فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۱۸، شماره۳، پاییز ۱۳۹۷، پیاپی ۶۸،
صفحات ۶۱– ۸۴، شماره شاپا: ۶۱۲۳–۲۲۵۱

Journal of Religious Thought of Shiraz University
Vol.18, No.3, Autumn 2018, Ser. 68,
PP: 61-84, ISSN: 2251-6123

رابطه‌ی شانس و مسؤولیت اخلاقی در نگاه تامس نیگل

زهرا خزاعی* **فاطمه تمدن‌فرد ****

چکیده

ازنظر تامس نیگل مسؤولیت اخلاقی و شانس اخلاقی دو نوع قضاوت درباره‌ی شأن اخلاقی فاعل‌اند که اولی حاصل چشم‌انداز درونی به خودمان و جهان و مبتنی‌بر اختیار است و دومی حاصل چشم‌انداز خارجی و مبتنی‌بر عوامل خارج از کنترل. او با طرح چهار نوع شانس منتج، محیطی، سازنده و علّی، همه‌ی اعمال انسان را خارج از کنترل او می‌داند. لذا مسؤولیت اخلاقی را به نفع شانس اخلاقی رد می‌کند. مقاله‌ی حاضر بعد از تحلیل رابطه‌ی شانس و مسؤولیت اخلاقی ازنظر نیگل، واکنش دیگر فیلسوفان به دیدگاه او را در قالب سه رهیافت انکار، پذیرش و عدم‌انسجام بیان می‌کند و نتیجه می‌گیرد که نیگل با تمنای اراده‌ی آزادِ مطلق برای بشر از یک سو و پررنگ کردن تأثیر عوامل شانس بر عمل از سوی دیگر، اختیار و مسؤولیت اخلاقی انسان را منکر شده و دیدگاهی غیرقابل‌هضم درمورد انسان ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: ۱. شانس اخلاقی؛ ۲. تامس نیگل؛ ۳. مسؤولیت اخلاقی؛ ۴. اختیار؛ ۵. اراده‌ی آزاد.

۱. مقدمه

فردی شراب نوشیده و بعد از آن اقدام به رانندگی می‌کند. وی در مسیرش به عابری برخورد می‌کند و باعث مرگ او می‌شود. فرد دیگری، همانند راننده‌ی قبل، شراب نوشیده و اقدام به رانندگی می‌کند اما عابری در مسیرش پدیدار نمی‌شود که او را به قتل برساند. به‌رغم تشابه هر دو راننده در اقدام به رانندگی بعد از مست‌شدن، راننده‌ی اول قاتل محسوب می‌شود

* استاد فلسفه دانشگاه قم
z-khazaei@qom.ac.ir
** دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم
tamaddonfard@gmail.com
تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۲
تاریخ پذیرش: ۹۷/۲/۱۸

و راننده‌ی دوم خیر (۲۴، ص: ۶۱).

تا چه اندازه این قضاوت درست است؟ تشابه و اختلاف واقعی این دو راننده در چیست؟ آیا درمورد آن‌ها می‌توان قضاوت یکسانی داشت؟ چرا؟

زندگی روزمره‌ی ما مملو از چنین حوادثی است که بسیاری از ما آن‌ها را ناشی از عاملی به نام شانس می‌دانیم. چه‌بسا فرد خطاکاری که ازسوی مردم، موردسرزنش قرار گرفته و با انداختن خطای خود به گردن شانس، از زیر بار مسؤولیت آن شانه خالی کرده است. پرسشی که در اینجا پیش می‌آید این است که شانس واقعاً چیست و چقدر در زندگی ما اثرگذار است؟

تجربه نشان می‌دهد که زندگی انسان آمیخته با دخالت شانس است، بااین‌وجود، انسان تنها موجودی است که درقبال اعمال و منش خود مسؤول دانسته شده و باید پاسخ‌گو باشد. آیا انسان سزاوار چنین مؤاخذه‌ای است؟

مقاله حاضر درصدد است تا تأثیر شانس بر اعمال اخلاقی[۱] فرد و قضاوت‌های اخلاقی[۲] نسبت به او را بررسی کند. شانس اخلاقی[۳] و مسؤولیت اخلاقی[۴] از موضوعات بسیار مهم، حیاتی و نزاع‌برانگیز در روان‌شناسی اخلاق و به تعبیر بهتر (چنان‌که ویلیامز نیز اشاره می‌کند) روان‌شناسی فلسفی اخلاق است (۷، ص: ۷۶). چون شانس مستلزم عدم‌اختیار بشر نسبت به عملش است و ازسوی‌دیگر، مسؤولیت با لزوم وجود اختیار و کنترل نسبت به عمل گره خورده است، به‌نظر می‌رسد هرکجا صحبت از شانس در میان است، قطعاً مسؤولیتی نمی‌تواند در کار باشد. ازیک‌طرف، انکار شانس در زندگی انسان مضحک است و ازطرف‌دیگر، رد مسؤولیت انسان باعث متزلزل‌شدن پایه‌های اخلاق در زندگی علمی و عملی او می‌شود.

بحث اختیار و مسؤولیت اخلاقی انسان از زمان‌های بسیار قدیم در یونان باستان موردتوجه فلاسفه اخلاق بوده است. این موضوع در زمان‌های اولیه، با بحث تقدیرگرایی، در قرون وسطی با مباحث کلامی مانند علم و اراده پیشین خداوند و از دوره‌ی مدرن به بعد، با مسأله‌ی جبری‌بودن جهان و حاکم‌بودن قانون علیت بر آن در تعارض قرار گرفته است. همین امر سبب بروز جدال‌های بحثی بسیاری شده که امروزه به مسأله‌ی اراده‌ی آزاد معروف است (۱۰).

ازطرف‌دیگر، در قرن بیستم برنارد ویلیامز[۵] با انتشار مقاله‌ای با نام «شانس اخلاقی»، برای اولین‌بار و به‌طور مدون اصطلاح شانس اخلاقی را مطرح کرد. وی ضمن مخالفت با شهودات اخلاقی ما و نظریه‌ی اخلاقی کانت مبنی‌بر مصونیت اخلاق از شانس و اینکه هر عامل عاقلی مستعد آن است که یک عامل اخلاقی شود، سعی کرد نشان دهد که شانس موجب نابرابری‌های اخلاقی در میان انسان‌ها می‌شود (۳۴، صص: ۳۵-۳۶). ویلیامز پایه اخلاق را

تجربی دانسته و برخلاف کانت معتقد است که احترام و ارزش هر انسان در طول زندگی او، باتوجه‌به دستاوردهای اجتماعی، فرهنگی، فنی و... وی رقم می‌خورد (۳۲، صص: ۲۳۵-۲۳۶).

او در مقاله‌ی «شانس اخلاقی» خود، از نقاش هنرمندی به نام گوگین[۶] سخن می‌گوید که خانواده‌اش را به قصد پیشرفت هنری خود ترک کرده و عازم تاهیتی می‌شود. به باور ویلیامز، به دلیل وجود شانس در زندگی، گوگین نمی‌تواند در مرحله‌ی تصمیم‌گیری، به‌طور قطعی موفقیتش را پیش‌بینی کند و شانس تأثیر خودش را بر نتایج عمل گوگین می‌گذارد (۳۳، صص: ۲۳-۲۵). درعین‌حال، موفقیت تنها توجیهی است که گوگین می‌تواند برای تعدیل سرزنش (نه رفع کامل سرزنش) دیگران نسبت به خودش (به‌خاطر ترک خانواده‌اش که یک کار بد اخلاقی محسوب می‌شود) داشته باشد. یعنی موفقیت از زشتی اخلاقی عمل گوگین درخصوص ترک خانواده می‌کاهد. به‌علاوه، این موفقیت باعث می‌شود طرف‌داران او خوشحال شوند و پشیمانی خود گوگین از کار بد اخلاقی‌ای که کرده (یعنی ترک خانواده‌اش) نیز تعدیل می‌یابد (۲، صص: ۲۰۷-۲۰۹). بنابراین ویلیامز نتیجه می‌گیرد که اولاً توجیه یک عمل صرفاً به مراحل کسب آگاهی، انتخاب و تصمیم‌گیری فاعل بستگی ندارد و شانس نیز در آن مداخله دارد؛ ثانیاً اخلاق مصون از شانس نیست؛ به این معنا که عوامل شانسی می‌توانند بر نحوه‌ی تحقق عمل فرد تأثیر بگذارند؛ ثالثاً نشان می‌دهد که اخلاق، در میان سایر ارزش‌ها، از ارزش متعالی برخوردار نیست، چون کسب یک ارزش هنری (یا سایر ارزش‌ها)، به‌رغم زیرپاگذاشتن یک ارزش اخلاقی، می‌تواند پشیمانی یک فاعل نسبت به کار بد اخلاقی‌اش و سرزنش دیگران درقبال آن را تقلیل دهد. درحالی‌که اگر اخلاق ایمن از شانس، مطلق و بدون قید و شرط است و بر سایر ارزش‌ها برتری دارد، نباید تحت‌تأثیر این مسائل باشد (۳۵، صص: ۲۵۱-۲۵۷).

بسیاری از فلاسفه اخلاق ازجمله تامس نیگل، به مقاله‌ی ویلیامز اعتراض کردند. ایراد اصلی نیگل این بود که مثال‌های ویلیامز نمی‌تواند به‌خوبی مبین شانس اخلاقی باشد (۲۰، ص: ۱۳۷). بنابراین تامس نیگل در گامی دیگر تلاش می‌کند تا نشان دهد هریک از اعمال ما تحت‌نفوذ حداقل یکی از این چهار نوع شانس منتج، محیطی یا موقعیتی، سازنده و علّی است. به‌این‌ترتیب، عدم‌کنترل و اراده‌ی آزاد انسان در اعمالش را به‌تصویر می‌کشد و با محوکردن مسؤولیت اخلاقی، شانس اخلاقی را نمایان می‌سازد.

تامس نیگل[۷] از فلاسفه‌ی معاصر غرب[۸]، فیلسوفی واقع‌گرا، درون‌گرا، عقل‌گرا و وظیفه‌گرا (اما با تقریری متفاوت از وظیفه‌گرایی کانت) است. او وظیفه‌گرایی است که از توجه به پیامد و نتیجه عمل نیز غافل نبوده است. به اعتقاد او هر انسانی این ظرفیت را دارد که از دو منظر عینی[۹] و ذهنی[۱۰] به هر موضوعی بنگرد؛ لذا همین دو منظر را پایه‌ی تحقیقات علمی و فلسفی خود قرار می‌دهد. در موضوعات فیزیک، عمل و جهان (که موضوعات غیراخلاقی‌اند) منظور

از منظر عینی، منظری فراانسانی است که او خود، آن را «نگریستن از ناکجا» می‌نامد و به‌موازات آن، مراد از منظر ذهنی، منظر انسانی تلقی می‌شود.

اما در موضوعات اخلاقی[۱۱] منظر عینی با منظر انسانی و غیرشخصی[۱۲] و منظر ذهنی با منظر شخصی[۱۳] مطابقت دارد. در این میان نیگل متوجه تضادهایی بین دستاوردهای این دو منظر می‌شود. لذا درصدد است تا آنجا که می‌تواند بین آن‌ها آشتی برقرار سازد. به باور او، حل تضادهای موجود در عالم خارج انسان (یعنی مباحث سیاسی زندگی بشر)، به حل تضاد بین این دو چشم‌انداز در درون انسان منوط است (۶، صص: ۱۶ و ۲۳ -۲۴). وی مسأله‌ی اراده‌ی آزاد، مسؤولیت و شانس اخلاقی را نیز از این دو منظر نسبت به جهان و عمل انسانی بررسی می‌کند و شانس اخلاقی را جایگزین مسؤولیت اخلاقی در زندگی بشر می‌کند. نیگل باتوجه‌به سه شانس منتج، موقعیتی و سازنده نشان می‌دهد که عملی که در جهان خارج از سوی ما محقق می‌شود، آمیخته‌ای از شانس و اراده محدود ماست. به‌گونه‌ای که تمیز این دو از هم، یا ممکن نیست، یا مهم نیست. چون آنچه موردتوجه مخاطبان است این است که چه چیزی از سوی فرد، در جهان خارج محقق شد. در شانس علّی که به مبحث تعارض جبرگرایی و اراده‌ی آزاد مربوط می‌شود، کل یک عمل از عوامل خارج از کنترل ناشی شده است؛ لذا کنترل، اراده‌ی آزاد و مسؤولیت اخلاقی انسان را به‌طور کلی رد می‌کند.

به‌نظر می‌رسد کسانی که مانند لیتوس معتقدند جمع شانس محیطی و سازنده، برابر با شانس علّی است (۱۸)، دراشتباه‌اند؛ چون جمع این دو نمی‌توانند نمایانگر نظر کامل نیگل در قسمت شانس علی باشند. در شانس سازنده، نیگل صرفاً از تفاوت‌های سرشت افراد صحبت می‌کند؛ یعنی خودِ شخصی و ذهنی انسان موضوع بحث اوست، حال‌آنکه در شانس علّی، خودِ عینی و نوعی انسان را هدف قرار داده و هر خصوصیتی را که انسان بماهو انسان دارد، هدیه‌ی جهان به او می‌داند. اعتقاد او به دو چشم‌انداز عینی و ذهنی، خود گویای آن است که تمام وجود انسان را در خود شخصی او خلاصه نمی‌کند. لذا اگر اعمال ناشی از خود عینی را تحت‌نفوذ یک نوع شانس به‌تصویر نکشد، نمی‌تواند اختیار و مسؤولیت اخلاقی انسان را به‌طور کلی منتفی سازد.

نکته‌ی گفتنی دیگر این است که عناوین این چهار نوع شانس، همه از خود نیگل نیست. عنوان شانس سازنده را ویلیامز مطرح کرده است (۳۴، ص: ۳۶). عناوین شانس علّی و منتج، از دنیل استیمن است که بعد از نیگل و باتوجه‌به توضیحات او آن را بیان می‌کند و تنها اصطلاح شانس محیطی را خود نیگل اظهار کرده است (۲۷، ص: ۱۱ و ۲، ص: ۱۹۴).

این مقاله بعد از تعریف مسؤولیت و شانس اخلاقی و بیان رویکردهای موجود در آن‌ها، دیدگاه تامس نیگل را درخصوص شانس اخلاقی و رابطه‌ی آن با مسؤولیت اخلاقی بررسی

کرده و درنهایت پس از بیان نظرات فلاسفه دیگر در قالب سه رهیافت انکار، پذیرش و عدم‌انسجام شانس اخلاقی، به این نتیجه خواهد رسید که علت نقض اختیار و مسئولیت اخلاقی از سوی نیگل، طلبیدن اختیار نامحدود و مطلق برای بشر، پررنگ نقش شانس در زندگی او و برداشت شخصی از قضاوت‌های انسان‌ها نسبت به یکدیگر است.

۲. تعریف مسؤولیت اخلاقی و رویکردهای موجود در آن

در فلسفه‌ی اخلاق زمانی که خودِ یک فرد یا دیگران، او را به‌خاطر عمل یا منشش تحسین یا سرزنش می‌کنند، مسؤولیت اخلاقی مطرح می‌شود (۱۰).

برای اینکه بتوان موجودی را منصفانه تقبیح و تحسین کرد، شرایط مختلفی لازم است، مانند اختیار، علم، توانایی، انگیزه، قصد و... . از میان این شرایط آنچه مقوم اصلی و اولیه‌ی مسؤولیت اخلاقی لحاظ می‌شود اختیار است. به‌همین‌دلیل، در زندگی بشری، معمولاً انسان‌های بالغ و سالم (به‌لحاظ ذهنی و جسمی) متعلق مسؤولیت اخلاقی هستند و حیوانات، کودکان و... در دایره‌ی محاسبه آن نمی‌گنجند. در متون دینی، انسان درقبال خود (اعم از اعمال و منش)، موجودات دیگر (اعم از حیوان، انسان‌های دیگر و...) و خداوند مسؤول دانسته می‌شود. اما در متون غیردینی، انسان درمقابل خود و موجودات دیگر (اعم از انسان، حیوان و گیاه و...) باید پاسخ‌گو باشد. بحث این مقاله در حوزه‌ی مسؤولیت انسان دربرابر اعمال خود می‌شود.

ما به‌طور شهودی، اختیار یا اراده‌ی آزاد را شامل دو مؤلفه می دانیم:

۱. وجود مبدأ نهایی[۱۴] عمل در فاعل: بدین معنا که فاعل بدون آنکه تحت‌اجبار درونی یا بیرونی قرار گیرد، آغازگر و مبدأ عمل خود باشد.

۲. دسترسی به امکان‌های بدیل[۱۵]: منظور آن است که فاعل به‌جای عملی که مرتکب شده است، می‌توانست عمل دیگری را انجام دهد (همان و ۲۸، ص: ۱)

پس اگر ما انسان را مسؤول عمل و منش خود می‌دانیم، نشان می‌دهد که او را بدین معنا مختار می‌پنداریم. اما مختاردانستن انسان در این معنا، با مسائل مختلفی مانند جبری‌بودن جهان و اثبات علمی حاکمیت قانون علیت بر آن، در تعارض قرار می‌گیرد. قانون علیت مدعی است که هر حادثه‌ای علتی دارد و به‌محض وجود علت تامه، تخلف معلول از آن محال است. این مطلب باعث بروز نظریه‌ای به نام جبرگرایی علّی علمی[۱۶] درباره‌ی انسان شد؛ براساس این نظریه، انسان که جزئی از یک عالم جبری است، همانند سایر موجودات، محصول عوامل گذشته و در مقابل قوانین طبیعت دست‌بسته است و اعمال وی نیز معلول ضروری این عوامل

خواهد بود. بنابراین انسان نه یک عامل مؤثر در این جهان، بلکه یک عامل منفعل و واسطه‌گری است که تأثیرات گذشته را به آینده منتقل می‌کند (۱۳)

فلاسفه‌ی اخلاق در رویارویی با این معضل، سه رویکرد متفاوت را اتخاذ می‌کنند:

۱. سازگارگرایی[۱۷]: این گروه برآن‌اند که اختیار و جبر را می‌شود باهم جمع کرد و نه‌تنها این دو باهم متعارض نیستند، بلکه برای آنکه بتوانیم منطقاً عملی را (که معلول است) به فاعلش (که علت آن است) نسبت دهیم، باید قانون علیت را بپذیریم.

فلاسفه‌ای مانند ولف[۱۸]، فرانکفورت[۱۹]، فیشر[۲۰] و... ضمن آنکه بالاتفاق می‌پذیرند که انسان مختار و مسؤول است، با ارائه‌ی تعاریف متفاوت از آن، سعی در هماهنگ‌کردنش با جبر حاکم بر جهان دارند (۱۹). درنتیجه، این رویکرد مختاربودن انسان در یک جهان جبری را هم تصوراً و هم وجوداً می‌پذیرد (۳۱).

۲. ناسازگارگرایی[۲۱]: در مقابل گروه قبل، طرف‌داران این رویکرد، تسلیم تعارض اختیار و جبر شده و نتوانستند آن را حل کنند. دو تفسیر قدیم و جدید از ناسازگارگرایی وجود دارد. براساس تفسیر قدیم، جهان جبری است و اختیاری وجود ندارد. اما در تفسیر جدید، حکم درباره‌ی جبری‌بودن یا نبودن جهان را به حالت تعلیق درآورده‌اند و برآن‌اند اگر بخواهد اختیار وجود داشته باشد، تنها در جهان غیرجبری می‌تواند نمایان شود. بنابراین تصور مختاربودن انسان را می‌پذیرند، اما شرط تحقق خارجی آن را غیرجبری‌بودن جهان می‌انگارند. عده‌ای از قائلان به این رویکرد، جبر را به نفع اختیار کنار گذاشتند و عده‌ای دیگر بالعکس. گروه اول، ناسازگارگرای اختیارگرا و گروه دوم، ناسازگارگرای جبرگرا نامیده می‌شوند. براین‌اساس، رابرت کین[۲۲] و جینت و... از اختیارگرایان و اسپینوزا و... از جبرگرایان خواهند بود (همان).

۳. ناممکن‌گرایی[۲۳]: جهان خواه جبری و خواه غیرجبری باشد، مختاردانستن هر موجودی به غیر از خداوند محال و باطل خواهد بود. بنابراین، تحت هر شرایطی، نه‌تنها انسان مختار نیست و نخواهد بود، بلکه حتی تصور چنین چیزی بیهوده و اشتباه است. دابل و گلن استراوسن و... از قائلین به این رویکرد هستند (همان).

۳. تعریف شانس اخلاقی و رویکردهای آن

ممکن است برای شانس و شانس اخلاقی تعاریف مختلفی مطرح شود اما آنچه موردنظر ویلیامز و نیگل است و به بحث ما مربوط می‌شود از این قرار است:

منظور از شانس، عاملی خارج از کنترل است. اما زمانی شانس اخلاقی نمایان می‌شود که عمل یک فرد (در بخشی یا به‌طور کامل) تحت مداخله‌ی عوامل خارج از کنترل او بوده و ما هنوز فاعل را به‌خاطر آن، متعلق مناسبی برای قضاوت اخلاقی می‌دانیم. به‌عبارت روشن‌تر،

شانس اخلاقی عبارت است از قضاوت درباره شأن اخلاقی فاعل بر مبنای اعمال خارج از کنترل او.

به‌این‌ترتیب شانس اخلاقی در تعارض با اصلی به نام اصل شهودی کنترل قرار می‌گیرد؛ بنابر این اصل، ما تنها زمانی می‌توانیم موردقضاوت اخلاقی قرار گیریم که آنچه در قبالش موردقضاوت واقع می‌شویم، در کنترل ما باشد.

و همچنین درحالی‌که اختلاف بین عمل دو فاعل، تنها ناشی از عامل شانس است، نباید آن دو را به‌طور مختلف موردقضاوت اخلاقی قرار داد.

مشهور است که چون ارسطو به ذات خوب داشتن بعضی از افراد در مقایسه با افراد دیگر اعتقاد داشته و خیرات بیرونی (که غیراختیاری‌اند) را برای رسیدن به سعادت ضروری می‌دانسته، در کنار تأیید مسؤولیت اخلاقی انسان، پای شانس و معضل شانس اخلاقی را به اخلاق باز کرده است (۱ ص: ۶۹ و ۸، صص: ۳۷۶-۳۷۷).

در مقابل، کانت با پیوندزدن فعل اخلاقی به اراده‌ی نیک و کفایت فضیلت برای سعادت، اخلاق را از هرگونه شانس و رویارویی با معضل شانس اخلاقی پاک می‌سازد (۱۷، ص: ۹).

براین‌اساس، دو رویکرد ارسطویی و کانتی در مبحث شانس اخلاقی قرار دارد: فلاسفه‌ای مانند نوسبام ارسطویی محسوب می‌شوند درحالی‌که تامسون، زیمرمن و... کانتی هستند.

در این میان کسانی مانند نفیسکا آتناسلیس سعی دارند دو رویکرد ارسطویی و کانتی را به‌هم نزدیک کنند (۹، صص: ۲-۳)

۳. ۱. تامس نیگل و شانس اخلاقی

تامس نیگل با انتشار دو مقاله به نام «شانس اخلاقی» که یکی با نقد کانت و دیگری با نقد ویلیامز آغاز می‌شود، به تبیین این معضل می‌پردازد.

برای فهم بهتر مطلب، با نقد نیگل از کانت شروع و نقد او از ویلیامز را در ضمن بحث مطرح می‌کنیم.

کانت معتقد است که اراده نیک فی‌نفسه ارزشمند است، خواه در اثر مداخله‌ی عوامل طبیعی به نتیجه‌ی مطلوب خود برسد یا نرسد (همان، ص: ۹).

ازنظر نیگل، باتوجه‌به سخن کانت باید بگوییم که اراده‌ی بد نیز فی‌نفسه شر است خواه در اثر عوامل طبیعی به نتیجه‌ی بد منتهی شود و خواه نشود. به باور او، براساس دیدگاه کانت، ریسک اخلاقی معنایی ندارد و او این نظر را برای حل مشکل لاینحل مسؤولیت اخلاقی مطرح کرده است. نیگل این دیدگاه را اشتباه می‌داند و برای اثبات ادعای خود، به تبیین پدیده و معضل شانس اخلاقی می‌پردازد:

این معضل از شرایط قضاوت اخلاقی ناشی می‌شود:

ما به‌طور شهودی و پیشینی می‌پذیریم که نمی‌توانیم کسی را به‌خاطر انجام عملی که تحت‌کنترل و اختیار او نبوده، ارزیابی اخلاقی[۲۵] کنیم (۲۴، ص: ۵۸).

به باور نیگل، در اینجا مفهوم تحلیل‌نشده‌ای از «ارزیابی» به‌کار رفته است. ارزیابی و داوری درباره‌ی خوبی و بدی عمل، با ابراز تأسف و شادمانی درباره‌ی آن همراه است. بنابراین متعلق ارزیابی، منطقاً مختار و مسؤول نیست. اما ما در مقابل کار بد یک فرد، تنها نمی‌گوییم که «افسوس، چیز بدی رخ داد» و یا «بد است که این فاعل وجود دارد»، بلکه علاوه‌بر جمله قبل، می‌گوییم «او بد است». یعنی به قضاوت درباره‌ی فرد می‌پردازیم. در این قضاوت ما ضمن داوری درباره‌ی خوبی و بدی عمل، متناسب با آن، شأن اخلاقی[۲۶] فاعل را معین کرده و احساسات خود درخصوص فاعل را به‌صورت تحسین و سرزنش او نشان می‌دهیم. یعنی فرد متعلق قضاوت است که مختار و مسؤول در نظر گرفته می‌شود. بنابراین در شهود بالا به اشتباه، واژه‌ی ارزیابی به‌جای قضاوت به‌کار رفته است.

علاوه‌بر این، اگر با ملاک قرار دادن این معیار شهودی، یعنی کنترل، به بررسی هریک از اعمال انسان‌ها بپردازیم خواهیم دید که بخشی از هر عمل یا تمام آن وابسته به عاملی خارج از کنترل، یعنی شانس فاعل بوده است. بااین‌وجود ما همچنان خواهان آنیم که به قضاوت‌های غیرمنصفانه‌ی خود ادامه دهیم. بیان اینکه شانس در اخلاق همانند سایر حوزه‌های زندگی انسان وجود دارد، مشکلی را به‌وجود نمی‌آورد، اما نادیده‌گرفتن این مسأله، همراه با مسؤول و مختاردانستن انسان‌ها، تخصیص شأن اخلاقی به هریک از افراد، متناسب با عملی که تحت‌کنترل آن‌ها نبوده است و در نهایت تحسین و سرزنش آن‌ها، ایجاد مشکل می‌کند. شهود اولیه‌ی ما با احساسات و قضاوت‌های ما در زندگی واقعی و عملی‌مان همخوانی ندارد. اینجاست که مشکل شانس اخلاقی نمایان می‌شود. شانس اخلاقی، پارادوکسیکال و مهمل‌نماست؛ چون یکی از طرقی است که در آن، شرایط شهودی قضاوت اخلاقی منحل می‌شود (۲۰، صص: ۱۳۸-۱۴۰).

بنابراین نشان‌دادن تأثیر شانس در یک عمل اخلاقی، به معنای شانس اخلاقی نیست (چنان‌که بعضی این‌گونه تصور می‌کنند)، بلکه قضاوت ما براساس آن، به‌وجودآورنده‌ی شانس اخلاقی است؛ به‌عبارت‌دیگر، شانس اخلاقی، در دل خود، تأثیر شانس بر عمل یک فرد را شامل می‌شود، اما صرف تأثیر شانس بر عمل، گویای شانس اخلاقی نیست.

به باور نیگل، معضل شانس اخلاقی زمانی پدیدار می‌شود که ما به‌طور دقیق‌تر، اعمالمان را به‌لحاظ اختیاری‌بودن یا نبودن بررسی کنیم. او لیستی از انواع شانس را طراحی کرده و نشان می‌دهد که چگونه هریک از اعمال ما تحت‌مداخله‌ی حداقل یک نوع شانس قرار می‌گیرد و قضاوت ما درباره فاعل بر اساس آن‌ها، شانس اخلاقی مربوطه را دامن می‌زند.

۳. ۲. انواع شانس و شانس اخلاقی

چون بیان انواع شانس اخلاقی مستلزم معرفی انواع شانس است، در ذیل هریک از انواع شانس، انواع شانس اخلاقی هم توضیح داده می‌شود.

۱. شانس منتج[۲۷]: شانسی که در نحوه‌ی تحقق امور مداخله می‌کند.

نیگل برای این نوع شانس، سه حالت در نظر می‌گیرد:

حالت اول، دو فردی را تصور کنید که هر دو قصد کشتن یک فرد را دارند. فرد اول به سمت هدف شلیک می‌کند اما گلوله‌اش به دلیل اصابت با پرنده (یا هر دلیل خارج از کنترل فاعل)، از مسیر هدف منحرف می‌شود. اما گلوله‌ی فرد دوم بدون آنکه به چنین مانعی برخورد کند، به فرد موردنظر اصابت می‌کند. درحالی‌که اختلاف عمل این دو فاعل تنها ناشی از دخالت عاملی خارج از کنترل به نام شانس منتج بوده است، ما فاعل دوم را برخلاف فاعل اول، قاتل دانسته و وی را سرزنش می‌کنیم و از او خشمگین می‌شویم. در اینجا نوع اول شانس اخلاقی منتج رخ می‌دهد (۲۰، ص: ۱۴۱).

حالت دوم، مربوط به موارد ریسک می‌شود که در آن‌ها فردی با تردید و دودلی درباره‌ی چیزی تصمیم می‌گیرد؛ مثلاً گروهی را در نظر بگیرید که قصد شورش علیه رژیم ستمگر زمان خود را دارند. اگر پیروز شوند، همه آن‌ها را قهرمان دانسته و تحسین می‌کنند؛ در غیر این صورت، تنها سبب خونریزی‌های شدید می‌شوند. در چنین مواردی، آگاهی‌های زمان تصمیم‌گیری نمی‌تواند نتیجه را کاملاً مشخص کند، بلکه باید منتظر باشیم عمل محقق شود تا درستی یا نادرستی آن روشن شود (شانس منتج). ما بدون توجه به این نکته‌ی مهم، اگر آن‌ها پیروز شوند، آن‌ها را قهرمان دانسته و اگر شکست بخورند، خلاف آن را به آن‌ها نسبت می‌دهیم. اینجاست که نوع دوم شانس اخلاقی منتج نمایان می‌شود (همان، صص: ۱۴۱-۱۴۲). نیگل مثال گوگین ویلیامز را نزدیک به این حالت می‌داند. ازنظر نیگل، مثال گوگین هیچ چیزی درخصوص قضاوت مطرح نمی‌کند، چه رسد به قضاوت اخلاقی. به‌همین‌دلیل، گویای نمونه‌ی درستی از شانس اخلاقی نیست (۲، صص: ۲۱۲-۲۱۳ و ۲۰، صص: ۱۳۷-۱۳۸).

حالت سوم، همان مثال ابتدای مقاله است. درحالی‌که دویدن عابر جلوی اتومبیل، امری خارج از کنترل دو راننده، یعنی شانس منتج بوده است، اما بدون توجه به این مسأله، فردی را که رانندگی‌اش به قتل منتهی شده، برخلاف راننده‌ی دیگر، قاتل دانسته و مورد خشم و سرزنش خودمان قرار می‌دهیم. اینجاست که نوع سوم شانس اخلاقی منتج ظاهر می‌شود (۲۰، صص: ۱۴۱).

۲. شانس سازنده[۲۸]: طبیعت و سرشت هرکس به‌لحاظ عاطفه، خونسرد یا عصبی‌بودن و...، با فرد دیگر متفاوت است. یعنی انسان یک‌سری ویژگی‌های شخصیتی موروثی دارد. ازنظر کانت این کیفیات، تنها می‌تواند زمینه‌ای را فراهم کند تا اطاعت از الزامات اخلاقی برای فرد آسان‌تر یا سخت‌تر شود نه اینکه فرد را به‌کلی از رسیدن به قله‌ی اخلاق بازدارد. ازنظر او هر فاعل عاقل می‌تواند یک فاعل فضیلت‌مند اخلاقی شود و کیفیات طبیعت، متعلق مستقیم قضاوت نیستند. اما نیگل ضمن مخالفت صریح با کانت، بر آن است که اولاً این کیفیات سرشت، بر عمل فرد مؤثرند؛ ثانیاً حتی اگر فرد بتواند مانع از تأثیر ویژگی‌های سرشت خود بر عملش بشود با هرگونه عمل متأملانه، نمی‌تواند درون خود را از وجود آن‌ها پاک گرداند و احساسات درونی مناسب با موقعیت را داشته باشد؛ مثلاً ممکن است فرد حسود ظاهراً از موفقیت دیگران اظهار شادی کند، اما او از درون نمی‌تواند چنین باشد. هرچند وجود این رذیلت درونی فرد غیراختیاری و تحت‌عنوان شانس سازنده مطرح می‌شود، اما فی‌نفسه بد است و موردسرزنش دیگران است. بنابراین شانس اخلاقی سازنده را دامن می‌زند (۲۰، ۱۴۵-۱۴۴).

۳. شانس محیطی یا موقعیتی[۲۹و۳۰]: شانس در آزمون‌های اخلاقی‌ای است که فرد در زندگی‌اش با آن‌ها مواجه می‌شود. شهروندان آلمان نازی یک فرصتی داشتند که علیه رژیم کشورشان قیام کنند و قهرمان شوند یا برعکس، به شیوه بدی عمل کنند و شکست بخورند و مقصر شکستشان باشند. ازطرف‌دیگر، شهروندان کشورهای دیگر اصلاً در چنین آزمونی واقع نشدند که ببینیم چگونه عمل می‌کنند. چه‌بسا آنان نیز اگر جای این‌ها بودند، به شیوه‌ی بد عمل می‌کردند. تا اینجا شانس محیطی یا موقعیتی است. اما اینکه ما بدون درنظرگرفتن این مسائل، شهروندان آلمان نازی را باتوجه‌به عملکرد خوب یا بدشان موردقضاوت قرار می‌دهیم، شانس اخلاقی محیطی یا موقعیتی را موجب می‌شود (همان، صص: ۱۴۵-۱۴۶).

۴. شانس علّی[۳۱]: این نوع شانس مربوط به همان بحث اراده‌ی آزاد و جبرگرایی (در بخش مسئولیت اخلاقی) می‌شود. نیگل در مقاله‌ی «شانس اخلاقی» خود توضیح چندانی درباره‌ی این نوع شانس نمی‌دهد و صرفاً می‌گوید اگر جبرگرایی درست باشد، عمل ما محصول عوامل پیشینی و پسینی خارج از کنترل می‌باشد (۲۰، ص: ۱۴۶). این شانس، علّی نام می‌گیرد و قضاوت‌های ما براساس آن‌ها، شانس اخلاقی علّی.

بنابراین نیگل به اینجا می‌رسد که باتوجه‌به وجود این چهار نوع شانس، افراد به‌مثابه‌ی اشیاء هستند و اعمال آن‌ها چیزی جز بخشی از حوادث جهان نیست؛ حوادثی که فقط می‌توانند تأسف‌برانگیز یا شادی‌آور باشند. او بر آن است که علت اینکه ما بدون‌توجه‌به تأثیر شانس بر اعمالمان در مورد یکدیگر قضاوت می‌کنیم این است که ما درباره‌ی خودمان یک

دیدگاه درونی داریم. در این دیدگاه، ما خود را یک عامل فعال می‌بینیم و نمی‌توانیم خود را بخش منفعلی از جهان بدانیم. این دیدگاه درونی را به دیگران نیز توسعه می‌دهیم. زمانی که خودمان کار بدی انجام می‌دهیم احساس شرم و پشیمانی می‌کنیم و به‌موازات آن، در مقابل کار بد دیگران با تحقیر و خشم برخورد می‌کنیم. زمانی که کار خوبی انجام می‌دهیم، در خودمان احساس غرور می‌کنیم؛ به‌همین‌ترتیب، در مقابل کار خوب دیگران، به تحسین آنان روی می‌آوریم (۲۰، صص: ۱۴۸-۱۴۹).

مطلب مهمی که در اینجا به آن توجه و پرداخته شود این است که شانس علّی در صورتی می‌تواند نافی اختیار انسان باشد که جبرگرایی درست باشد، اما اگر جبرگرایی درست نباشد، آیا اختیاری‌بودن اعمال ما اثبات می‌شود؟ برای یافتن پاسخ نیگل به این سؤال باید سراغ آثار دیگر نیگل مانند *نگریستن از ناکجا*، *این‌ها همه یعنی چه* و *سؤالات کشنده* برویم. درواقع باید ببینیم رویکرد او در مبحث جبرگرایی و اراده‌ی آزاد چیست.

۴. رویکرد نیگل در مبحث اراده‌ی آزاد

نیگل اراده‌ی آزاد را به همان معنای شهودی از اختیار (که در قسمت تعریف مسؤولیت اخلاقی گذشت) تعریف می‌کند؛ یعنی آن‌را حاصل ترکیب دو مؤلفه‌ی مبدأ نهایی (که آن‌را تحت‌عنوان خودمختاری مطرح می‌کند) و دسترسی به امکان‌های بدیل می‌داند (۲۳، صص: ۲۴و۲۷).

ازنظر او مسؤولیت اخلاقی، قضاوتی است که در آن بر مبنای داوری درباره‌ی خوبی و بدی فعل یک فاعل، فاعل آن را درقبال عملش تحسین یا سرزنش کرده و شأن و منزلت اخلاقی او را تعیین می‌کنیم.

او از دو نوع مسؤولیت به نام مسؤولیت ایجابی و مسؤولیت سلبی صحبت می‌کند: یعنی مسؤولیت دربرابر کاری که انجام داده‌ایم و مسؤولیت دربرابر کاری که انجام نداده‌ایم اما باید انجام می‌دادیم (۵، ص: ۳۰).

ازنظر نیگل، قضاوت مسؤولیت می‌تواند دو وجه داشته باشد: ۱. ما درباره‌ی خودمان بر مبنای کارهایمان به قضاوت بپردازیم. ۲. ما بر مبنای اعمال دیگران، درباره‌ی شأن اخلاقی‌شان قضاوت کنیم. بنابراین در این قضاوت، دو شخصیت وجود دارد: قاضی و متهم. در وجه اول، قاضی و متهم هر دو بر خود ما اطلاق می‌شود. در وجه دوم، ما قاضی هستیم و دیگران متهم. اما به دلیل اینکه قضاوت درباره‌ی دیگران پیچیده‌تر و مهم‌تر است، او به تبیین پروسه‌ی قضاوت مسؤولیت[۳۲] درباره‌ی دیگران می‌پردازد.

در این قضاوت، قاضی خود را جای متهم می‌گذارد و انتخابی را که او کرده است، در نظر می‌گیرد. نیگل این را فرافکنی اول[۳۳] می‌نامد. در مرحله‌ی بعد، قاضی خود را به‌جای متهم می‌گذارد و بدیل‌هایی را که او در آن موقعیت داشته است، در نظر می‌گیرد. این مرحله، فرافکنی دوم[۳۴] نام دارد. درنهایت، با ارزیابی هنجاری بدیل‌ها و کاری که انجام شده است، اگر عمل موردنظر مطابق با آن چیزی باشد که باید انجام می‌شده است، فاعل را تحسین کرده و ضمن اظهار خوبی عمل، می‌گوییم فاعل خوب است. در غیر این صورت، فاعل را سرزنش کرده و می‌گوییم عمل بد است و فاعلش نیز بد است (۲۲، صص: ۱۲۰-۱۲۱).

به نظر نیگل، ما خود را مختار و مسؤول اعمالمان درنظر می‌گیریم و آن‌را به دیگران نیز تعمیم داده و همین تصور را نسبت به انسان‌های دیگر نیز داریم. ما خود و دیگران را از یک خودمختاری[۳۵] نسبت به اعمالمان برخوردار دانسته و به‌عنوان عامل مؤثر در جهان قلمداد می‌کنیم. به باور او، این به آن دلیل است که ما از چشم‌انداز درونی و ذهنی (یعنی از درون خود و از داخل جهان) به عمل و جهان می‌نگریم و تا زمانی که در این منظر بمانیم، وضع به همین منوال است.

اما زمانی که از چشم‌انداز عینی و خارجی (یعنی خارج از خود و جهان) به جهان و عمل بنگریم، به دستاوردهایی مخالف با منظر درونی دست خواهیم یافت. از منظر خارجی می‌بینیم که ما موجوداتی داخل در این جهانیم که به ما چیزهایی داده شده و اعمال ما بخشی از حوادثی هستند که بر ما رخ می‌دهند، نه اینکه ما آن‌ها را انجام دهیم. بنابراین عاملیت ما خدشه‌دار می‌شود. خودمختاری‌ای که ما در چشم‌انداز درونی برای خود لحاظ می‌کردیم، در این منظر رنگ می‌بازد. چون لازمه‌ی خودمختاری آن است که هر چیزی را درباره‌ی خودمان اراده کنیم و انجام دهیم؛ حال‌آنکه برای انجام‌دادن هر چیزی، باید قبل از آن چیزی باشیم و موجودیتی داشته باشیم. بنابراین خومختاری به‌عنوان یک مفهوم خودمتناقض ظاهر می‌شود. خودمختاری به ما دلیل انگیزشی بر اعمالمان می‌دهد و حال‌آنکه چشم‌نداز عینی، از ما دلیل توضیحی و تبیینی بر اعمالمان را می‌خواهد. خومختاریِ چشم‌انداز ذهنی به ما می‌گوید که دلیل انجام عمل ما چه بوده است و چه چیزی ما را برانگیخته تا فعل را انجام دهیم، اما نمی‌گوید که چرا گزینه‌ها و موارد دیگر را انتخاب نکردیم و انجام ندادیم. بنابراین از این چشم‌انداز که اختیار و مسئولیت اخلاقی خودمان را منتفی می‌بینیم، از تعمیم آن به دیگران نیز صرف‌نظر می‌کنیم (همان، صص: ۱۱۳ـ ۱۲۴).

تعیین رویکرد نیگل در مبحث اراده‌ی آزاد کمی مشکل است. شواهدی وجود دارد دال‌بر اینکه او ناسازگارگرای جبرگراست و شواهدی وجود دارد که او ناممکن‌گراست.

باتوجه‌به اینکه او خود را در مبحث اراده‌ی آزاد ناسازگارگرا معرفی می‌کند (۴، ص: ۱۴۱)، در مبحث شانس اخلاقی (که منتهی به نقض کامل اختیار و مسؤولیت اخلاقی می‌شود)، عامل شانس را به عنوان عاملی خارج از کنترل معرفی می‌کند بنابراین در صورت اثبات و پذیرش جبری بودن جهان، شانس عامل خارج از کنترلی است که در نظام علت و معلولی تبیین می‌شود لذا باید او را ناسازگارگرای جبرگرا نامید. اما از این جهت که ازنظر او جهان خواه جبری و خواه غیرجبری باشد، در هر دو صورت ما نمی‌توانیم به معنای واقعی از اراده‌ی آزاد برخوردار باشیم (چون در صورت جبری‌بودن، اعمال از قبل متعین می‌شوند و در صورت غیرجبری‌بودن جهان و رد قانون علیت، نسبت‌دادن اعمال به ما محال است) (۲۳، صص: ۲۳-۲۹ و ۲۱، صص: ۱۹۷-۱۹۹) به‌نظر می‌رسد که باید او را از ناممکن‌گرایان دانست. چون ناسازگارگرایان مختاربودن انسان را در یک جهان غیرجبری قابل‌تصور می‌دانند و حال‌آنکه او در هر دو جهان جبری و غیرجبری، آن را محال می‌داند.

اما می‌توان به‌نوعی بین این رویکرد دوگانه توافقی حاصل کرد و گفت آنجا که نیگل خود را ناسازگارگرا می‌داند به این دلیل است که فرض حاکم را این گرفته که جهان جبری است. اما جایی که اختیار را در هر دو جهان مخدوش می‌داند به این دلیل است که نمی‌خواهد درباره‌ی جبری‌بودن یا نبودن جهان حکم قطعی بدهد؛ چون معتقد است هر حکمی در این قسمت، ممکن است بعدها نقض شود.

ازنظر نیگل مشکل سنتی اراده‌ی آزاد همانند شانس اخلاقی غیرقابل‌حل است و هنوز کسی راه‌حلی برای آن نیافته است. مسؤولیت اخلاقی همانند شانس اخلاقی پارادوکسیکال است. این به آن دلیل است که هر دو مشکل از یک اغتشاش درونی در میان تمایلات آدمی ناشی می‌شود (۲۲، صص: ۱۱۲و۱۲۶ و ۲۰، ص: ۱۴۶). به این معنا که ازنظر نیگل، در تصور شهودی ما نسبت به فاعلیت، چیزی قرار داده شده که با اعمال ما ناسازگار است. شهود ما بر این مبتنی است که فاعل کسی نیست جز آنکه برخوردار از کنترل و اختیار باشد. بررسی اعمال براساس این معیار به ما نشان می‌دهد که اعمال ما چیزی جز حادثه‌ای از حوادث جهان نیستند و نمی‌توان نشانی از کنترل در آن‌ها یافت. بنابراین فاعلیت ما نسبت به آن اعمال منحل می‌شود و ما همچون اشیاء دیگر خواهیم بود. تحسین و سرزنش فاعلان باید جای خود را به اظهار تأسف و شادی نسبت به اعمال بدهد (۲۰، ص: ۱۴۸) این اعمال فقط می‌توانند استفاده‌ی قانونی داشته باشند تا اخلاقی (همان، ص: ۱۴۳)، این‌ها یافته‌های ما از منظر خارجی هستند. اما همیشه نمی‌توانیم در این منظر باقی بمانیم، بلکه به‌طور غیرارادی به همان منظر درونی و یافته‌های آن، یعنی مختار و مسؤول دانستن خود و دیگران برخواهیم گشت و به قضاوت اخلاقی ادامه خواهیم داد (همان، ص: ۱۴۵ و ۲۲، ص: ۱۲۴). اگر بخواهیم

شرط کنترل را نقض کنیم، باید منکر شهودمان شویم و اگر بخواهیم دست از آن برنداریم، باید قضاوت‌هایمان را بیهوده بپنداریم. به نظر نیگل، این‌گونه، معضل اراده‌ی آزاد، مسئولیت اخلاقی و شانس اخلاقی رخ می‌دهد و به‌همین‌دلیل هیچ‌یک حل‌شدنی نیست.

۵. رابطه‌ی مسؤولیت اخلاقی و شانس اخلاقی

باتوجه‌به آنچه تاکنون گفته شد، ازنظر نیگل مسؤولیت اخلاقی و شانس اخلاقی، دو نوع قضاوتی هستند که ضمن ارزیابی خوبی و بدی عمل یک فاعل، براساس آن، درباره‌ی شأن اخلاقی فاعل نیز داوری می‌شود. با این تفاوت که مقوم مسؤولیت اخلاقی، اعمال اختیاری و مقوم شانس اخلاقی، اعمال شانسی است. مسؤولیت اخلاقی حاصل چشم‌انداز درونی و ذهنی ماست که در این چشم‌انداز، ما خود و دیگران را مختار و بنابراین اعمالمان را اختیاری می‌پنداریم؛ لذا چنین فکر می‌کنیم که قضاوتمان درباره‌ی خودمان و دیگران براساس این‌گونه اعمال، مسؤولیت اخلاقی را رقم می‌زند. بررسی‌های نیگل نشان می‌دهد زمانی که ما از منظر عینی، اعمالمان را به‌لحاظ اختیاری یا غیراختیاری بودن بررسی کنیم، متوجه می‌شویم که ما درواقع موجوداتی بدون اختیار و مرتکب اعمال شانسی هستیم. لذا قضاوت‌هایمان براساس این اعمال شانسی، به‌جای مسؤولیت اخلاقی، شانس اخلاقی را رقم می‌زند. چون چشم‌انداز عینی دید کامل‌تری را در هر موضوع به ما ارائه می‌دهد، پس آنچه واقعیت دارد، شانس اخلاقی است نه مسؤولیت اخلاقی. گویا اختیاری‌دانستن اعمالمان و مسؤولیت اخلاقی در منظر درونی ما، توهمی بیش نبوده است.

۶. دیدگاه ناکامل عینی[۳۶]

حال این سؤال پیش می‌آید که با رد اختیار و مسؤولیت اخلاقی، نیگل چگونه وارد فلسفه‌ی اخلاق می‌شود و دیدگاهی وظیفه‌گرایانه را اختیار می‌کند؟

نیگل ضمن تأکید بر اینکه مشکل اراده‌ی آزاد و شانس اخلاقی راه‌حلی ندارد، مقاله‌ی «شانس اخلاقی» خود را به‌پایان می‌برد، اما در مبحث اراده‌ی آزاد و مسؤولیت اخلاقی خود در کتاب *نگریستن از ناکجا* می‌گوید: من برای اینکه در این موضوع، این دو منظر عینی و ذهنی را به یکدیگر نزدیک‌تر کنم، پیشنهادی (نه راه‌حلی) را ارائه می‌کنم. او بر آن است که حال که نمی‌توانیم همواره از چشم‌انداز کاملاً عینی (یعنی از منظر فراانسانی و خارج از جهان) به خود بنگریم، برای آنکه در مسیر شناخت خود، دستاوردهای علمی بعدی بشر نتواند هر روز در دیدگاه ما درباره‌ی خودمان دگرگونی حاصل کند، باید سعی کنیم که حداقل از منظری نیمه‌عینی به خودمان نگاه کنیم؛ یعنی از عینی‌ترین چشم‌انداز، اما از داخل این

جهان. او آن را منظر ناکامل عینی می‌نامد که منظر انسان بماهو انسان است نه انسان شخصی. در این منظر ما از اراده‌ی آزاد واقعی برخوردار نیستیم بلکه از نسخه‌ی بدل[۳۷] آن برخورداریم که هرچند ارزش اولی را ندارد اما در حد خودش نیز بی‌ارزش نیست. در قلب این منظر یک نقطه‌ی نامشخص و به اصطلاح نیگل، یک نقطه‌ی کور[۳۸] وجود دارد و آن، خود[۳۹] نامیده می‌شود. خود ما چیزی است که تمام اعمال و منش ما ناشی از آن است اما درعین‌حال هیچ‌گاه نمی‌توانیم به شناخت کاملی از آن دست یابیم (۲۲، صص: ۱۲۶-۱۲۷).

در مسیر عینی‌شدن چشم‌اندازمان به خودمان، اولین مرحله، مصلحت‌اندیشی[۴۰] نامیده می‌شود. زمانی که امیال ما در تعارض با یکدیگر قرار گیرند، ما باید با نگاهی بلندمدت، امیال بادوام‌تر را انتخاب کنیم؛ چون آن لحظه که درآنیم، بخشی از زمان و در عرض زمان‌های بعدی و مساوی با آن‌هاست (همان، صص: ۱۳۰-۱۳۴).

در مرحله بعد عینی‌کردن منظر درونی خود، می‌بینیم که ما انسانی در میان سایر انسان‌ها و برابر با آن‌ها هستیم. از این منظر اخلاق و ارزش‌ها بر من نمایان می‌شوند. ارزش‌هایی که نشان می‌دهند نه‌تنها من بلکه هر شخصی چگونه باید زندگی و عمل کند (همان، ص: ۱۳۴-۱۳۵).

به باور نیگل، اخلاقیات به ما اراده مطلق نمی‌دهد تا هر چیزی را درباره‌ی خود اراده کنیم. به‌علاوه «خود» چیزی است که همیشه بر ما پوشیده است. مسیر عینی‌کردن چشم‌انداز به خودمان، طولی و مشکک است. بدین معنا که در هر مرحله ضمن رفع ابهاماتی که در مرتبه‌ی قبل از آن نسبت به خودمان داشته‌ایم، ابهامات جدید نسبت به خودمان بر ما آشکار می‌شود و این مسیر بی‌انتهاست و اگر همه‌ی نسل‌ها بر روی آن کار کنند، به انتهای آن یعنی شناخت کامل خود، دست نخواهند یافت. هر چقدر فهممان از خودمان بیشتر شود، اراده‌مان نیز می‌تواند عینی‌تر شود. همچنین اینکه تا چه حدی می‌توانیم در این مسیر پیش رویم، نسبتاً موضوع شانس است(وابسته کردن پیشرفت در مسیر عینی شدن به شانس نمایانگر آن است که نیگل این نسخه بدل اراده آزاد را هم بی‌تأثیر از شانس نمی‌داند. (همان، صص: ۱۳۵-۱۳۷) .

بنابراین نیگل این‌گونه فلسفه‌ی اخلاق را احیا می‌کند. اما این مسأله که منظور از اختیاری که در مبحث شانس اخلاقی رد می‌کند و نسخه‌ی بدلی که در اینجا ارائه می‌کند دقیقاً چیست، چیزی است که در قسمت نتیجه‌گیری روشن خواهد شد.

۷. سه رهیافت

مبحث شانس اخلاقی نیگل در میان فلاسفه اخلاق غربی انعکاس بسیاری داشته است. سه رهیافت دراین‌رابطه وجود دارد که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌کنیم. گفتنی است که فلاسفه در پاسخ‌گویی، معمولاً به یک یا دو نوع شانس توجه کرده‌اند و به‌ندرت به همه‌ی انواع شانس اخلاقی پاسخ‌گو بوده‌اند. همچنین گاه یک رهیافت را برای یک نوع شانس و رهیافت دیگر را برای نوع دیگر شانس به‌کار برده‌اند.

۷. ۱. رهیافت اول: انکار شانس اخلاقی

این رهیافت خود می‌تواند دو حالت داشته باشد: اول، حمایت از اخلاقیات و رد شانس اخلاقی: بعضی سعی کردند با حفظ و حمایت از اخلاقیات[۴۱]، به انکار شانس اخلاقی نیگل پرداخته و در برابر این معضل پاسخ‌گو باشند (۳، ص: ۳۴). مشهور است که اعضای این گروه، رویکرد کانتی دارند. فلاسفه‌ای مانند تامسون، زیمرمن و... در این گروه قرار می‌گیرند. در این قسمت سه راهبرد وجود دارد:

راهبرد اول؛ استدلال معرفتی: معمولاً عمل هرکس برای ما گواه آن است که قصد و انگیزه‌ی او چیست. تامسون بر آن است که علت اینکه ما قضاوت متفاوتی درباره‌ی فاعلان تبهکار موفق و ناموفق داریم این است که عمل تبهکار موفق، ما را از سوءنیت وی آگاه می‌کند. اما ممکن است عدم‌موفقیت تبهکار دیگر به ناآگاهی ما از قصد بد او منجر شود. بنابراین اگر به هر طریقی متوجه شویم آنان قصد و انگیزه‌ی یکسانی داشته‌اند و اختلاف عمل آن‌ها فقط از عاملی به نام شانس ناشی شده است، درباره‌ی آن‌ها قضاوت و احساس متفاوتی نخواهیم داشت (۲۹، صص: ۲۰۳و۲۰۵).

راهبرد دوم: اگر درباره‌ی فاعلی که رانندگی‌اش به قتل منتهی شده و فاعلی که چنین سرنوشتی نداشته، احساس متفاوتی داریم، این احساس متفاوت، فی‌نفسه به عمل آن‌ها مربوط می‌شود نه به خود فاعل‌ها؛ به‌گفته‌ی تامسون، زمانی که ما متوجه شویم که دو فاعل عیناً مثل هم رفتار کرده‌اند و فقط شانس بد، سبب رقم‌خوردن سرنوشتی بد برای یکی از آن‌ها شده است، در این صورت ما این فاعل را بدتر از فاعلی نمی‌دانیم که خوش‌شانسی‌اش او را از سرنوشت اسف‌بار نجات داده است. البته طبیعی است که درخصوص عملی که به پیامد بدتر منتهی شده است و عملی که چنین پیامدی نداشته است، احساس متفاوتی داشته باشیم. تامسون بین دو معنای سرزنش تفاوت قائل می‌شود: گاه فرد به‌خاطر حادثه‌ی بدی سرزنش می‌شود که از غفلت بدون عذر او ناشی بوده است و گاه به‌خاطر عمل بدی که دلیلی قوی‌تر (یا ضعیف‌تر) بر بدتردانستن (یا ندانستن) فاعلش است. زمانی که اختلاف دو فاعل فقط ناشی از شانس باشد، شانس نمی‌تواند بر اینکه یکی از فاعل‌ها بدتر از دیگری است، دلیل قوی‌تری

به ما بدهد. راننده‌ی قاتل، در معنای اول، بیشتر از راننده‌ی غیرقاتل سرزنش می‌شود، نه در معنای دوم (۲۹، صص: ۲۰۰-۲۰۵).

مایکل زیمرمن نیز معتقد است راننده‌ی بی‌دقتی که بی‌دقتی‌اش منجر به قتل شده است نمی‌تواند بدتر از راننده‌ای باشد که به‌همان‌اندازه بی‌دقت است اما تنها به دلیل خوش‌شانسی مرتکب قتل نشده است. اولی هم به‌خاطر قتل سرزنش می‌شود و هم به‌خاطر بی‌دقتی‌اش، درحالی‌که دومی فقط به‌خاطر بی‌دقتی‌اش سرزش می‌شود (۱۶، ص: ۲۲۷). این به معنای بدتربودن فرد اول از دومی نیست؛ یعنی درجه‌ی مسؤولیت هر دو یکسان است اما اختلاف، در دامنه‌ی مسؤولیت آن‌هاست (۳، ص: ۴۴)

این دو راهبرد در رد شانس اخلاقی منتج و موقعیتی کاربرد دارد.

راهبرد سوم: ما نباید شانس اخلاقی را از شانس حقوقی استنتاج کنیم. درست است که به‌لحاظ حقوقی، قانون برخورد متفاوتی با آن اشخاص دارد، اما این بدان معنا نیست که ما به‌لحاظ اخلاقی نیز باید آن‌ها را به‌طور متفاوت سرزنش کنیم. قانون به‌دلیل بازدارندگی، برخورد متفاوت دارد اما استنتاج شانس اخلاقی از حقوقی کاری اشتباه است (همان، صص: ۴۰-۴۱).

حالت دوم از رهیافت اول، انکار شانس اخلاقی و رد اخلاقیات به نفع فلسفه اخلاق[۴۲] است. باتوجه‌به مقاله‌ی اول برنارد ویلیامز درخصوص شانس اخلاقی، همگان چنین تصور کردند که او شانس اخلاقی را می‌پذیرد، اما وی برای روشن‌کردن موضع خود، پی‌نوشتی را ارائه می‌کند با این محتوا که ما باید از اخلاقیات در معنای محدود فاصله بگیریم و به فلسفه‌ی اخلاق روی آوریم. اخلاقیات نوعی جاه‌طلبی، مبنی‌بر مصونیت از شانس، در درون خود دارد و همین مسأله باب ورود شک و مشکل به آن شده است. چون نمی‌تواند آن را برآورده سازد. ما فعل ارادی را شرط ضروری برای مسؤولیت اخلاقی می‌دانیم (۳۵، صص: ۲۵۱-۲۵۳). افراد را در مقابل کار بدشان سرزنش می‌کنیم چون فرضمان بر این است که آن‌ها نسبت به کاری که باید انجام می‌دادند علم داشته‌اند (۳۶، صص: ۱۵-۱۶). همچنین توجیه یک عمل را به مراحل کسب آگاهی و تصمیم‌گیری مربوط می‌دانیم و نتیجه عمل را مدنظر قرار نمی‌دهیم. ما همه‌ی فاعل‌ها را یکسان تصور می‌کنیم و توجهی به اهمیت برخی از فاعل‌ها (باتوجه‌به موقعیت اجتماعی، فرهنگی و...) نسبت به برخی دیگر و تأثیر آن‌ها بر افراد مرتبط با آن‌ها نداریم. ازنظر ویلیامز این‌ها ایده‌هایی کانتی و مربوط به شهودات اخلاقی ماست که باید آن‌ها را کنار بگذاریم، چون اشتباه‌اند و ما را دچار مشکلاتی مانند شانس اخلاقی می‌کنند. او همانند جودیث آندره بر آن است که یک تأکید ارسطویی بر فلسفه‌ی اخلاق، تمام این مشکلات را حل می‌کند. فلسفه‌ی اخلاق، شکل عقلانی اخلاقیات و منکر تمام ادعاهای اخلاقیاتی است

که ذکر آن‌ها رفت. بنابراین ویلیامز با رد شهودات و باورهای اخلاقی، منکر هر نوع اخلاق نمی‌شود (همان، صص: ۲۵۱-۲۵۸).

۷. ۲. رهیافت دوم: پذیرش شانس اخلاقی

براون معتقد است با پذیرش شانس اخلاقی، اصل کنترل زیر سؤال می‌رود. بنـابراین مـا باید شیوه‌ی خود را در برخوردهای اخلاقی‌مان[۴۲] اصلاح کنیم و سرزنش و تحسین ما بدون مجازات و پاداش باشد (۳، ص: ۵۲).

در مقابل، کسانی که در مبحث سنتی نزاع بین اراده‌ی آزاد و جبرگرایی، سازگارگرا بوده‌اند معتقدند که اصل کنترل، آن سیطره‌ای که ویلیامز و نیگل می‌گویند، بر اعمال ما ندارد و به بازنگری در شیوه‌ی برخوردمان نیازی نیست. آن‌ها شانس علّی را پذیرفته و درعین‌حال تعاریفی خاص از کنترل، اختیار و مسؤولیت اخلاقی را ارائه می‌کنند (همان، صص: ۵۲-۵۳) فیشر از کسانی است که در این گروه قرار دارد (۱۱، صص: ۲۲۹-۲۳۳).

فردی به نام مارگارت اربن واکر نیز بر آن است ما باید تلقی متمایزی از اخلاق پیدا کنیم: تا زمانی که ما به انسان به‌عنوان یک فاعل نفس‌الامری (یعنی فاعلی که موردنظر کانت است) بنگریم، این مشکلات به‌وجود می‌آید. اما اگر انسان را با همه‌ی کیفیات غیرمحض آن در نظر بگیریم و تصور واقع‌گرایانه‌تری از او داشته باشیم، این مشکلات حل می‌شود و پیش نمی‌آید (۳۰، صص: ۲۴۷-۲۴۳).

۷. ۳. رهیافت سوم: عدم‌انسجام

براساس این رهیافت، انکار یا پذیرش شانش اخلاقی کاملاً نامنسجم است. به‌طور خاص، این رهیافت درمورد شانس سازنده به‌کار رفته است. نیکولاس رشر در این گروه قرار می‌گیرد (۳، ص: ۶۷).

به باور رشر ما شانس موقعیتی داریم نه شانس سازنده. او با تعریف شانس به تصادف، آن را عاملی غیرمنتظره می‌داند که عمل را از مسیر عادی‌اش منحرف می‌کند. شانس در اینکه ما چه کسی هستیم دخالت ندارد، بلکه این‌چنین بر اعمال ما تأثیر می‌گذارد که با ایجادکردن یا ایجادنکردن فرصت برای ما، ذاتمان را نشان می‌دهد. ازآنجایی‌که عمل به‌عنوان فنومن می‌تواند نشان‌دهنده‌ی نومن و ذات شخص باشد، به‌خاطر دخالت شانس در فنومن و اطلاع‌نداشتن ما از این موضوع، ممکن است نومن فرد بر ما به‌درستی آشکار نشود (۲۶، ۱۵۷-۱۵۴)؛ لذا برای رفع این مشکل بهتر است ارزیابی‌های اخلاقی ما با بررسی مسیر عادی عمل منطبق باشد؛ یعنی توجه به درستی یا نادرستی خود عمل و پیامد عادی آن. این امر می‌تواند ما را قادر سازد که پیامدی را که از دخالت شانس ناشی بوده، در نمایان‌شدن نومن فرد مؤثر ندانیم؛ مثلاً فردی را در نظر بگیرید که از خانه‌ی مادربزرگش که در مسافرت است، دزدی

می‌کند. ازقضا، در راه، مادربزرگ تصادف کرده و جان خود را از دست می‌دهد. حال نوه‌ای که در ابتدا دزد محسوب می‌شده، در اثر دخالت شانس خوب، مالک و ارث‌برنده‌ی آن مال است و هیچ دردسری برای او ایجاد نمی‌شود.

بنابراین رشر معتقد است اگر ما در ارزیابی‌هایمان مسیر عادی عمل را درنظر بگیریم، این شانس خوب نمی‌تواند مانع از سرزنش اخلاقی ما نسبت به این دزد شود. اخلاق، تلاش‌کردن است نه به‌دست‌آوردن. دزدی بد است و هیچ پیامد شانسی خوبی نمی‌تواند مانع از سرزنش فاعل آن شود (۲۶ن، صص: ۱۵۷-۱۶۲).

۸. ارزیابی و نتیجه‌گیری

باتوجه‌به مبحث شانس اخلاقی نیگل و نظر فلاسفه به‌نظر می‌رسد ما به دو صورت می‌توانیم دیدگاه نیگل را ارزیابی و نقد کنیم: ۱. به‌طور جزئی به نقد مثال‌هایی بپردازیم که او در مباحث خود آورده است. ۲- با نگاهی کلی‌تر به رد مبانی نظر او در این زمینه بپردازیم. چون روش دوم اصولی‌تر به‌نظر می‌رسد، آن را برمی‌گزینیم.

در مباحث مربوط به اختیار، مسؤولیت و شانس اخلاقی، باید در نظر داشته باشیم که آزادی در اراده‌ی آزاد و اختیار، در بیانات هر فیلسوف چگونه معنا می‌شود. آیا به معنای رهایی از من شخصی فرد است یا به معنای رهایی از هرگونه علیت است؟ این مطلب را مایکل زیمرمن تحت‌عنوان کنترل محدود و کنترل نامحدود مطرح می‌کند (۱۶، ص: ۲۱۹). توانایی دسترسی به امکان‌های بدیل نیز می‌تواند به دو معنا در نظر گرفته شود: توانایی بر انجام‌دادن و انجام‌ندادن یک عمل در یک موقعیت خاص و یا علاوه‌بر این، توانایی بر انجام‌دادن هر عمل دیگر به‌جای آن (۳۸، صص: ۲۱۹-۲۲۲).

باتوجه‌به مباحثی که نیگل درباره‌ی اراده‌ی آزاد و شانس علّی مطرح می‌کند، آزادی و دسترسی به امکان‌های بدیل را به معنای دوم آن‌ها می‌گیرد و تنها چنین اراده‌ی مطلقی را برای مسؤولیت اخلاقی انسان مناسب می‌داند. چنان‌که دیدیم، او از چشم‌انداز عینی نسبت به عمل و جهان، تصویری از ما نشان داد که براساس آن، از وجود چنین اراده‌ای در ما خبری نبود. اما درمورد اراده‌ی محدود (یعنی اراده‌ای که مؤلفه‌های آن در معنای اول باشد) چطور؟ آیا ازنظر او ما چنین اراده‌ای نیز نداریم؟ باید گفت که دیدگاه ناکامل او می‌تواند گواه این باشد که او چنین اراده‌ای را قبول کرده است اما دو مطلب موثق که هریک مؤید یکدیگر است، چنین گواهی را خدشه‌دار می‌کند: ۱. او در ادامه‌ی مطالب خود درخصوص دیدگاه ناکامل و حرکت در مسیر عینی‌کردن چشم‌اندازهای خودمان، صریحاً اشاره می‌کند که اینکه تا چه حدی می‌توانیم در این مسیر گام برداریم، "...نسبتاً موضوع شانس است" (۲۲، ص:

۱۳۶). این نشان می‌دهد که اینجا هم حداقل در بخشی، شانس دخالت دارد. ۲. این مطلب کاملاً، با مباحث او درخصوص سه نوع شانس منتج، موقعیتی و سازنده موافق است. در این سه نوع شانس، عمل محقق‌شده، ترکیبی از شانس و اراده‌ی بسیار محدود انسان است و ازآنجایی‌که او یک فیلسوف وظیفه‌گرای عمل‌نگر است، ازنظر او چنین عمل استحقاق این را ندارد که عمل اختیاری نامیده شود. بنابراین نیگل هر عمل انسان را یا به این دلیل که ناشی از اراده‌ی آزاد مطلق نیست و یا به این دلیل که آمیخته با عامل خارج از کنترل است، از مسند اختیاری‌بودن پایین می‌کشد.

قطعاً هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که از اراده‌ی آزاد مطلق برخوردار است. ما نمی‌توانیم محیط، جهان و حتی انسانیت خود را انتخاب کنیم. انسانیت ما همراه با ویژگی‌های خاص آن است و جهانی که در آن قرار گرفته‌ایم خارج از کنترل ماست. هر فرد باتوجه‌به محیطی که در آن به‌سر می‌برد، از امکان‌های بدیل خاص، محدود و غیردلخواه خود برخوردار است. اما مهم این است که در حد همان بدیل‌ها، چه چیزی و چگونه انتخاب کرده است.

آیا عوامل غیرارادی‌ای را که نیگل در مثال‌های خود بر عمل فاعل‌ها مؤثر می‌داند، قابل پیشگیری و مدیریت نیستند؟ آیا او در تبیین قضاوت‌های اخلاقی ما دچار برداشت‌های شخصی نشده است؟ اگر کسی با علم به تأثیر شانس بر عمل یک فرد، به تعیین شأن و منزلتی اخلاقی برای او بپردازد، اشکال بیشتر به انصاف و عدالت فرد قاضی برمی‌گردد یا مسؤولیت فاعل؟ آیا سرزنش نابرابر بین دو فاعل خوش‌شانس و بدشانس می‌تواند صرفاً به معنای شأن اخلاقی متفاوت آن‌ها باشد؟

دیدگاه نیگل براساس رویکرد اسلامی نیز ظرفیت نقد و بررسی دارد که اینجا مجال پرداختن به آن نیست[۴۴].

یادداشت‌ها

1. moral action.
2. moral judgement.
3. moral luck.
4. moral responsibility.
5. Bernard Williams.
6. Gauguin.
7. Thomas Nagel.

۸. نیگل یک فیلسوف تمام‌عیار آمریکاییِ یوگسلاوی‌تبار است.

9. objective.
10. subjective.
11. ethics.
12. impersonal.

13. personal.
14. ultimate source.
15. alternative possibilities.
16. scientific causal determinism.
17. compatibilism.

۱۸. برای مطالعه بیشتر ر.ک. (۳۷).

۱۹. برای مطالعه بیشتر ر.ک. (۱۲).

۲۰. برای مطالعه بیشتر ر.ک.(۱۱).

21. incompatibilism.

۲۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک. (۱۴).

23. impossibilitism.
24. Control principle.
25. moral assessment.
26. msoral status.
27. resultant luck.
28. constitutive luck.
29. situational/circumstantial luck.

۳۰. به نظر می‌رسد معادل شانس موقعیتی بهتر گویای مقصود شانس از این نوع شانس می‌باشد.

31. causal luck.
32. judgement of responsibility.
33. first project.
34. second project.
35. autonomy.
36. incomplete objective view.
37. substitute.
38. the blind spot.
39. self.
40. prudence.
41. morality.
42. ethics.
43. moral practice.

۴۴. نویسندگان این مقاله در مقاله‌ی دیگری به تطبیق دیدگاه نیگل و شهید مطهری پرداخته‌اند که به چاپ خواهد رسید.

منابع

۱. ارسطو، (۱۳۹۱)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه سید ابوالقاسم حسینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۲. خزاعی، زهرا؛ تمدن، فاطمه، (۱۳۹۵)، «شانس اخلاقی ازنظر برنارد ویلیامز»، *مجله پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز*، شماره ۱۸، صص: ۱۸۹-۲۱۸.

۳. نلکین، دانا، (۱۳۹۳)، «بخت اخلاقی»، ترجمه مریم خدادادی، *دانشنامه فلسفه استنفورد*، تهران: ققنوس.

۴. نیگل، تامس، (۱۳۹۲)، *ذهن و کیهان*، ترجمه جواد حیدری، تهران: انتشارات نگاه معاصر.

۵. ----------، (۱۳۹۳)، *اخلاق شناسی*، ترجمه جواد حیدری، تهران: انتشارات نگاه معاصر.

۶. ---------، (۱۳۹۴)، *برابری و جانبداری*، ترجمه جواد حیدری، تهران: انتشارات نگاه معاصر.

۷. ویلیامز، برنارد، (۱۳۸۳)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه و تعلیقات زهرا جلالی، تهران: نشر معارف.

8. Annas, Julia, (1993), *Morality of Happiness*, New York, Oxford: Oxford University Press.

9. Athanassoulis, Nafiska, (2005), *Mortality, Moral Luck and Responsibility*,NewYork: Palgrave Macmillon.

10. Eshleman, Andrew, (2009), "Moral Responsibility", *Standford Encyclopedia of Philosoph*, http: //plato. standEdu/entries/moral-responsibility/

11. Fischer, John Martin, (2010), **"**precies of My Way: Essay, on Moral Responsibility**"**, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. lxxx, pdf.

12. Frankfurt, Harry, (2003), "Alternative Possibilities and Moral Responsibility",In *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, David Widerker and Michael Mckenna (Eds.), USA: Ashgata, pp: 17-25.

13. Hoefer, Carl, (2016), "Causal Determinism", In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http: //plato. standEdu/entries/ causal determinism/.

14. Kane, Robert, (2007), "Libertarinism", In *Four Views on Free Will*, Ernest Sosa (Ed.), USA: Blackwell, pp: 5-45.

15. J. Moya. Carlos, (2006) *Moral Responsibility , the Ways of Skepticism***,** London and New York: Routledge.

16. J.Zimmerman, Michael, (1993), “Luck and Moral Responsibility”, In *Moral Luck*, Daniel Statman (Ed.),Albany: State University of New York Press.

17. Kant, Imanuel, (2002), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, New Haven and London: Yale University Press.

18. Latus, Andrew, (2001), **“**Moral Luck**”**, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, www.iep.utm-edu/moral luck

19. Mckenna, Michael, (2015), “Compatibilism”, In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https//: //plato.stanford.edu/entries/ compatibilism/.

20. Nagel, Thomas, (1976), “Moral Luck”, Blackwell publishing on *Behalf on the Aristotelian Society , Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 50, pp: 137-151, pdf.

21. _____ , (1979), *Moral Questions*, Cambridge: Cambridge University Press.

22. _____, (1986), *The View From Nowhere*, Oxford New York: Oxford University Press.

23. _____, (1987), *What Does It All Mean?*, Oxford New York: Oxford University Press.

24. _____, (1993), “Moral Luck”, In *Moral Luck*, Ed. Daniel Statman, Albany:State University of New York Press.

25. O’ Connor, Timothy, (2010), “Free Will”, In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https//: //plato.stanford.edu/entries/free will/.

26. Rescher, Nicholas, (1993), “Moral Luck”, In *Moral Luck*, Ed. Daniel Statman, Albany:State University of New York Press.

27. Statman, Daniel, (1993), “Introduction”, In *Moral Luck*, Ed. Daniel Statman, Albany:State University of New York Press.

28. Sosa, Ernest, (2007), “Introduction”, In *Four Views on Free Will*, Ed. Ernest sosa, USA: Blackwell.

29. Thomson, Judith Jarvis, (1993), “Morality and Bad Luck”, In *Moral Luck*, Ed. Daniel Statman, Albany: State University of New York Press.

30. Walker, Margaret Urben, (1993), “Moral Luck and The Virtues of Impure Agency”, In *Moral Luck*, Ed. Daniel Statman, Albany: State University of New York Press.

31. Vihvelin, Kadri, (2017), “Argument For Incompatibilism”, In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https//: //plato.stanford.edu/entries/ incompatibilism. Argument/.

32. Williams, Bernard, (1973), *Problems of the Self*, Cambridge:Cambridge University Press.

33. _____, (1982), *Moral Luck*, Cambridge:Cambridge University Press.

34. _____, (1993), “Moral Luck”, In *Moral Luck*, Ed. Daniel Statman, Albany:State University of New York Press.

35. _____ , (1993), “Postscript”, In *Moral Luck*, Ed. Daniel Statman, Albany: State University of New York Press.

36. _____, (1995), *Making Sense of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press.

37. Wolf, Susan, (2003), “The Real Self View”, In *Perspective on Moral Responsibility*, Eds. John Martin Fischer and Mark Ravizza, USA: Ashgata, pp: 151169

38. Yaffe, Gideon, (1999), “Ought Implies Can, The Principle Alternative Possibilities”, *www.rcf.usc.edu/~yaffe*.