخلاقی است که در سده اخیر مورد توجه فراوانی قرار گرفت؛ اگر چه اصطلاح بخت اخلاقی^۱ توسط «برنارد ویلیامز» فیلسوف بریتانیایی در مقاله معروف وی با همین عنوان جعل شد. بنیان این اندیشه پیشینه‌ای بسیار قدیمی‌تر دارد (عبادتی، جاهد، اترک، ۱۳۹۶، ۱۱۳۳). محور اصلی بخت اخلاقی آنست که در داوری‌های اخلاقی، بخت عاملی تعیین‌کننده به حساب می‌آید؛ به گونه‌ای که دو فرد در دو موقعیت کاملاً یکسان، تنها به دلیل متغیرهای مبتنی بر بخت به دو گونه متفاوت مورد قضاوت قرار می‌گیرند. مثلاً هر گاه فرد «الف» و «ب» به قصد کشتن نفر سوم، به سوی او شلیک کنند و تیر فرد «الف» به خطا رود، تنها فرد «ب» به عنوان قاتل شناخته می‌شود و عرفاً عمل او را ناپسندتر از کار فرد «الف» به‌شمار می‌آورند؛ در حالیکه هر دوی آنها نیت و عمل یکسان داشته‌اند و تنها «بخت» یکی از آنها موجب شده در معرض قضاوت اخلاقی سنگین‌تری قرار بگیرند.

پذیرش یا عدم پذیرش بخت اخلاقی به دو گونه وصفی و توصیه‌ای می‌تواند مورد بحث قرار گیرد؛ یعنی آیا بخت در داوری‌های اخلاقی تأثیری دارد یا نه؟ و آیا باید بخت را در داوری‌های اخلاقی تأثیر داد یا خیر؟ اگر چه سخن از بخت اخلاقی اصالتاً مربوط به دانش اخلاق می‌شود، اما این مسئله برای متکلمان و اصولیان نیز مطرح بوده است.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال هشتم، شماره پیاپی ۲۹
زمستان ۱۴۰۱
۱۰

1. Moral luck.

در دانش کلام، آنجا که از داوری خداوند نسبت به کردار آدمیان سخن به میان می‌آید، رگه‌های بحث از بخت اخلاقی را می‌توان به وضوح دید؛ این پرسش که آیا بخت می‌تواند در تعیین سرنوشت نهایی - سعادت و شقاوت - نقشی ایفا کند یا خیر، برای برخی از نحله‌های کلامی چالشی دشوار به‌شمار می‌آمده است.^۱ در برخی کتاب‌های اصول فقه نیز گهگاه و به مناسبت، به وجه کلامی برخی از مصادیق این مسئله، نظیر امکان استحقاق عقوبت برای عملی که با قصد حرام انجام شده - اما اتفاقاً به حرام نینجامیده - اشاره شده است (سبزواری، بی‌تا، ۲۰/۲).

چالش یادشده در شکلی دیگر برای اصولیان نیز مطرح بوده است؛ به ویژه در بحث‌های مربوط به تصویب، مصلحت سلوکیه، تجری و انقیاد^۳ مشابَهت با اندیشهٔ بخت اخلاقی را می‌توان مشاهده کرد؛ هر چند وجه طرح مسئله در کتب اصولی، بیشتر جنبهٔ کلامی و نه اخلاقی بوده است؛ بدین بیان که تأثیر دادن عوامل مبتنی بر بخت در ثواب و عقاب بندگان، امری پذیرفتنی و قابل دفاع است یا خیر؛ مثلاً اگر فردی حکمی را حکم خداوند می‌پنداشته و به آن عمل کرده، درحالی که چنین چیزی حکم خداوند نباشد، قاعدتاً نمی‌بایست میان او و فرد دیگری که واقعاً به

مشابَهت‌سنجی نظریه
«بخت اخلاقی» و
«تأثیر عوامل غیر ارادی
بر استحقاق کیفر»
نزد اصولیان

۱۱

۱. در این مورد داستان معروفی وجود دارد که حتی اگر ساختگی باشد، نشان از دغدغهٔ مربوط به بخت اخلاقی در ذهن متکلمان و دشواری حل آن دارد.
گفته‌اند که روزی اشعری نزد جانی آمد و موضوع سه برادر را طرح کرد که یکی مؤمن و پرهیزگار بوده، دیگری کافر و سومی هم قبل از بلوغ از دنیا رفته است. پرسش اشعری این بود که سرنوشت این سه برادر در جهان آخرت چگونه خواهد بود؟ جانی پاسخ داد: مؤمن از اهل بهشت است، کافر به دوزخ می‌رود و کودک از اهل نجات است. اشعری گفت: اگر کودک بخواد در شمار اهل بهشت قرار گیرد آیا ممکن است یا خیر؟ جانی گفت: نه، زیرا به او گفته خواهد شد که برادر مؤمن تو در نتیجه انجام عبادات و طاعات به این درجه رسیده است تو مانند او نیستی!
اشعری گفت: چنانچه کودک بگوید: من تقصیری ندارم، اگر مرا زنده نگه می‌داشتی من هم مانند برادر مؤمن به عبادت می‌پرداختم، پاسخ خدا چیست؟
جانی گفت: خداوند به او خواهد گفت: من می‌دانستم که اگر تو زنده می‌ماندی مرتکب گناه می‌شدی و در نتیجه کیفر می‌دید. بنابراین من رعایت حال تو کردم و قبل از اینکه به سن بلوغ و تکلیف برسی تو را می‌راندم.
اشعری پرسید: حال اگر کافر بگوید: خدایا تو حال مرا نیز مانند حال آن کودک می‌دانستی پس چرا جانب مرا رعایت نمودی تا دچار چنین وضعی نگردم، پاسخ خدا چه خواهد بود؟
جانی به اشعری می‌گوید: تو دیوانه شده‌ای! و اشعری در پاسخ می‌گوید، خیر من دیوانه نیستم؛ بلکه شیخ در مسئله درمانده است! (سبکی، ۱۴۱۳ق، ۳/۳۵۶).

۲. أن التجري هل یوجب استحقاق العقاب أو لا؟ فهو کلامی.

۳. این مفاهیم در ادامه مورد تعریف و بررسی قرار خواهند گرفت.

حکم خداوند رسیده و به آن عمل نموده تفاوتی گذاشت؛ همچنین است مجازات اخروی دو فردی که هر یک مایعی را به قصد شرب خمر نوشیده‌اند؛ در حالی که یکی از آنان حقیقتاً شراب نوشیده و دیگری مایعی دیگر را.

در این نوشتار ضمن شناسایی استدلال‌های مبتنی بر بخت اخلاقی در مباحث اصول فقه، میان این دیدگاه‌ها و دیدگاه‌های مشابه در رویکردهای اخلاقی مقایسه به عمل خواهد آمد و از این رهگذر، افزون بر معرفی دیدگاه‌های کمتر دیده شده اصولیان در زمینه بخت اخلاقی، راهی برای طرح مستقل این بحث به عنوان یک مسئله کلامی - اصولی گشوده خواهد شد.

بخت اخلاقی و جایگاه آن در علم اخلاق

«اخلاق» دانشی است که در مورد کارهای اختیاری انسان - از آن نظر که متصف به نیکی و زشتی می‌شوند - بحث می‌کند (ر.ک: مصباح‌زدی، ۱۳۹۴، ۲۴)؛ بر اساس این تعریف، مختار بودن انسان به عنوان یک پیش‌انگاره بنیادین در تعریف موضوع اخلاق مورد لحاظ قرار می‌گیرد (کانت، ۱۳۹۶، ۳۸ و ۶۵). از سوی دیگر، عرفاً پیامدهای کردار انسان - در صورتی که قطعی یا به نحو عقلایی قابل پیش‌بینی باشند - بدون واسطه به انسان منسوب می‌شوند. به عنوان نمونه، اگر کسی تعمداً به سوی سر دیگری شلیک کند و به نحو یقینی یا اطمینانی بتوان پیش‌بینی کرد که این کار موجب مرگ فرد می‌شود، می‌توان «کشتن انسان» - و نه تنها اقدام به شلیک مرگبار - را به فرد شلیک کننده نسبت داد. همچنین اگر بتوان وقوع یک رویداد بسیار مهم را پیامد احتمالی یک عمل دانست، اخلاقاً نباید احتمال را کنار گذاشت؛ مثلاً اگر فردی احتمال می‌دهد که رانندگی با خودروی دارای نقص فنی می‌تواند به آسیب‌رسانی به عابران منجر شود، حق رانندگی با خودروی مذکور را نخواهد داشت و در صورت برخورد با عابران، مسئولیت اخلاقی خواهد داشت.

بسیاری از عناوینی که اخلاقاً مورد داوری قرار می‌گیرند، از همین گونه‌اند؛ مانند آسیب زدن به جسم یا دارایی انسان‌ها، تعرض به حقوق دیگران، یاری رساندن به نیازمندان، ایثارگری و... در حالی که به آسانی قابل تصور است که یک عمل - با

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۹

زمستان ۱۴۰۱

۱۲

نیت نیک یا زشت - ممکن است به تحقق نتیجه‌ی خواسته شده نینجامد؛ چنان که پس از کمک به فردی که نیازمند پنداشته شده، معلوم شود که وی شیاد و متکدی بوده؛ یا اینکه شلیک کننده به سوی فردی، ناخواسته به خطا برود (ر.ک: کانت، درس‌های فلسفه اخلاق، ۱۳۹۶، ۹۴).

مکتب اخلاقی کانت بر این باور استوار شد که اخلاقاً یک عمل، صرف‌نظر از پیامدهای غیر قابل پیش‌بینی که بر آن مترتب شود و تنها به لحاظ انگیزه‌ی خیر فاعل - پیش از انجام کار مورد داوری اخلاقی قرار می‌گیرد (هولمز، ۱۳۹۴، ۲۳۳). از این روست که اخلاق کانتی را «مطلق و پیشینی» به‌شمار می‌آورند؛ به صورتی که پیامدهای ناخواسته و پسینی یک عمل نمی‌تواند در ماهیت و قضاوت اخلاقی پیرامون آن تأثیرگذار قلمداد شود (مک‌نیون، ۱۳۹۵، ۲۵). این دیدگاه مورد انتقاد برخی دیگر از فلاسفه اخلاق قرار گرفت؛ به طور خاص، «برنارد ویلیامز» در مقاله «بخت اخلاقی» کوشید که نشان دهد در عمل، پیامدهای مبتنی بر بخت بر داوری اخلاقی مؤثر واقع می‌شود و سپس «نلکین» این ادعا را شرح داد. مثال معروف او در مورد دو راننده است که با حالتی مستی به رانندگی می‌پردازند و یکی از آن‌ها حیوان یا کودکی را زیر می‌گیرد. در این مثال، هر دو راننده نیت یکسان داشته (رانندگی در حال مستی) و به یک میزان بی‌مبالاتی داشته‌اند؛ اما یکی از آنان قاتل و دیگری مبرا از این نسبت به‌شمار می‌آید، در حالی که تنها عامل «بخت» در این مسئله نقش ایفا کرده است (Nelkin, 2019). بر این اساس داوری‌های اخلاقی همواره می‌توانند در معرض تأثیرپذیری از یک عامل غیر اختیاری قرار باشند و اعتبار آن‌ها از این نظر مخدوش است.

«بخت اخلاقی» اشاره به موقعیتی دارد که یک عامل را بتوان به درستی موضوع حکم اخلاقی تلقی نمود؛ در عین حال جنبه‌ی مهمی از آن به عواملی فراتر از اختیار و پایش فرد برگردد. از دید برخی اندیش‌مندان، چهار نوع بخت اخلاقی را می‌توان معرفی کرد:

بخت منتج یا پیامدی: تأثیر بخت در نتایج ناخواسته‌ی یک عمل؛ مثلاً پرتاب کردن یک سنگ، ناخواسته به قتل کسی بینجامد.

مشابهت‌سنجی نظریه
«بخت اخلاقی» و
«تأثیر عوامل غیر ارادی
بر استحقات کیفر»
نزد اصولبان

۱۳

بخت موقعیتی: تأثیر بخت در پیدایش موقعیتی که بر رفتار انسان مؤثر است؛ مانند متولد شدن در یک محله دارای جو غالب مجرمانه یا جو غالب فرهنگی.

بخت نهادینه: دارا بودن استعدادها یا توانایی‌های ارثی و غیر ارثی. مثلاً فردی که شجاعت ذاتی بیشتری دارد، با راحتی بیشتری اقدامات فداکارانه انجام می‌دهد.

بخت علی: تأثیر عوامل بیرون از اراده و متکی به بخت بر اراده انسان؛ یعنی اگر چه انسان کارها را به اراده خود انجام می‌دهد، اما اراده وی تحت تأثیر عوامل دیگری قرار دارند و به بیان دیگر، اراده، خود می‌تواند معلول برخی شرایط باشد (1979; 35, Nagel).

به نظر می‌رسد بخت علی در واقع چیزی بیش از بخت نهادینه و بخت موقعیتی نیست؛ یعنی عوامل موقعیتی و نهادینه شده بر اراده انسان‌ها مؤثر است و چون این دو عامل تا حد زیادی متکی به بخت هستند، عملاً بسیاری از اقدامات افراد که در معرض قضاوت اخلاقی قرار می‌گیرند، تحت تأثیر بخت نیز قرار دارند (Nelkin, 2019). به بیان دیگر، نظریه بخت اخلاقی بر دو پایه استوار است: نخست آنکه اراده انسان - به عنوان مهم‌ترین رکن وجود مسئولیت اخلاقی - تحت تأثیر عواملی مبتنی بر بخت قرار دارند؛ دوم اینکه نتایج و پیامدهای یک عمل که بر قضاوت‌های اخلاقی پیرامون آن مؤثر هستند، غالباً تحت تأثیر بخت رخ می‌دهند. به روشنی پیداست که واژه بخت در این نظریه به معنای امور بی‌علت نیست؛ بلکه به معنای امور خارج از اراده و اختیار فرد است و از آنجا که این دو مسئله بر قضاوت‌های اخلاقی اثر می‌گذارند، آن را «بخت اخلاقی» نامیده‌اند.

بر اساس مطالب بالا اصطلاح «بخت اخلاقی» دارای نوعی تناقض تلقی می‌شود؛ چرا که اخلاق در مورد کردار اختیاری انسان مصداق می‌یابد و «بخت» چیزی است که ورای اختیار آدمی، شرایطی را به او تحمیل می‌کند؛ اما مقصود وضع‌کنندگان اصطلاح یادشده آنست که با پذیرش تأثیر بخت بر اراده و پیامدهای کردار انسان، آیا قضاوت اخلاقی در مورد این کارها موجه هستند یا خیر؟ این بحث در میان اندیشمندان حیطه اخلاق بسیار چالش برانگیز بوده است و موضع‌گیری‌های پیرامون آن را می‌توان چنین دسته‌بندی نمود:

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۹

زمستان ۱۴۰۱

۱۴

رویکرد نخست؛ انکار بخت اخلاقی است؛ بدین صورت که گفته شود اراده انسان مطلقاً یا به صورت صد در صدی تحت تأثیر عوامل بیرونی قرار نمی‌گیرد؛ همچنین صفات نهادینه در وجود انسان، او را بی‌اختیار و وادار به ارتکاب عملی نمی‌کنند و نیز نمی‌توان افراد را به لحاظ موقعیتی که در آن قرار ندارند، قضاوت نمود. در این رویکرد، واکنش متفاوت انسان‌ها به دو فردی که یکی موفق به ارتکاب جنایت شده و دیگری نشده، به‌عنوان دلیلی بر درستی متفاوت بودن قضاوت متفاوت اخلاقی در مورد آن دو مورد تأکید قرار می‌گیرد.

رویکرد دیگر؛ پذیرش بخت اخلاقی است؛ اگر پذیرفته شود که عوامل مبتنی بر بخت - خواه عوامل نهادینه و خواه موقعیتی - بر اراده انسان تأثیر دارند و نیز بپذیریم که واکنش متفاوت به دو کار متعمدانه یکسان که نتایج متفاوت داشته‌اند اخلاقی نیست، آن‌گاه باید به دنبال مکاتب و نظریات اخلاقی جدیدی باشیم که بتواند سنجه‌های قضاوت اخلاقی را به گونه‌ی بهتری تعریف نماید تا با شهودهای وجدانی و استدلال‌های اخلاقی سازگارتر شوند؛ یعنی بتوانند مثلاً توضیح دهند چگونه علی‌رغم اینکه ناپسند بودن رانندگی در حالت مستی - فارغ از نتیجه‌ای که به بار می‌آورد - یکسان است، اما شهود وجدانی و واکنش مردم به راننده‌ای که در حالت مستی مرتکب قتل شده با کسی که مرتکب قتل نشده تفاوت دارد (نلکین، ۱۳۹۳، ۳۹). استدلال‌ها پیرامون پذیرش یا عدم پذیرش بخت اخلاقی در میان اندیشمندان اخلاق، همچنان ادامه دارد. بدیهه است که در این نوشتار نمی‌توان به بررسی کامل این موضوع از دید علم اخلاق پرداخت؛ بلکه هدف آنست که رویکردهای اندیشمندان اصول فقه نیز در مسئله نقش امور غیر اختیاری در کیفردهی اخروی (پذیرش یا عدم پذیرش) مورد شناسایی و تبیین قرار گیرد.

زمینه طرح مسئله کیفردهی بر امور غیر اختیاری در اصول فقه و مبانی آن

اصول فقه دانشی است که قواعد ویژه استنباط احکام شرعی از ادله چهارگانه را مورد شناسایی و بررسی قرار می‌دهد. یکی از مهم‌ترین ابواب اصول فقه، بخش از تلازم یا عدم تلازم حکم شرعی و عقلی است؛ قاعده معروف «ملازمه» دستاورد

مشابهت‌سنجی نظریه
«بخت اخلاقی» و
«تأثیر عوامل غیر ارادی
بر استحقاق کیفر»
نزد اصولیان

این اندیشه است. باورمندان به وجود تلازم میان حکم شرع و عقل، این بحث را در دو قسمت مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه پی می‌گیرند. «مستقلات عقلیه» اشاره به آن دسته از احکام دارد که صغرا و کبرای قیاس مربوط به آن برگرفته از عقل باشد. صغرا در این گونه قیاس‌ها به دو صورت «حسن و قبح عقلی» بیان می‌شود؛ مثل اینکه «عدل عقلاً نیکوست» و «ظلم عقلاً ناپسند است». قاعده ملازمه نیز، همواره به‌عنوان کبرای این قیاس قرار می‌گیرد (مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲/۲۶۸-۳۰۰). از آنجا که بحث از حسن و قبح اعمال در گستره موضوعی دانش اخلاق نیز قرار دارد، میان مباحث اصول فقه و اخلاق در این بخش هم‌پوشانی‌هایی مهمی به وجود می‌آید. از سوی دیگر، نزد بسیاری از اصولیان مسئله «استحقاق عذاب» به‌عنوان یکی از آثار حکم به حرمت فعلی شناخته می‌شود (ر.ک: صدر، ۱۴۱۷ق، ۶/۵۶۱)؛ و از آنجا که بنابر نصوص دینی خداوند متعال ستم نمی‌کند، استحقاق یا فعلیت عذاب نمی‌بایست وصف ظالمانه به خود بگیرد؛ از این رو، اصولیانی که مثلاً عذاب فرد جاهل قاصر یا کودک یا مجانین را ظالمانه می‌دانند، حکم به عدم معاقب بودن آنان می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۳۱ق، ۲/۳۳۴)؛ در حالی که جنون از امور اختیاری نیست. نکته دیگر آنکه برخی اصولیان صراحتاً، سنجۀ ظالمانه بودن یک عمل را برای استحقاق یا عدم استحقاق عذاب، «حکم وجدان» دانسته‌اند (ایروانی، ۱۴۲۹ق، ۳/۵۶۹). در کتاب‌های اصولی، معمولاً این مسئله در قالب مثال‌های عرفی (مثلاً رابطه عبد و مولا) مورد تحقیق قرار می‌گیرد و بدیهی است که در تعاملات عرفی، بخت می‌تواند به‌عنوان عاملی تعیین‌کننده، ایفای نقش کند؛ چنان که فردی قصد کشتن دشمن مولای خود را داشته باشد اما به اشتباه فرزند او را بکشد یا بالعکس (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱/۱۰۱). همچنان که گاه در کتب فقهی نیز نمونه‌هایی برای مسئله امکان تأثیر یا عدم تأثیر مسائل غیر ارادی بر کیفر اخروی مطرح شده است. نظیر کشتن کسی به قصد عدوان و سپس مشخص شدن مهدورالدم وی؛ خوردن غذای در دست دیگری است و سپس مشخص شدن آن خوراک ملک خودش بوده؛ مجامعت جنسی با پندار حرام بودن و سپس مشخص شدن حلال بودن آن و... (شهید اول، بی‌تا، ۱/۱۰۸). مسئله دیگری که موجب توجه فقها و اصولیان به نقش عوامل غیر ارادی بر

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۹

زمستان ۱۴۰۱

۱۶

استحقاق کیفر - خواه دنیوی و خواه اخروی - شده قاعده «وزر» است. توضیح آنکه بر طبق تصریح قرآن کریم، در قیامت هیچ کس بار دیگری را بر دوش نمی کشد؛ این آیه در کنار مفاد برخی آیات و روایات دیگر، مستند قاعده «وزر» قرار گرفته‌اند. برخی اندیشمندان با قائل شدن به مبنایی عقلانی یا عقلایی برای آن، گستره قاعده یادشده را به کیفرهای دنیوی نیز تعمیم داده‌اند (شوستری، ۱۴۲۷ق، ۱/۲۲۵)؛ در حالی که اگر تأثیر عوامل غیر ارادی بر استحقاق کیفر پذیرفته شود، دست کم در برخی موارد، می‌توان گفت: بار گناه فردی بر دوش دیگری نیز گذاشته شده است؛ مانند مواردی که فردی در اثر عدم طهارت مولد، استعداد هدایت کمتری داشته یا نتایج دنیوی کیفرمانندی (همانند عدم صلاحیت قاضی شدن یا شهادت دادن) بر او بار می‌شود. به نظر می‌رسد، مفاد قاعده وزر در مورد کیفر اخروی و دنیوی (حدود، قصاص و تعزیرات) ریشه در مستقلات عقلیه داشته و بنای عقلا - در قالب قاعده شخصی بودن مجازات‌ها - نیز مؤید آنست (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ۴/۱۶۳). وجدان و شهود عقلی انسان در برابر اینکه فردی بار گناه دیگری را بر دوش بکشد، حکم به بی‌عدالتی خواهد کرد؛ بدیهی است که مواردی که فردی در ارتکاب گناه توسط فرد دیگر به نحو تعاون یا مشارکت نقش داشته (همانند نقش پیشوایان کفر) تخصصاً از این قاعده بیرون است؛ چرا که در این موارد، در واقع فرد بار گناه خویش را به دوش می‌کشد؛ همچنان که در بنای عقلا، مجازات معاون یا شریک در جرم امری پذیرفته شده است. در مورد حدود و تعزیرات، نه تنها بر طبق فقه امامیه کسی بار گناه دیگری را نمی‌کشد، بلکه اگر مجازات نمودن فردی موجب ضرر ناروا بر فرد دیگری شود (همانند مجازات زن باردار) مجازات اصلی نیز تا زمان رفع خطر به تعویق خواهد افتاد (امام خمینی، بی‌تا، ۲/۵۳۸)؛ البته بدیهی است که هر مجازاتی، موجب «تألمات روحی وابستگان» به مجرم خواهد شد؛ اما عرف چنین مواردی را مخالف با قاعده وزر نمی‌داند و مصلحت اجرای حدود می‌تواند چنین مواردی را توجیه نماید (شیرازی، ۱۴۱۹ق، ۱۸)؛ بلکه اصولاً لحاظ کردن چنین مسئله‌ای موجب تعطیلی همه مجازات‌های شرعی یا بشری خواهد شد.

بیرون از دایره حدود و تعزیرات شرعی، مواردی وجود دارد که شائبه نقض قاعده

مشابهت‌سنجی نظریه
«بخت اخلاقی» و
«تأثیر عوامل غیر ارادی
بر استحقاق کیفر»
نزد اصولبان

وزر در آن‌ها وجود دارد؛ مانند آنکه در جنگ‌ها، کودکانی که والدین کافر آن‌ها به اسارت گرفته می‌شده‌اند؛ به عنوان برده یا کنیز قلمداد می‌شدند؛ در حالی که بردگی در هر حال شبیه به عقوبت بوده و کودک نابالغ تاوان کفر والدین خود را داده است. در مرتبه‌ای نازل‌تر، در مسئله لزوم پرداخت دیه قتل خطای محض توسط عاقله نیز همین شائبه وجود دارد و سرانجام شماری از احکام وضعی که اگر چه در گستره خاص کیفر (حدود و تعزیرات) قرار نمی‌گیرند، اما محدودیت‌های کیفر مانند، قلمداد می‌شوند نیز می‌توانند مورد بررسی قرار گیرند؛ مانند: عدم صحت شهادت و قضاوت از طرف فرد غیر حلال‌زاده.

رویکرد شماری از فقها در چنین مواردی آن بوده که اگر نص یا دلیل معتبری بر اثباتشان وجود داشته باشد، آن‌ها را می‌پذیرند و به صرف تنافی با قاعده وزر آن‌ها را رد نمی‌کنند. مسلماً در مواردی که دلیل مورد نظر معتبر نیست، اصول مربوطه مانند اصل عدم (:عدم بردگی، عدم ضمان) و اصالت عموم (عموم پذیرش شهادت عادل و...) حجت بوده و مؤید آن، قاعده وزر است (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ۶۰/۱۰). بدیهی است که در چنین فرضی موارد پذیرفته شده تخصیصاً از قاعده وزر بیرون دانسته می‌شوند (بحرانی، ۱۴۲۳ق، ۱۱۲/۲). به‌طور کلی، چنانچه مفاد قاعده وزر مختص به عذاب اخروی یا مجازات‌های شرعی دانسته شود، مواردی مانند: ضمان عاقله و عدم صحت شهادت و قضاوت فرد غیر حلال‌زاده از آن خروج تخصیصی دارند. اما اگر دایره قاعده وزر اموری مانند: ضمان و سلب حق را نیز در برگیرد، خروج موارد یادشده تخصیصی خواهد بود.

به‌نظر می‌رسد که عرف و بنای عقلا، همان‌گونه که کیفر را امری شخصی می‌داند، در مورد ضمان نیز همین حکم را دارد؛ در محیط شرعی نیز تنها با وجود دلیل معتبر، می‌توان چنین مواردی را از باب تخصیص قاعده وزر پذیرفت (حلی، ۱۳۸۷: ۷۴۷/۴؛ لنکرانی، ۱۴۱۸ق، ۳۰۳). حتی از نگاه برخی فقها، مواردی مانند: ضمان عاقله، مسئولیت سردبیر مطبوعات در مورد مطالب مندرج و... افزون بر دلیل، به سبب تعارض با قاعده وزر نیز نیازمند تحلیل هستند؛ البته چنانچه در محیط عقلایی به قاعده وزر در امور مربوط به ضمان نگرسته شود، به روشنی پیداست که مفاد

قاعده اقدام بر آن مقدم می‌شود؛ چنان‌که اگر کسی ضمانت یا کفالت از جانب دیگری را پذیرفت، مسئول بدهی وی خواهد بود. همچنین در مواردی که مصلحتی مهم، وجود داشته باشد، در مقام تراحم می‌توان قاعده وزر را کنار گذاشت؛ چنان‌که در مسئله ضمان عاقله، شاید مصلحتی همچون معسر نشدن فرد در اثر یک خطای محض، بر مصلحت قاعده وزر چیرگی یافته باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ۲۲۸). بدیهی است که تشخیص چنین مصالحی به موجب ظن و ادله نامعتبر ممکن نیست (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۳/۱۸۰).

در خصوص محرومیت از حق (حق شهادت و...) می‌توان گفت که اصولاً اگر فردی صلاحیت و شرایط لازم برای انجام کاری را از دست داده باشد، امکان آن وجود ندارد و قاعده وزر در چنین مواردی صلاحیت اجرا نخواهد داشت؛ همچنان‌که اگر از شرایط خلبانی آن باشد که فرد قادر به حرکت باشد، نمی‌توان شخصی را که توسط دیگری قطع نخاع شده به استناد قاعده وزر واجد صلاحیت خلبانی قلمداد کرد؛ به بیان دیگر، چنین مواردی مانند آثار تکوینی در نظام سبب و اسباب دنیوی است که در بسیاری از موارد، افراد در اثر کارهای دیگران در وضعیتی قرار می‌گیرند که نقشی در آن ندارند (خویی، ۱۴۱۸ق، ۳۷۶/۱۷)؛ نهایت آنکه اگر عنوان ظلم در چنین مواردی صادق باشد، کیفر اخروی آن محفوظ خواهد بود. از این رو، سخن فقهایی که چنین مواردی را منافی قاعده وزر دانسته‌اند (مغنیه، ۱۴۲۱ق، ۶۲/۶) قابل نقد به نظر می‌رسد. بعید نیست که گفته شود عذاب‌های دنیوی که جوامع گناهکار را شامل می‌شود و غیر مکلفین (کودکان، مجانین و...) را نیز در بر می‌گیرد، از همین باب هستند (شیرازی، ۱۴۱۹ق، ۱۷)؛ حتی می‌توان گفت عنوان «عذاب الهی» به نسبت چنین افرادی صادق نیست و نمی‌توان آن‌ها را حقیقتاً مغضوب یا معذب دانست؛ اما از آنجا که در دنیا تراحم اسباب وجود دارد، امور کاملاً غیر ارادی نیز بر سر نوشت دنیوی افراد اثر می‌گذارد.

بنابراین می‌توان گفت که قاعده وزر، در امور اخروی و جزائیات (حدود و تعزیرات) ابای از تخصیص دارد؛ در خصوص امور کیفر مانند، ضمان و مسئولیت مدنی می‌تواند با توجه به قاعده اقدام یا مصالح مهم با تخصیص روبرو شود و امور

مشابهت‌سنجی نظریه
«بخت اخلاقی» و
«تأثیر عوامل غیر ارادی
بر استحقاق کیفر»
نزد اصولبان

مربوط به فقدان شرایط و صلاحیت‌ها یا تأثیرپذیرفتن از پیامد اعمال دیگران، از آن خروج موضوعی دارند (ر.ک: فرحناک، ۱۳۹۸). تنها نکته آن است که اگر گفته شود افراد غیر حلال‌زاده، صلاحیت کمتری برای رستگاری اخروی دارند، آن‌گاه این مسئله وارد در موضوع «کیفردهی بر امور غیر ارادی» می‌شود که در بخش‌های آتی به وجه تصحیح آن پرداخته خواهد شد.

وجود مسائل بالا موجب شده است که چالشی مشابه با مسئله «بخت اخلاقی» مورد توجه اصولیان نیز قرار بگیرد؛ با این تفاوت که آنان به بررسی «بخت» به‌عنوان یک عامل در استحقاق پاداش و کیفر اخروی پرداخته‌اند؛ اندیشمندان اصول فقه در حلّ چالش یادشده، گاه صراحتاً واژه بخت^۱ (لاری، ۱۴۱۸ق، ۴۷/۱) یا معادل‌های آن (طالع، غیرالاختیاری) را به کار برده‌اند؛ (لاری، ۱۴۱۸ق، ۳۷۶/۲؛ سبزواری، بی‌تا، ۲۱/۲)؛ از آنجا که در اندیشه غالب اصولیان، پاداش و کیفر باید عادلانه و سازگار با حکم وجدان باشد (ایروانی، ۱۴۲۹ق، ۵۶۹/۳)، شباهت‌های فراوانی میان استدلال‌های آنان و استدلال‌های اندیشمندان اخلاق در زمینه بخت اخلاقی وجود دارد. اصولیان بدون آنکه باب خاصی را به این مسئله اختصاص دهند، مسئله بخت نهادینه، بخت منتج و بخت موقعیتی را مورد توجه و کنکاش قرار داده و پیرامون آن استدلال‌های مهمی دارند که در ادامه به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۹

زمستان ۱۴۰۱

۲۰

بی‌گمان نخستین شرط برای آنکه فردی استحقاق پاداش یا کیفر داشته باشد، «اختیار» است؛ به صورتی که اگر فردی هیچ اختیاری نداشته باشد، مسئولیتی نیز نخواهد داشت. عدم تأثیر بخت در قضاوت‌های اخروی بدین معناست که منوط بودن حسن و قبح یک عمل و قضاوت در مورد آن به امور غیر اختیاری و مبتنی بر بخت، محال است؛ چرا که چنین چیزی ظلم به شمار می‌آید و خداوند متعال مرتکب ظلم نمی‌شود. این استدلال بر دو پایه استوار است: کبرای آن یعنی محال بودن صدور ظلم از جانب خداوند امری پذیرفته شده نزد اصولیان امامیه است و

۱. برخی اصولیان ضمن بیان مسئله یاد شده و در مقام توضیح اشکال عقوبت بر امر غیر اختیاری (به طور خاص پیرامون بخت نهادینه) به این بیت اشاره کرده‌اند: گلیم «بخت» کسی را که بافتند سیاه / به آب زمزم و کوثر سفید توان کرد! (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳، ۳۳۶/۲).

تصریحات قرآنی فراوانی در مورد آن وجود دارد. صغرای این استدلال، یعنی ظلم دانستن تفاوت در کیفردهی در مواردی که عوامل مبتنی بر بخت موجب تفاوت دو عمل شده است، مانند بسیاری از تطبیق‌های دیگر، ریشهٔ شهودی و عقلایی دارد. برخی از اصولیان صراحتاً استدلال یاد شده را از جهت صغروی نیز پذیرفته و برای تبیین آن مثال دو فرد که دو ظرف مایع مختلف را به انگیزهٔ شرب خمر نوشیده‌اند و سپس معلوم شده که یکی از آن‌ها خمر نبوده را مطرح نموده‌اند. حال اگر در عقاب این دو تفاوتی گذاشته شود، عملاً عقاب به امر غیر اختیاری منوط شده و چنین چیزی عادلانه نیست^۱ (رشتی، بی تا، ۳۳۲-۳۳۳؛ حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵، ۵۹/۳).

دیدگاه اصولیان نسبت به تأثیر عوامل غیر ارادی بر قضاوت اخروی

چالش مشابه با مسئلهٔ بخت اخلاقی در ادبیات اصولیان به این صورت بیان می‌شود که آیا امور غیر اختیاری می‌توانند در حسن یا قبح یک کردار و نتیجتاً در سعادت و شقاوت انسان مؤثر واقع شوند یا خیر؟

اگر بتوان پذیرفت که امور مبتنی بر بخت می‌توانند بر شقاوت و سعادت آدمیان تأثیر بگذارند، نتیجه‌ای شبیه به پذیرش بخت اخلاقی به دست می‌آید. پیش از دسته‌بندی باورهای اصولیان در این مورد، لزوم تفکیک میان دو مسئله ضروری است؛ نخست آنکه عوامل مبتنی بر بخت، به شرطی غیر ارادی به‌شمار می‌آیند که وقوع آن‌ها ناشی از فعل سوء یا ترک فعل نباشد؛ بنابراین، اگر کسی تعمداً در یادگیری احکام شرعی سهل‌انگاری کند و حکمی را به نادرست شرعی بپندارد، نمی‌تواند در برابر انجام دادن آن مستحق ثواب انقیاد باشد^۲؛ همچنان که اگر اختیار کسی در اثر سوء استفاده از اختیار از بین برود یا کاهش پیدا کند، از نظر ثواب و عقاب مختار

۱. وی علت محال بودن تفاوت در عقاب را چنین بیان نموده است: «لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختیار و هو مناف لما يقتضیه العدل»

۲. توضیح آنکه از دیدگاه اصولیان، قطع به حکم شرعی تنها در حالتی منجز و معذر است که ناشی از تقصیر نباشد؛ پس اگر کسی با تقصیر در فحص به این نتیجه رسید که نماز صبح سه رکعت است و آن را به این گونه خواند، نمی‌توان این قطع را معذر ترک تکلیف واقعی دانست (عراقی، ۱۴۱۱، منهاج الأصول: ج ۳، ص ۲۰) و به طریق اولی نمی‌توان عنوان انقیاد را بر آن صادق دانست.

به‌شمار می‌آید (کرباسی، ۱۳۵۲، ۱۳۷)؛ بنابراین پیامدهای اموری مانند جهل تقصیری یا سوء اقدام علیه خود را نباید در شمار امور غیر ارادی به‌شمار آورد. نکته دوم آنکه اگر یک عمل کاملاً غیر ارادی و تحقق آن مبتنی بر بخت باشد، کیفردهی یا پاداش‌دهی در برابر آن ظلم است. این مطلب مورد قبول بسیاری از اصولیان قرار گرفته است و مخالفتی با آن دیده نشد (اراکي، ۱۳۷۵، ۱/۳۸۵).^۱ همچنان که برخی اصولیان صراحتاً امکان عقوبت در قبال ویژگی‌های کاملاً غیر اختیاری - مانند عدم طهارت مولد را - محال می‌دانند (صدر، ۱۴۲۰، ۶/۲۳۴). بنابراین بحث از تأثیر امور غیر ارادی تنها در مواردی است که اختیار همچنان باقی باشد اما تحت تأثیر قرار گرفته باشد.

گزاره‌های کلامی قابل تطبیق با بخت اخلاقی در کتاب‌های اصولی را می‌توان چنین برشمرد:

الف: (عوامل مبتنی بر بخت، در وقوع کارهایی که قضاوت اخروی پیرامون آن‌ها انجام می‌شود، مؤثرند). این گزاره نیز بدیهی می‌نماید و مخالفتی با آن در میان اصولیان ذکر نشده است (حائری یزدی، ۱۳۱۸، ۱۶/۲؛ حکیم، ۱۴۰۸، ۱۹/۲؛ میلانی، ۱۴۲۸، ۶۲/۵). مثلاً هرگاه فردی شراب بنوشد، مسائلی مانند در دست بودن شراب، عدم وجود افرادی که مانع از نوشیدن شوند، تبدیل نشدن شراب به سرکه و... همه در تحقق این عمل به عنوان علت ناقصه یا از باب عدم مانع نقش دارند. همچنین است زاده شدن در یک سرزمین خاص و... که اختیاری نیستند؛ اما در نوع کردار انسان تأثیر می‌گذارد. بُعد کلامی این سخن، مشابه با بُعد اخلاقی سخن کسانی است که تأثیر عوامل مبتنی بر بخت را در وقوع یا عدم وقوع کارهایی که مورد قضاوت اخلاقی قرار می‌گیرند، مطرح نموده‌اند.

ب: (عوامل مبتنی بر بخت، در قضاوت اخروی تأثیر دارد و این خلاف موازین

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۹
زمستان ۱۴۰۱

۲۲

۱. تنها از یک عبارت آخوند خراسانی چنین برداشت شده که سعادت و شقاوت، ذاتی انسان بوده، علت بردار نیست و نمی‌توان آن را تغییر داد که مبنا و نقد این سخن در بخش بخت نهادینه خواهد آمد. پس می‌توان گفت از دیدگاه اصولیان در مواردی که کل یک عمل از دایره اختیار مکلف بیرون است، تردیدی در معاقب نبودن آن وجود ندارد و اختلاف نظرها در موردی است که به دلیل وجود برخی شرایط و زمینه‌های غیر ارادی، صدور یک عمل از سوی مکلف تسهیل شده است؛ در حالیکه علی‌رغم وجود زمینه‌های غیر ارادی، انجام عمل را می‌توان ارادی دانست.

اخلاقی نیست». دیدگاه بالا، در ادامه گزاره پیشین اما فراتر از آن است. بر این اساس، نه تنها عوامل مبتنی بر بخت بر کردار انسان تأثیر می‌گذارد، بلکه بر ثواب و عقاب نیز مؤثرند^۱. مثلاً اگر دو نفر، با نیت یکسان دست به عملی بزنند و بخت موجب شود یکی از آن دو به نتیجه خوب یا بدی برسد (مانند مثال رانندگی خطرناک)، یا موقعیت و صفات نهاده‌ها به چنین نتایجی بیانجامد، ثواب و عقاب نیز به نسبت این عوامل کم و زیاد خواهند شد (موسوی قزوینی، ۱۳۷۱، ۴۶۴).

باورمندان به گزاره بالا به طور کلی پذیرفته‌اند که عوامل مبتنی بر بخت می‌توانند بر ماهیت یک عمل، از نظر حسن یا قبیح بودن، تأثیرگذار بوده و لذا قضاوت و کیفردهی اخروی بر مبنای آن، دست کم در برخی حالات، ناعادلانه نیست. به بیان دیگر، اصولاً در هر تحقق عملی برخی امور غیر اختیاری و مبتنی بر بخت وجود دارند و چنین چیزی اجتناب‌ناپذیر است؛ اما در هر حال اگر ارتکاب عملی را ولو به لحاظ آخرین مقدمات بتوان به اختیار و اراده منسوب کرد، پاداش دادن در برابر آن قابل توجیه خواهد بود و اشکال عقلی در آن وجود ندارد (حائری یزدی، ۱۳۱۸ق، ۱۶/۲؛ شیخ انصاری، ۱۳۸۳، ۴۷۸/۱؛ اراکی، ۱۳۷۵، ۳۸۵/۱). ادله مورد استناد برای این نظر را می‌توان موارد ذیل دانست:

استناد به روایات:

در برخی روایات، برای اموری ثواب و عقاب اخروی در نظر گرفته شده که بخت در پیدایش یا تشدید آن‌ها نمودی انکار ناشدنی دارد. به عنوان نمونه روایاتی که دلالت دارند پاداش عمل فرزند صالح به والدین وی نیز خواهد رسید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳/۶)؛ روایاتی که دلالت بر افزایش ثواب برای امام جماعتی دارند که شمار بیشتری از مأمومین به او اقتدا کرده باشند (نوری، ۱۴۰۸ق، ۴۴۴/۶)؛ روایاتی که دلالت بر افاضه برخی فیوضات الهی برای کسانی دارند که در شب جمعه وفات نمایند (برقی، ۱۳۷۱ق، ۶۰/۱) و روایات دال بر درجات کسی که در بین الحرمین وفات کند یا در میان وارثان وی، حج‌گزاری وجود داشته باشد (ر.ک: برقی، ۱۳۷۱ق، ۷۰/۱).

۱. در نقد این سخن می‌توان گفت که تأثیر عوامل مبتنی بر بخت بر تحقق یک عمل، لزوماً به معنای آن نیست که در محاسبه‌ی ثواب و عقاب، آن عوامل نادیده انگاشته شوند.

مشابهت‌سنجی نظریه
«بخت اخلاقی» و
«تأثیر عوامل غیر ارادی
بر استحقات کیفر»
نزد اصولبان

دست کم بنابر یک نگاه می‌توان پذیرفت که اموری مانند داشتن فرزند صالح یا نداشتن آن تا حدی نیز مبتنی بر عوامل غیر اختیاری است؛ به ویژه آنکه برخی افراد به هر دلیلی از داشتن فرزند محروم مانده‌اند یا فرزند آن‌ها علی‌رغم تلاش والدین، صالح و نیکوکار نشود؛ همچنین است در مواردی که فرزند صالح باشد بی‌آنکه والدین وی نقشی در این قضیه داشته باشند. برخی اصولیان موارد یاد شده را به عنوان دلیل تأثیر امور مبتنی بر بخت بر سعادت انسان‌ها مورد بررسی قرار داده‌اند (موسوی تهرانی، ۱۳۸۸، ۱۷۸). از نگاه شماری، اگر مسئله به همین گونه باشد، ظاهراً با عدالت و رحمت خداوند متعال در تعارض خواهد بود؛ لذا ناچار باید آن را به گونه‌ای توجیه نمود که منافی عدالت نباشد؛ مثلاً گفته شود امور یاد شده در اثر برخی امور اختیاری رخ داده‌اند و مثلاً وفات در شب جمعه بر حسی صُدفه و بخت نیست؛ بلکه پاداش یک عمل اختیاری است که خود نیز نتایجی در ادامه خواهد داشت (موسوی تهرانی، ۱۳۸۸، ۱۸۰).

به نظر می‌رسد که دست اندیشمندان اخلاق از چنین استدلالی در مسئله بخت اخلاقی کوتاه است؛ چرا که در دانش اخلاق، قرار گرفتن در موقعیت‌های مکانی و زمانی و... به عنوان معلول یا اثر وضعی کارهای نیک و بد در نظر گرفته نمی‌شوند. استناد به وجدان:

بنابر نظر شماری از اصولیان، هنگام مراجعه به وجدان درمی‌یابیم که سرزنش در مورد کسی که مرتکب عمل زشتی شده بیشتر از فردی است که صرفاً قصد آن را داشته اما اتفاقاً موفق به انجام نشده است؛ همچنان که اگر دو فرد قصد انجام کار نیکی را داشته باشند و یکی از آن دو اتفاقاً موفق به انجام عمل نشود، ثواب کمتری را خواهد داشت. از این رو می‌توان گفت که عوامل مبتنی بر بخت می‌توانند بر شدت و ضعف حسن و قبح یک عمل بیفزایند (موسوی قزوینی، ۱۳۷۱ق، ۴۶۴؛ موسوی تبریزی، ۱۳۴۳ق، ۳۹)؛ همچنان که برخی اصولیان این قضیه را علاوه بر وجدان منتسب به سیره عقلا نیز دانسته‌اند. بدین شرح که در سیره عقلا، عمل کسی که موفق به انجام کاری شده با عمل فردی که قصد انجام داشته اما اتفاقاً نتوانسته مقصود خود را عملی سازد یکسان در نظر گرفته نمی‌شود. هر چند گوینده این سخن، احتمال اندکی نیز داده

جستارهای
فقهی و اصولی
سال هشتم، شماره پیاپی ۲۹
زمستان ۱۴۰۱
۲۴

که وجه تفاوت داوری میان دو حالت یاد شده بر مبنای آن باشد که عقلاً - بر خلاف خداوند - حالت روحی تشفی‌جویی را نیز دارند و شاید به همین دلیل میان این دو حالت فرق می‌گذارند (محمدی، ۱۹۹۷م، ۴۲/۱)؛ شیخ انصاری نیز این وجه را به عنوان یک امر محتمل مطرح نموده است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱۰/۱).

با این حال به نظر می‌رسد صرف اینکه وجدان عمومی در برابر جرایم عظیم یا موارد تجزی واکنش کمتری نشان می‌دهد، دلیل مناسبی برای انکار نقش بخت به شمار نمی‌آید؛ چه بسا بتوان گفت این داوری ریشه در احساسات دارد و نیاز است که با دقت نظر عقلی، اصلاح شود. به بیان دیگر، طرفداران بخت اخلاقی منکر این نیستند که قضاوت‌های عمومی در این مورد متفاوت است؛ بلکه سخن آنان چنین است که این رویه و منطق نیاز به اصلاح دارد؛ چنان که بعید نیست با ژرف‌اندیشی، بتوان تصدیق کرد که تفاوت قضاوت‌ها در این مواقع مبتنی بر عدالت نیست (مروجی، ۱۴۱۰ق، ۸۶/۱). همچنین امکان دارد خشم ناشی از آثار وقوع جرم و احساس خوشایند ناشی از عقیم ماندن یک جرم، بر قضاوت اخلاقی در مورد آن‌ها تأثیر بگذارد و قضاوت عمومی بر مبنای چنین احساساتی - نه شهود اخلاقی - صورت پذیرفته باشد؛ چنان که برخی، عدم تفاوت گذاردن در این موارد را مطابق با وجدان عقلایی دانسته‌اند (محمدی، بی‌تا، ۳۴۰/۱) و شاید بتوان این سخن را به وجه یاد شده بازگرداند.

اندیشمندان اخلاق نیز پاسخ‌های مشابه با همین پاسخ را در این زمینه مطرح کرده‌اند؛ یعنی صرف وجود احساس متفاوت، دلیل بر درستی قضاوت اخلاقی متفاوت به حساب نمی‌آید (نلکین، ۱۳۹۳، ۴۶ و ۴۷).

استناد به عدم قبح رفع عقاب توسط امور مبتنی بر بخت:

شماری از اصولیان با پذیرش کلی اینکه عدم اصابت با واقع، امری غیر اختیاری است و با پذیرش اینکه فردی که آهنگ ارتکاب حرام داشته و اتفاقاً موفق به ارتکاب آن نشده با مرتکب گناه تفاوت دارد، چنین استدلال کرده‌اند که برداشته شدن عذاب از چنین افرادی در واقع گونه‌ای لطف است و لذا نمی‌توان بر آن ایرادی گرفت. به بیان دیگر، در این دیدگاه اگر چه پذیرفته می‌شود که عذاب نمودن به دلیل امر خیر اختیاری قبیح است، اما برداشته شدن عذاب به دلیل حدوث امر غیر اختیاری

مشابهت‌سنجی نظریه
«بخت اخلاقی» و
«تأثیر عوامل غیر ارادی
بر استحقاق کیفر»
نزد اصولیان

۲۵

دارای اشکال عقلی قلمداد نمی‌شود (ایروانی، ۱۴۲۹ق، ۵۶۶/۳؛ صدر، ۱۴۱۵ق، ۷۹؛ سبحانی، ۱۴۲۴ق، ۳۲/۳). در ادامه نیز چنین استدلال شده که اگر فردی قصد نوشیدن شراب داشته باشد و به اشتباه آب بنوشد، آنچه که قصد شده (نوشیدن اختیاری شراب)، واقع نشده است و آنچه که واقع شده (نوشیدن غیر اختیاری آب) مورد قصد نبوده است. سخن اخیر را می‌توان چنین نقد کرد که به هر حال نوشیدن مایع یاد شده امری اختیاری بوده و اینکه آن مایع چه باشد، تأثیری در اختیاری یا غیراختیاری بودن آن نمی‌گذارد؛ چرا که مراد از اختیار صرفاً آنست که فرد توان انجام و توان ترک عمل را داشته است (تهرانی، ۱۳۲۰، ۲۸/۱؛ موسوی تبریزی، ۱۳۴۳ق، ۳۹).

همچنین اصل مدعای سخن بالا نیز قابل انتقاد به نظر می‌رسد؛ زیرا اگر بپذیریم که برداشته شدن عذاب به دلیل امری غیر اختیاری قبیح نیست، تنها از نظر فرد متجری، چنین چیزی ظالمانه نیست؛ اما چه بسا بتوان گفت در مقام مقایسه، محل اعتراض برای فردی که قطعش با واقع اصابت داشته باقی می‌ماند؛ چرا که تفاوت نهادن میان این دو حالت به دلیل یک مسئله غیر اختیاری می‌تواند منافی با عدالت در نظر گرفته شود (لاری، ۱۴۱۸ق، ۴۷/۱). شاید از همین روست که برخی از اصولیان تأکید کرده‌اند که امر غیر اختیاری نمی‌تواند قبیح یک عمل را بردارد یا موجب حُسن عملی شود؛ هر چند می‌توان تصور کرد که امور غیر اختیاری موجب عدم صدور امر قبیح شوند؛ مثلاً فردی به دلیل شرایط خاص اجتماعی و... موفق به ارتکاب عمل ناشایستی نشود (خویی، ۱۴۲۲ق، ۳۵/۳).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۹

زمستان ۱۴۰۱

۲۶

د. عدم تأثیر بخت اخلاقی در کیفردهی

با پذیرش برخی دیدگاه‌ها می‌توان نقش بخت در قضاوت اخلاقی را به حداقل یا حتی به صفر رسانید. دیدگاه نخست، آنکه بپذیریم قرار گرفتن فرد در یک موقعیت خاص (از نظر زمانی و مکانی) یا به ثمر رسیدن و نرسیدن یک گناه، بر خلاف آنچه که در نگاه نخست به نظر می‌رسد، مبتنی بر بخت نیست؛ چنانکه روایاتی که فراهم

نبودن زمینه گناه را از نعمت‌ها به شمار آورده‌اند، می‌توانند مؤیدی بر این نظر باشند. به عنوان مثال: اگر کسی به قصد کشتن دیگری به سوی او تیراندازی کند اما موفق به کشتن نشود، این عدم موفقیت نه بر حسب تصادف، که خود نوعی نعمت است و قاعدتاً ریشه در عملی نیک و مانند آن دارد.

از طرف دیگر، می‌توان پذیرفت که عدالت خداوند اقتضای آن را دارد که قضاوت اخروی در مورد کسانی که صفات نهادینه نیکو یا موقعیت دین‌ورزی مناسب داشته‌اند، با افرادی که چنین نبوده‌اند متفاوت باشد. در واقع، ما در مسائل اخلاقی یا حقوقی به دلیل محدودیت فراوان در تشخیص انگیزه و نداشتن معیار روشن برای حذف عوامل مبتنی بر بخت، «ناچار» به برخی قضاوت‌ها هستیم؛ همچنان که اندیشمندان اخلاق نیز بر این قضیه تأکید دارند (ر.ک: نلکین، ۱۳۹۳، ۴۴)؛ اما در قضاوت اخروی چنین محدودیت‌هایی وجود ندارد. بدیهی است که قضاوت اخروی، دقیق‌ترین و کامل‌ترین نوع قضاوت‌هاست و سنجه‌های آن می‌تواند الهام‌بخش قضاوت‌های اخلاقی نیز قرار گیرد. در این صورت می‌توان گفت که اگر چه قضاوت‌های حقوقی به ناچار و به دلیل پوشیده بودن بسیاری از امور دارای نوعی تسامح و بدون در نظر گرفتن مسائل شخصی و فردی است، اما این مسئله به معنای آن نیست که چنین افرادی لزوماً در قضاوت اخروی نیز متفاوت از یکدیگر خواهند بود؛ یعنی گفتار و رفتار فرد با در نظر گرفتن صفات نهادینه غیر اختیاری موجود در وی و شرایط پیرامونی مورد سنجش قرار خواهد گرفت (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ۱/۲۳۵).^۲ علاوه بر شهود وجدانی، می‌توان از برخی آیات قرآن کریم نیز این مسئله را به دست آورد؛ چنان که زنان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به دلیل موقعیت خاصی که داشته‌اند، در ثواب و عقاب مانند دیگران نیستند.^۳ همچنان که شماری از اصولیان بر گزاره عدم تأثیر بخت

مشابهت‌سنجی نظریه
«بخت اخلاقی» و
«تأثیر عوامل غیر ارادی
بر استحقات کیفر»
نزد اصولیان

۲۷

۱. ان من النعمة، تغدر المعاصی. به راستی که یکی از نعمت‌ها، امکان گناه نیافتن است (آمدی، ۱۳۸۷، ۲/۴۸۳).

۲ عبارت مورد اشاره چنین است: «لأن كل إنسان يجازى على عمله بملاحظة الشرائط والمساعداً الذاتية والعائلية والوراثية والاجتماعية، فيكون الميزان في الثواب والعقاب نسبة العمل مع مقدار الإمكانات والعلم والاستعداد» در این عبارت می‌توان شرایط وراثتی را معادل با «بخت نهادینه» و شرایط اجتماعی را معادل تقریبی با «بخت موقعیتی» قلمداد کرد.

۳. «يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيراً» (الاحزاب/ ۳۰)
ای همسران پیامبر! هر کدام از شما گناه آشکار و فاحشی مرتکب شود، عذاب او دوچندان خواهد بود؛ و این برای خدا آسان است.

(به‌ویژه بخت پیامدی) بر کیفردهی تصریح داشته‌اند (صدر، ۱۴۱۷ق، ۸/۱۲۹).

مصادیق گونه‌های مشابه با بخت اخلاقی نزد اصولیان

علاوه بر دیدگاه‌های کلی پیرامون نسبت کیفردهی و عوامل مبتنی بر بخت، در موارد جزئی و مصادیقی نیز مسئله بخت اخلاقی در سه موضع بخت موقعیتی، بخت نه‌داینه و بخت پیامدی مورد بررسی اصولیان بوده است که در ادامه به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

موارد مشابه با بخت موقعیتی در اندیشه اصولیان:

گفته شد که بخت موقعیتی یکی از گونه‌های بخت اخلاقی برشمرده می‌شود. در بیان بسیاری از اصولیان، تأثیر میزان در دسترس بودن ادله صحیح شرعی - که تابعی از شرایط زمانی و مکانی به‌شمار می‌آید - بر سعادت و شقاوت اخروی مورد توجه واقع شده است. نمونه روشن این قضیه در بحث از چگونگی جعل امارات به چشم می‌خورد. توضیح آنکه اصولیان امامیه برآنند که احکام شرعی، فارغ از آنکه مجتهدان در مورد آن به چه نتیجه‌ای برسند، وجودی واقعی نزد خداوند دارند؛ حتی اگر مجتهد برای رسیدن به احکام شرعی تمام ضوابط اصولی را رعایت کند، باز همیشه امکان به خطا رفتن را می‌توان محتمل دانست؛ چرا که حجت - در معنای اصولی‌اش - هیچ‌گاه قطع به حکم شرعی را در پی ندارد. از سوی دیگر اگر پذیرفته شود که ثواب و عقاب اخروی به صورت قراردادی نبوده بلکه اثر ذاتی عمل است و اوامر و نواهی شرعی بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی جعل و صادر می‌شوند، ناچار باید پذیرفت که اصابت کردن حجت با واقع و به تبع آن کسب ثواب تا اندازه‌ای به مسئله «بخت موقعیتی» گره می‌خورد (ر.ک: مظفر، ۱۴۳۰ق، ۳/۴۰؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ۵۴/۱)؛ مثلاً مجتهدانی که در زمانی جز زمان معصومان و در شرایطی مانند انسداد باب علم زیسته‌اند، عملاً در تشخیص حکم شرعی با دشواری‌هایی روبرو هستند که

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۹

زمستان ۱۴۰۱

۲۸

﴿وَمَنْ يَفْعَلْ مِنْكُمْ لَيْلَةً وَرَسُولُهُ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِيهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا﴾ (الاحزاب/۳۱)

و هر کس از شما برای خدا و پیامبرش خضوع کند و عمل صالح انجام دهد، پاداش او را دو چندان خواهیم ساخت و روزی پرازشی برای او آماده کرده‌ایم.

بسیاری از معاصران ائمه معصومین علیهم‌السلام در این حد با آن روبرو نبوده‌اند. تا جایی که گاه مجبور به انتخاب اتفاقی میان دو روایت هستند که قطعاً یکی از آن‌ها صحیح نیست؛ در حالی که فقیهان متقدم، در بسیاری از این موارد به اخبار صحیح دسترس داشته‌اند.

این مسئله حتی در مورد افراد هم عصر نیز رخ می‌دهد؛ مثلاً در تعارض دو خبر واحد و در مقام تخییر، یک مجتهد به مفاد خبر اول ملتزم می‌شود و مجتهد دیگر به مفاد خبر دوم. هر دو مجتهد از این نظر که به حکم شرعی گردن نهاده‌اند، حالت مشابه دارند و مصیب یا غیر مصیب بودن روایت از دایره اختیار هر دو بیرون است؛ اما در عمل، حداکثر یکی از دو روایت صحیح است و مصلحت واقعی را به همراه دارد.

کسانی که باور دارند تأثیر بخت بر سزادهی به‌طور کلی قابل قبول است، کوشیده‌اند این پذیرش را در قالب «ضرورت» توجیه نمایند. این عده می‌پذیرند که عاملی خارج از اختیار انسان در سعادت اخروی او مؤثر باشد، اما بر این باورند که به رسمیت نشناختن ظنون (که احتمال عدم برخورد با واقع را دارند) و اکتفا به ادله یقین آور موجب دشواری دین‌ورزی برای همگان خواهد شد؛ درحالی که به رسمیت شناختن آن مصلحتی همگانی را به همراه دارد؛ اگر چه در عمل بهره‌مندی تک تک افراد به یک اندازه نیست (مظفر، ۱۴۳۰ق، ۴۲/۳). توجیه دیدگاه گروه یاد شده در مثالی عرفی مانند آنست که گفته شود اگر چه در نسخه‌های پزشکی خطا رخ می‌دهد، اما نمی‌توان به این دلیل تمام نسخه‌های پزشکی را از اعتبار ساقط دانست؛ نفع همگانی در آنست که نسخه‌های پزشکی از اعتبار کامل برخوردار باشند، اگر چه در عمل برخی به دلیل خطاهای این مسئله دچار زیان خواهند شد.

شمار دیگری از اصولیان به نظریاتی دیگر گراییده‌اند که تأثیر بخت را در این مسئله از بین می‌برد. این دسته از اصولیان معمولاً مسئله «تفویت مصلحت واقع» را به‌عنوان یک ایراد قابل طرح می‌دانند. بدین شرح که اگر امور ظنی حجت دانسته شوند، با توجه به اینکه برخی ظنون به واقع اصابت نمی‌کنند، مصلحت و ثواب عمل به چنین اماراتی عملاً سالبه به انتفای موضوع می‌شوند. بدیهی است که این

مشابهت‌سنجی نظریه
«بخت اخلاقی» و
«تأثیر عوامل غیر ارادی
بر استحقاق کیفر»
نزد اصولیان

۲۹

ایراد فقط در جایی مطرح است که مکلفی تلاش کرده و با کشف حجج شرعی و عمل به آن و در عین حال به دلیل به خطا رفتن اماره، عرفاً مستحق پاداش دانسته می‌شود؛ یعنی دقیقاً مسئله داوری وجدان در مورد یک پیامد نامطلوب و ناخواسته از یک رویداد مبتنی بر بخت، شبهه‌ای نیازمند پاسخ‌گویی را به همراه داشته است. بر طبق برخی دیدگاه‌ها، این مصلحت از دست‌رفته به گونه‌ای تصحیح می‌شوند. مثلاً بر طبق نظریه مصلحت سلوکیه، در صورت به خطا رفتن یک اماره و عمل مکلف به اماره نادرست، خداوند ثوابی معادل عمل از دست‌رفته را به سبب سلوک مکلف به او خواهد داد (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۴۳/۱) و این گونه تأثیر بخت در مسئله پیروی از ظنون به صفر خواهد رسید. البته این سخن در موردی تمام است که جهل مکلف ناشی از قصور وی باشد؛ در حالتی که جهل به تکلیف ناشی از تقصیر باشد، عامل بخت را نمی‌توان سبب کيفر دهی دانست؛ بلکه چنین مکلفی با ترک تکلیف، به ضرر خود اقدام کرده و پیامدهای آن را بالتبع تحمل خواهد کرد.

بدیهی است که در این نوشتار نمی‌توان به‌طور تفصیلی وارد ادله درستی یا نادرستی نظریاتی مانند مصلحت سلوکیه و ... شد؛ اما اصل وجود چنین نظریاتی نشان از آن دارد که دست‌کم از دیدگاه برخی اصولیان، در مسئله عمل به امارات تأثیر بخت بر پاداش‌دهی پذیرفتنی نیست و می‌بایست آثار منفی آن به نحوی جبران شود.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۹

زمستان ۱۴۰۱

۳۰

موارد مشابه با بخت نهادینه در اندیشه اصولیان:

گفته شد که بخت نهادینه اشاره به صفات و ویژگی‌های متفاوت انسان‌ها دارد که در داوری اخلاقی پیرامون آن‌ها اثرگذار است. اصل وجود تفاوت در استعدادها و توانایی‌های انسان برای هیچ‌کس قابل تردید نیست؛ مسئله اینجاست که چگونه علی‌رغم این اختلافات می‌توان قضاوتی اخلاقی و درست در مورد انسان‌ها داشت. شاید آغاز بحث از تأثیر صفات نهادینه در استحقاق عذاب توسط آخوند خراسانی در اصول فقه طرح شده باشد. نامبرده که در عبارتی معروف و چالشی، سعادت و شقاوت را ذاتی انسان برشمرد و قابل تعلیل نمی‌داند برای تأیید این نظر خود به روایتی استناد می‌کند که انسان‌ها را به معادن طلا و نقره تشبیه می‌کند (خراسانی،

۱۴۰۹ق، ۶۸). شماری از اصولیان این روایت را ناظر به وجود صفات و استعدادهای نیک و بد در نهاد انسان‌ها دانسته‌اند؛ و برخی در عباراتی مفصل با پذیرش این برداشت از روایت، اموری مانند تغذیه پدر و مادر، رعایت هنجارهای شرعی توسط آنان، طینت نیاکان و بسیاری امور دیگر را در شکل‌گیری شخصیت یک طفل مؤثر می‌دانند^۱. مسلماً چنین مواردی از اختیار کودک بیرون بوده و بنابر تعریف، جزو مسائل مبتنی بر بخت طبقه‌بندی می‌شوند.

در صورتی که پذیرفته شود اعمال انسان به‌طور کامل ناشی از وجود صفات نهادینه مورد بحث است، اصولاً باید پذیرفت که بحث قضاوت اخروی و قضاوت دنیوی پیرامون اعمال انسان‌ها بی‌نتیجه و بی‌پایه است؛ بر این اساس بسیاری از اصولیان، فرض قضاوت و عذاب اخروی در حالت مورد بحث را ظلم دانسته‌اند؛ چرا که نمی‌توان فرد را برای امور بیرون از اراده (مبتنی بر بخت) مجازات نمود. از این‌روست که باور به تأثیر صد در صدی صفات نهادینه بر سرنوشت انسان، مورد شدیدترین انتقادات قرار گرفته است (مصطفوی، ۱۴۱۸ق، ۷۴/۶؛ شیرازی، ۱۴۲۶ق، ۴۰۹/۱). با این حال، شماری از اندیشمندان کوشیده‌اند با «قابل تخلف» و «قابل تغییر» دانستن صفات نهادینه، اخلاقی بودن ثواب و عقاب اخروی را مدلل نمایند (ر.ک: هدایی و مرتضوی، ۱۴۰۰، ۱۷۰)؛ با این بیان که افراد، علی‌رغم داشتن صفات نهادینه نیکو یا ناپسند، همچنان در ارتکاب اعمال خود مختار هستند و نیز صفات نهادینه به مرور زمان قابل دگرگون شدن هستند (خراسانی، ۱۴۱۶ق، ۷۷۸).

با این حال به نظر می‌رسد که صرف قابلیت تغییر و تخلف در صفات نهادینه

۱. به عنوان نمونه، خلاصه‌ی نظر برخی از اصولیان در این مورد را ببینید: بی‌گمان انسان‌ها از نظر سعادت و شقاوت مراتب مختلفی دارند؛ و منشاء این اختلاف به مبادی انسان بازمی‌گردد. (یکی از مبداء‌های انسان مایع منی است که فشرده‌ی خوراکی‌ها پس از فرآیند گوارش است؛ و از آنجا که خوراکی‌ها اختلاف فراوانی از جهت آلودگی و لطافت معنوی دارند و به دلیل گوناگونی حاصل از آمیختگی غذاها، مبداء خلقت انسان‌ها مختلف می‌شود... تا جایی که نمی‌توان دو نفر را یافت که دقیقاً شبیه یکدیگر باشند... و هر چه غذا لطیف‌تر باشد، استعداد برای سعادت قوی‌تر می‌شود... و شاید روایات مربوط به سرشت و طینت ناظر به همین مسئله باشد؛ تفاوت در اصلاص نیاکان (پدران و مادران) از جهت ویژگی‌های خوب و بد نیز در این قضیه مؤثر اند؛ بلکه راز احکام و آداب وارد شده در ابواب نکاح، یعنی واجبات و محرمات و مستحبات و مکروهاتی مانند برگزیدن زن پاکدامن و خردمند و دارای نسب نیکو و نیز تعیین اوقات برای نزدیکی و فرمان دادن زنان باردار به خوردن خوراکی‌های ویژه و... تاثیر این مسائل در سعادت و شقاوت کودک است (امام خمینی، تنقیح الأصول، ۲۳۷/۱).

نمی‌تواند به تنهایی مصحح اخلاقی بودن ثواب و عقاب مبتنی بر اعمال قلمداد شود. به بیان دیگر، اگر گفته شود که ثواب و عقاب اخروی اثر ذاتی اعمال انسان است؛ و نیز پذیرفته شود که صفات نهادینه بر کردار انسان مؤثر است؛ باید وجود بخت نهادینه را پذیرفت، مگر آنکه گفته شود وجود صفات نهادینه می‌تواند در کم و زیاد شدن ثواب و عقاب نقش ایفا کنند و مثلاً مجازات اخروی فردی که صفات نهادینهٔ سوءای دارد و عمل خاصی را انجام داده، از مجازات فردی که بدون داشتن صفات نهادینهٔ سوء، مرتکب عمل یاد شده گردیده کمتر است. برخی از اصولیان به این نظر گراییده‌اند و علی‌رغم پذیرش کلی تأثیر بخت در کردار و رفتار انسان‌ها، پاداش اخروی را با لحاظ مسئلهٔ یاد شده جاری می‌دانند؛ یعنی گفتار و رفتار فرد با در نظر گرفتن صفات نهادینهٔ غیر اختیاری موجود در وی مورد سنجش قرار خواهد گرفت (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ۱/۲۳۵).

موارد مشابه با بخت پیامدی (منتج) در اندیشهٔ اصولیان:

گفته شد که بخت منتج به معنای تأثیر بخت در نتایج ناخواستهٔ یک عمل است؛ مثلاً پرتاب کردن یک سنگ که ناخواسته به قتل کسی بیانجامد؛ یا آنکه فردی یک حادثهٔ به ظاهر بی‌اهمیت را به نهادهای امدادی گزارش دهد و سپس معلوم شود که در صورت عدم گزارش، رویداد بسیار خسارت‌باری رخ می‌داده است. مثال معروف این گونه از بخت، اقدام به رانندگی با خودروی دارای نقص فنی است که در صورت منجرشدن تصادف یا قتل، مورد دو نوع داوری مختلف قرار می‌گیرد. مبحث «تجری و انقیاد» در اصول فقه معادل مفهوم بخت منتج اخلاقی است. توضیح مطلب آنکه از دید اصولیان، هر گاه کسی قطعاً به حکم شرعی پیدا کرد، به قطع خود عمل کرده و نمی‌توان او را از عمل به قطع خود واداشت. مثلاً: فردی که یقین دارد نماز صبح دو رکعت است، این نماز را به صورت دو رکعتی خواهد خواند و کسی که شرب خمر را حرام بدانند، یقین دارد که چنین کاری موجب بغض

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۹

زمستان ۱۴۰۱

۳۲

۱. تجری و انقیاد در ذات خود مختص به حالت قطع مکلف نیستند و می‌توانند در مورد ظنون نیز مطرح شوند، اما غالباً در قالب مثال‌های مربوط به قطع مکلف آورده می‌شوند.

خداوند خواهد بود. حال اگر دو نفر که قطع به حرمت خمر و خمریت مایع موجود دارند، هر دو نفر مایع دست خودشان را بنوشند و سپس مشخص شود که فقط یکی از آن‌ها در واقع خمر بوده، یکی از آن‌ها قطعاً مرتکب امر حرام شده و همهٔ مفاسد مربوط به آن کار بر او بار خواهد شد؛ اما نفر دوم که در نیت، اقدام به شرب، داشتن روحیهٔ عصیان‌گری و... داشته و در ظاهر کاملاً مثل نفر اول بوده، عملاً شرابی ننوشیده است؛ بنابراین ظاهراً عامل بخت، تعیین‌کنندهٔ ترتب گناه بر یکی و عدم گناهکار بودن دیگری شده است. برعکس، هرگاه فردی یقین به نیازمند بودن انسانی داشته باشد و به او کمک کند و سپس مشخص شود که وی نیازمند نبوده، ظاهراً ثواب عمل «کمک به نیازمندان» به این کار تعلق نمی‌گیرد؛ در حالیکه اگر واقعاً آن فرد نیازمند می‌بود، ثواب مربوط به «کمک به نیازمندان» به او تعلق می‌گرفت. در این مثال، تنها عامل بخت تعیین‌کنندهٔ تعلق پاداش به عمل بوده است. کسانی که برای امور غیر اختیاری هیچ صلاحیتی برای کیفردهی قائل نیستند، پاداش و کیفر دو طیف یاد شده را مساوی دانسته‌اند (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵، ۵۹/۳؛ سزواری، بی تا، ۲/۲۱).

مشابهت‌سنجی نظریه
«بخت اخلاقی» و
«تأثیر عوامل غیر ارادی
بر استحقات کیفر»
نزد اصولبان

۳۳

بدیهی است که در چنین مواردی نیز تفکیک میان جهل قصوری و جهل ناشی از تقصیر، موجه است؛ چنان‌که اگر فردی جاهل به شیاد بودن متکدی بوده و به وی کمک نماید و در جهل خویش عذری نداشته باشد، عرفاً قابل سرزنش بوده و نمی‌توان عنوان انقیاد را نیز بر این کار صادق دانست؛ چرا که انقیاد و فرمان‌پذیری با جهل ناشی از تقصیر منافات دارد و در این موارد، عامل تقصیر بر عامل بخت، چیرگی دارد؛ هر چند در خصوص تجری، تفکیک میان جهل قصوری و تقصیری وجهی ندارد؛ چرا که در هر دو حال، مسئلهٔ جرأت بر ارتکاب معصیت تحقق یافته است.

شاید گفته شود در گنجاندن مفهوم تجری و انقیاد ذیل مفهوم بخت منتج، نوعی تسامح نیز وجود دارد. بخت منتج، اشاره به نتایج غیر قابل پیش‌بینی در یک عمل دارد؛ اما مفهوم تجری در نگاه نخست شباهت بیشتری با بخت موقعیتی دارد؛ هر گاه کسی تصمیم به نوشیدن شراب بگیرد و مایع مقطوع‌الخمریه را بنوشد اما آن مایع بر حسب اتفاق سرکه بوده باشد، در واقع وی در موقعیتی قرار داشته که امکان ارتکاب شرب خمر در آن وجود نداشته است؛ همچنان‌که در مثال کمک به فرد

نیازمند، غالباً موقعیت مکانی و زمانی فرد تعیین کننده آن خواهد بود که کمک واقعاً به دست یک نیازمند رسیده یا به یک متکدی تعلق یافته است. در عین حال، می توان با یک لحاظ دیگر چنین حالاتی را نیز در گستره بخت منتج تعریف کرد. توضیح آنکه در مثال مربوط به دو فردی که قصد نوشیدن شراب دارند، هر دو اقدام به یک عمل کاملاً مشابه می کنند؛ یعنی مایعی را که یقین به شراب بودن آن دارند، می نوشند؛ اینکه نتیجه چنین اقدامی واقعاً نوشیدن شراب شود یا نوشیدن آب، از دسترس اراده هر دو فرد بیرون است. این نگاه می تواند مصحح قرار دادن تجری و انقیاد در گستره بخت منتج اخلاقی به شمار آید. باری، چه تجری و انقیاد را در ذیل بخت منتج و چه در قالب بخت موقعیتی تعریف کنیم، بیشترین مباحث پیرامون بخت اخلاقی در این زمینه درگرفته است.

در حل این مسئله، پیش فرض های پیش گفته مانند «اختیاری یا غیر اختیاری بودن پیامدهای کارهای اختیاری»، «جواز رفع عقاب در اثر عوامل مبتنی بر بخت»، «قبیح تفاوت در کیفردۀ در اثر امور غیر اختیاری» و... به کار گرفته شده اند که همه از مسائل بخت اخلاقی به شمار می آیند (ر.ک: خوبی، ۱۴۲۲ق، ۳/۳۵؛ موسوی قزوینی، ۱۳۷۱ق، ۴۶۴؛ مروجی، ۱۴۱۰ق، ۱/۸۶).

جستارهای
فقهی و اصولی
سال هشتم، شماره پیاپی ۲۹
زمستان ۱۴۰۱
۳۴

نتیجه گیری

مسئله امکان تأثیرگذاری امور مبتنی بر بخت بر کیفردهی اخروی از دیرباز مورد توجه اصولیان بوده است. اگر چه بسیاری از اصولیان قبیح عقاب در برابر عمل کاملاً غیر اختیاری را پذیرفته اند، اما در تعریف امور اختیاری و غیر اختیاری و نیز روایی کیفردهی متفاوت در اثر عوامل مبتنی بر بخت اختلافات زیادی میان آنها وجود دارد. اختلافات اصولیان در این مسئله، قابل طرح در قالب گونه های سه گانه بخت اخلاقی است. بر اساس این نوشتار، به نظر می رسد عوامل مبتنی بر بخت، بر کیفردهی تأثیری ندارند و مقتضای داوری عادلانه اخروی آنست که این نقش این عوامل در تحقق یا عدم تحقق یک کار محاسبه و حذف شود؛ مگر آنکه این عوامل، خود نتیجه کارهای اختیاری دیگری باشند. مسئله لزوم محاسبه نقش عوامل مبتنی

بر بخت، به ویژه در مورد بخت نهادینه و بخت موقعیتی روشن تر است. افزون بر این، استدلال‌های اصولیان پیرامون بخت اخلاقی می‌تواند در مورد مجازات‌های قانونی و نیز قضاوت‌های اخلاقی که در آن‌ها لحاظ کردن همه عوامل مبتنی بر بخت امکان ندارد، به کار گرفته شود و از این رو، انجام پژوهش‌های بیشتر در این زمینه، با توجه به موارد شناسایی شده در این نوشتار، پیشنهاد می‌شود.

منابع

• قرآن کریم.

۱. آمدی، عبدالواحد. *غرر الحکم و درر الکلم*. ۱۳۷۸. ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۲. اراکی، محمدعلی. ۱۳۷۵. *أصول الفقه*، قم: مؤسسه در راه حق.
۳. امام خمینی، سید روح الله. ۱۴۱۵ق. *انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۴. انصاری، مرتضی. ۱۳۸۳. *مطرح الأنظار*، چاپ دوم، قم: نشر خاتم الانبیا عليهم السلام.
۵. انصاری، مرتضی. ۱۴۱۶ق. *فرائد الأصول*، چاپ پنجم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۶. ایروانی، باقر. ۱۴۲۹ق. *کفایة الأصول فی اسلوبها الثانی*، نجف اشرف: مؤسسه احیاء التراث الشیعه.
۷. بحرانی، یوسف. ۱۴۲۳ق. *الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة*، بیروت: دار المصطفی لإحیاء التراث.
۸. برقی، ابو جعفر. ۱۳۷۱ق. *المحاسن*، چاپ دوم، قم: دار الکتب الإسلامیة.
۹. تهرانی نجفی، هادی. ۱۳۲۰. *محجة العلماء*، تهران: بی نا.
۱۰. حائری یزدی، عبدالکریم. ۱۳۱۸ق. *دُرر الفوائد*، چاپ ششم، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۱. حسینی شاهرودی، محمود. ۱۳۸۵. *نتائج الأفكار فی الأصول*، قم: نشر آل مرتضی.
۱۲. حسینی شیرازی، محمد. ۱۴۲۶ق. *الوصول الی کفایة الأصول*، چاپ سوم، قم: نشر دارالحکمه.
۱۳. حکیم، سید محسن. ۱۴۰۸ق. *حقائق الأصول*، چاپ پنجم، نشر بصیرتی.
۱۴. حلی، محمد. ۱۳۸۷ق. *ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*، قم: نشر اسماعیلیون.
۱۵. خراسانی، ابو جعفر. ۱۴۱۶ق. *هدایة الأمة الی معارف الأئمة*، قم: نشر بعث.

مشابهت‌سنجی نظریه
«بخت اخلاقی» و
«تأثیر عوامل غیر ارادی
بر استحقات کیفر»
نزد اصولیان

۳۵

۱۶. خراسانی، محمد کاظم. ۱۴۰۹ق. کفایة الأصول، قم: طبع آل البيت.
۱۷. خمینی، سید روح الله موسوی. بی تا، تحریر الوسيلة، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
۱۸. خوئی، سیدابو القاسم. ۱۴۱۸ق. موسوعة الإمام الخوئی، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی رحمته الله علیه.
۱۹. خوئی، سیدابوالقاسم. ۱۴۱۷ق. الهدایة فی الأصول، قم: مؤسسه صاحب الزمان عج.
۲۰. رشتی، حبیب الله بن محمد علی. بی تا. بدائع الأفكار، قم: مؤسسه آل بیت علیهم السلام.
۲۱. سیحانی، جعفر. ۱۴۲۴ق. إرشاد العقول الی مباحث الأصول، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۲. سبزواری، عبدالاعلی. بی تا. تهذیب الأصول، چاپ دوم، قم: مؤسسه المنار.
۲۳. سبکی، تاج الدین. ۱۴۱۳ق. طبقات الشافعیه الكبرى، چاپ دوم، جیزه: نشر هجر للطباعة (نسخه الکترونیکی).
۲۴. شوشتری، سید محمد حسن. ۱۴۲۷ق. دیدگاه های نو در حقوق، چاپ دوم، تهران: نشر میزان.
۲۵. شهید اول، محمد بن مکی. بی تا. القواعد و الفوائد، قم: کتابفروشی مفید.
۲۶. شهید ثانی، زین الدین، ۱۴۱۰ق. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۷. شیرازی، سید محمد حسینی، ۱۴۱۹ق. الفقه القانون، چاپ دوم، بیروت: مرکز الرسول الأعظم صلی الله علیه و آله للتحقیق و النشر.
۲۸. صدر، سید محمد باقر. ۱۴۱۷ق. بحوث فی علم الأصول، چاپ سوم، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۲۹. صدر، سید محمد باقر، ۱۴۲۰ق. ما وراء الفقه، بیروت: دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزیع.
۳۰. صدر، محمد باقر. ۱۴۱۵ق. جواهر الأصول، بیروت: دارالتعارف.
۳۱. طباطبائی، محمد سعید. ۱۴۳۱ق. التنقیح. بیروت: مؤسسه الحکمة الثقافة الاسلامیه.
۳۲. عبادتی، حسین؛ و محسن جاهد و حسین اترک. ۱۳۹۶. «نگاهی نقادانه به نظریه بخت اخلاقی برنارد ویلیامز»، مجله اخلاق پژوهی، ۱: (۱). صص ۱۲۹-۱۵۰.
۳۳. علم الهدی، سید مرتضی. ۱۴۰۵ق. رسائل الشریف المرتضی، قم: دار القرآن الکریم.
۳۴. فاضل لنکرانی، محمد. ۱۳۸۳. دراسات فی الأصول، قم: مرکز فقه الاثمه اطهار علیهم السلام.
۳۵. فاضل لنکرانی، محمد. ۱۴۱۸ق. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة الیدیات، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۳۶. فرحناک، علی رضا. ۱۳۹۸. «تحلیل و بررسی موارد نقض قاعده وزر»، مجله فقه، ۲۶ (۲):

صص: ۶-۲۶

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۹
زمستان ۱۴۰۱

۳۶

۳۷. کانت، ایمانوئل. ۱۳۹۶. درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ ششم، تهران: نشر نقش و نگار.
۳۸. کرباسی، محمد ابراهیم. بی‌تا، اشارات الأصول، بی‌جا (نرم‌افزار اصول فقه).
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۴۰۷ق. الکافی، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۰. لاری شیرازی، عبدالحسین. ۱۴۱۸ق. التعليقة على فرائد الأصول، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
۴۱. محقق داماد، سید مصطفی. ۱۴۰۶ق. قواعد فقه، جلد ۳ و ۴، چاپ دوازدهم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۴۲. محمدی بامیانی، غلامعلی. ۱۹۹۷م. دروس في الرسائل، قم: نشر دارالمصطفی.
۴۳. محمدی، علی. بی‌تا. شرح اصول استنباط، چاپ سوم، قم: نشر دارالفکر.
۴۴. مروجی، علی. ۱۴۱۰ق. تمهید الوسائل في شرح الرسائل، قم: نشر اسلامی.
۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۹۴. فلسفه اخلاق، چاپ سوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۴۶. مصطفوی، سیدمصطفی (خمینی). ۱۴۱۸ق. تحریرات في الأصول، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۴۷. مظفر، محمد رضا. ۱۴۳۰ق. أصول الفقه، چاپ پنجم، قم: طبع انتشارات اسلامی.
۴۸. مغنیه، محمد جواد. ۱۴۲۱ق. فقه الإمام الصادق عليه السلام، قم: مؤسسه انصاریان.
۴۹. مک نیون، دان. ۱۳۹۵. اخلاق خلاق، ترجمه ادیب فروتن، تهران: نشر ققنوس.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر. ۱۴۲۸ق. انوار الأصول، چاپ دوم، مدرسه امام علی عليه السلام.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۲ق. بحوث فقهیه هامة، قم: انتشارات مدرسه الإمام علی بن ابی‌طالب عليه السلام.
۵۲. موسوی تبریزی، محمد. ۱۳۴۳ق. مصباح الوسائل في مطالب الرسائل، تبریز: نشر علمیه.
۵۳. موسوی تهرانی، سیدرسول. ۱۳۸۸. الوسائل الى غوامض الرسائل، قم: نشر محلاتی.
۵۴. موسوی قزوینی، سید ابراهیم. ۱۳۷۱ق. ضوابط الأصول، قم: نشر مؤلف.
۵۵. میلانی، علی. ۱۴۲۸ق. تحقیق الأصول، چاپ دوم، قم: نشر الحقایق.
۵۶. نوری، میرزا حسین. ۱۴۰۸ق. مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، بیروت: مؤسسه آل‌البتیت عليه السلام.
۵۷. هدایی، علیرضا، و فاطمه سادات مرتضوی. ۱۴۰۰. «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های آخوند خراسانی و امام خمینی در مسئله طلب و اراده»، مجله متین، ۲۳ (۹۰). صص ۱۵۷-۱۷۶.
۵۸. هولمز، رابرت ال. ۱۳۹۴. مبانی فلسفه اخلاق، چاپ سوم، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

مشابهت‌سنجی نظریه
«بخت اخلاقی» و
«تأثیر عوامل غیر ارادی
بر استحقات کیفر»
نزد اصولیان

۳۷

59. Nelkin.dana.2016. *moral luck*, Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- 60.Nagel.thoma.1979. *mortal questions*, Cambridge, Cambridge University Press.

References

The Holy Qur'an

1. 'Ibādātī, Ḥusayn; Jāhid Muḥsin; Atrak, Ḥusayn. 2017/1396. *Nigāhī Naqāḍānīh bih Naẓarīyih-yi Bakht-i Akhlāqī Bernard Williams*. Majalīh-yi Akhlāq Pazhūhī. 1:1, 129-150.
2. 'Alam al-Hudā, 'Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Sarīf al-Murtaḍā). 1984/1405. *Rasā'il*. Qom: Dār al-Qur'ān.
3. Al-Āmadī, 'Abd al-Wāḥid. 2009/1387. *Ghurar al-Ḥikam wa Durrar al-Kalim*. Translated by Sayyid Hāshim Rasūlī Muḥallāfī. Tehran: Nashr Farhang-i Islāmī.
4. al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Makkī (al-Shahīd al-Awwal). n.d. *Al-Qawā'id wa al-Farā'id*. Qom: Maktabat Mufīd.
5. al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1989/1410. *al-Rawḍat al-Bahīyya fī Sharḥ al-Lum'at al-Dimashqīyya*. Qom: Maktabat al-Dāwarī.
6. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 2004/1383. *Maṭāriḥ al-Anzār* Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
7. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1995/1416. *Farā'id al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
8. al-Baḥrānī, Yūsuf Ibn Aḥmad (al-Muḥaqqiq al-Baḥrānī). 200/1423. *al-Durar al-Najafīyya min al-Multaqaṭat al-Yūsufīyya*. Beirut: Dār al-Muṣtafā li Iḥyā al-Turāth.
9. al-Barqī, Aḥmad Ibn Muḥammad. 1951/1371. *Al-Maḥāsin*. 2nd. Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
10. al-Fāḍil al-Lankarānī, Muḥammad. 1997/1418. *Tafṣīl al-Sharī'a Fī Sharḥ Tahrīr al-Wasilah, Kitāb al-Dīyāt*. Qom: Markaz Fiqh al-A'immat al-Aṭḥār.
11. al-Fāḍil al-Lankarānī, Muḥammad. 1999/1420. 2004/1383. *Dirāsāt fī al-Uṣūl*. Qom: Markaz Fiqh al-A'immat al-Aṭḥār.
12. al-Hāshimī al-Shāhrūdī, al-Sayyid Maḥmūd. 2006/1385. *Natā'ij al-Afkār fī al-Uṣūl*. Qom: Manshūrāt Āl al-Murtaḍā.
13. al-Ḥillī, Muḥammad Ibn Ḥasan (Fakhr al-Muḥaqqiqīn). 1967/1387. *Īdāḥ al-Fawā'id fī Sharḥ Mushkilāt al-Qawā'id*. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۹
زمستان ۱۴۰۱

۳۸

14. Al-Ḥusaynī al-Mīlānī, Sayyid ‘Alī. 2007/1428. *Tahqīq al-Uṣūl*. 3rd. Qom: Intishārāt al-Ḥaqā’iq.
15. al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, al-Sayyid Muḥammad. 2005/1426. *Al-Wuṣūl ‘Ilā Kifāyat al-Uṣūl*. 3rd. Qom: Manshūrāt Dār al-Ḥikmah.
16. Al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, Sayyid Muḥammad. 1998/1419. *Al-Fiqh al-Qānūn*. 2nd. Beirut: Markaz al-Rasūl al-A’zam lil Tahqīq wa al-Nashr.
17. al-Iirawānī, Muḥammad Bāqir. 2008/1429. *Kifāyat al-Uṣūl fī Uslūbihā al-Thānī*. Najaf: Mu’assasat Ihyā’ al-Turāth al-Shī’ah.
18. al-Kāfī al-Subkī, Abū Naṣr Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Alī. 1992/1413. *Ṭabaqāt al-Shāfi’īyat al-Kubrā*. 2nd. Giza: Manshūrāt Hajar Lil Ṭibā’ah.
19. Al-Karbāsī, Muḥammad Ibrāhīm. n.d. *Ishārāt al-Uṣūl*. Uṣūl al-Fiqh Software.
20. al-Khumaynī, al-Sayyid Muṣṭafā. 1998/1418. *Tahrīrāt fī al-Uṣūl*. Qom: Mu’assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
21. Al-Khurāsānī, Muḥammad Jawād ibn Muḥsin ibn al-Ḥusayn. 1995/1416. *Hidāyat al-‘Ummat ‘Ilā Ma’ārif al-‘A’immah*. Qom: Manshūrāt Bi’tat.
22. al-Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurasānī). 1989/1409. *Kifāyat al-Ūṣūl*. Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt li Ihyā’ al-Turāth.
23. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya’qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 1987/1407. *al-Kāfī*. 4th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
24. Al-Lārī al-Shīrāzī, ‘Abd al-Ḥusayn. 1997/1418. *Al-Ta’līqat ‘alā Farā’id al-Uṣūl*. Qom: Mu’assasat al-Ma’ārif al-Islāmīyah.
25. Al-Muḥammadī al-Bāmīyānī, Ghulam-‘Alī. 1997. *Durūs fī al-Rasā’il*. Qom: Nashr Dār al-Muṣṭafā.
26. Al-Muḥammadī, ‘Alī. n.d. *Sharḥ Uṣūl Istinbāt*. 3rd. Qom: Manshūrāt Dār al-Fikr.
27. Al-Murawijī, ‘Alī. 1989/1410. *Tamhīd al-Wasā’il fī Sharḥ al-Rasā’il*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.
28. al-Mūsawī al-Khu’ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1997/1418. *Mawsū’at al-Imām al-Khu’ī*. Qom: Mu’assasat Ihyā’ Āthār al-Imām al-Khu’ī.
29. al-Mūsawī al-Khu’ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1996/1417. *Al-Hidāyat fī al-Uṣūl. Taqrīrāt Ḥasan Ṣāfi Isfahānī*. Qom: Mu’assasat Ṣāhib al-Amr.
30. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2000/1379. *Tahrīr al-Wasīlah*. Qom: Dār al-‘Ilm.
31. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 1994/1415. *Anwār al-Hidāya fī l-Ta’līqa ‘alā al-Kifāya*. 2nd. Tehran: Mu’assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
32. Al-Mūsawī al-Qazwīnī, Sayyid Ibrāhīm. 1992/1371. *Dawābiḥ al-Uṣūl*. Qom:

- Author.
33. Al-Mūsawī al-Tihirānī, Rasūl. 2009/1388. *Al-Wasā'il 'ilā Ghawāmiḍ al-Rasā'il*. Qom: Manshūrāt Muḥallāfī.
34. Al-Mūsawī, al-Tabrīzī, Muḥammad. 1924/1343. *Miṣbāḥ al-Wasā'il fī Maṭālib al-Rasā'il*. Tabrīz: Nashr 'Ilmīyah.
35. al-Muẓaffār, Muḥammad Riḍā. 2009/1430. *Uṣūl al-Fiqh*. 5th. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
36. al-Nūrī al-Ṭabrasī, al-Mīrzā Ḥusayn (al-Muḥaddith al-Nūrī). 1987/1408. *Muṣṭadrak al-Wasā'il wa Muṣṭanbaṭ al-Masā'il*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
37. Al-Rashtī, Ḥabībullāh ibn Muḥammad 'Alī. n.d. *Badā'i' al-Afkār*. Qom: Mu'asasah Dar Rāh-iḤaqq.
38. al-Sabzawārī, al-Sayyid 'Abd al-A'lā. n.d. *Muḥadhdhab al-Aḥkām fī Bayān al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. 2nd. Qom: Mu'assasat al-Manār.
39. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1994/1415. *Jawāhir al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Ta'aruf.
40. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1996/1417. *Buḥūth fī 'Ilm al-Uṣūl*. Mu'assasat al-Ma'ārif al-Islāmīyya.
41. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1999/1420. *Māwarā' al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Aḍwā' lil Ṭibā'at wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
42. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja'far. 2003/1424. *Irshād al-Qulūb 'Ilā Mabāḥith al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq.
43. al-Ṭabāṭabā'ī al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥammad Sa'īd. 2009/1431. *Al-Tanqīḥ*. Beirut: Mu'assasat al-Ḥikmat al-Thiqāfat al-Islāmīyah.
44. al-Ṭabāṭabā'ī al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥsin. 1987/1408. *Ḥaqā'iq al-Uṣūl*. 5th. Qom: Maktabat al-Baṣīratī.
45. Al-Tihirānī al-Najafī, Hādī. 1941/1320. *Muḥajjat al-'Ulamā'*. Tehran.
46. Arākī, Muḥammad 'Alī. 1996/1375. *Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Mu'asisih-yi dar Rāh-i Ḥaq.
47. Farahnāk, 'Alirīḍā. 2019/1398. *Taḥlīl wa Barrasī-yi Mawārid-i Naqd-i Qā'idih-yi Wizr*. Majalīh-yi Fiqh. 26:2, 6-26.
48. Ḥā'irī Yazdī, 'Abd al-Karīm. 1997/1418. *Durar al-Fawā'id*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
49. Holmes, Robert L. 2015/1394. *Mabānī-yi Falsafih-yi Akhlāk*. 3rd. Translated by Mas'ūd 'Ulyā. Tehran: Nashr Quqnūs.

50. Hudāyī, ‘Alīrīdā; Murtaḍawī, Faṭimah Sādāt. 2021/1400. *Barrasī-yi Taṭbīqī-yi Dīdgāh-hāyi Ākhund Khurāsānī wa Imām Khumaynī dar Mas’alih-yi Ṭalab wa Irādih*. Majalīh-yi Maṭīn, 23:90, 157-176.
51. Kant, Immanuel. 2017/1396. *Darshā-yi Falsafih-yi Akhlāq*. Translated by Manūchir Ṣānī’ī. 6th. Tehran: Nashr Naqsh wa Nīgār.
52. Makārim Shīrāzī, Nāshir. 2001/1422. *Buḥūth al-Fiqhīyah Hāmmah*. Qom: Madrisi-yi Imām ‘Alī Ib Abī Ṭalīb.
53. Makārim Shīrāzī, Nāshir. 2007/1428. *Anwār al-Uṣūl. Dā’irat al-Ma’arif Fiqh Muqāran*. Qom: Madrasi-yi Imām ‘Alī Ibn Abī Ṭalīb
54. McNiven, Don. 2016/1395. *Akhlāq-i Khallāq*. Translated by Adīb Furūtan. Tehran: Nashr Quqnūs.
55. Miṣbāh Yazdī, Muḥammad Taqī. 2015/1394. *Falsafih-yi Akhlāq*. 3rd. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute (RA).
56. Mughnīyya, Muḥammad Jawād. 2000/1421. *Fiqh al-Imām al-Ṣādiq*. Qom: Mu’assasat Anṣārīyān li al-Ṭibā’a wa al-Nashr wa al-Tawzī’.
57. Muḥaqqiq Dāmād, Sayyid Muṣṭafā. 1985/1406. *Qawā’id al-Fiqh*. 12th. Tehran: Markaz Nashr ‘Ulūm al-Islāmīyah.
58. Nagel.thoma.1979. *mortal questions*◀Cambridge ◀Cambridge University Press.
59. Nelkin.dana.2016. *moral luck*, Stanford Encyclopedia of Philosophy.
60. Shūshtarī, Sayyid Muḥammad Ḥassan. 2006/1427. *Dīdgāhā-yi Naw dar Ḥuqūq*. 2nd. *Nashr Mizān*.