

سزاوار

سرشناسه	:	دنت، دنیل سی. - Dennett, Daniel C.
عنوان و نام پدیدآور:	:	سزاوار / نوشته دنیل دنت و گرگ کاروسو، ترجمه عباس سیدین.
مشخصات نشر	:	تهران، نوین توسعه، ۱۴۰۴.
مشخصات ظاهری	:	۲۲۴ صفحه.
شابک	:	۹۷۸-۶۰۰-۵۲۱۳-۹۳-۷
فهرست‌نویسی	:	فیپا
یادداشت	:	عنوان اصلی: Just Deserts; 2023
موضوع	:	مناظره‌ای درباره اداره آزاد
رده‌بندی کنگره	:	BJ ۱۴۶۱
رده‌بندی دیویی	:	۱۲۳/۵
شماره کتاب‌شناسی ملی:	:	۱۰۱۷۴۴۷۰

تمامی حقوق این اثر، از جمله حق انتشار تمام یا بخشی از آن، برای ناشر محفوظ است.



سزاوار

مناظره‌ای درباره‌ی اراده‌ی آزاد، جبر و مسئولیت اخلاقی

دنیل سی دنت

گرگ دی کاروسو

ترجمه‌ی عباس سیدین

عنوان :	سزاوار
نویسنده :	دنیل دنت و گرگ کاروسو
مترجم :	عباس سیدین
ویراستار :	فهیمه اسماعیلی
نوبت چاپ :	۱۴۰۴، اول، ۵۰۰ نسخه
ناشر :	نشر نوین توسعه
شابک :	۹۷۸-۶۰۰-۵۲۱۳-۹۳-۷
قیمت :	۳۰۰,۰۰۰ تومان

تعهد ما به پایداری محیط‌زیست

کاغذ بالکی، کاغذی سبک، خوش‌رنگ و زیست محیطی است که در کشورهای باران‌خیزی همچون سوئد و فنلاند تولید می‌شود و مخصوص تولید کتاب است.

کتاب‌های نشر نوین نیز بر روی این کاغذها چاپ می‌شوند تا علاوه بر ساختن تجربه خوب مطالعه برای خوانندگانمان، با هم، گامی برای حفظ محیط‌زیست برداریم.



Nashrenovin.ir



Nashrenovin.ir



Nashrenovin



فهرست

پیش درآمد ۹

پیشگفتار ۱۳

مقدمه ۱۵

فهرست اصطلاحات کاربردی ۱۹

مباحثه اول؛ بحث درباره آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی ۲۱

در پایان: درباره جبریت ۴۲

مباحثه دوم؛ قدری عمیق‌تر: استدلال‌ها ۵۱

ادله شکاکیت به آزادی اراده ۶۴

بحث درباره استدلال دخل و تصرف ۷۱

بحث بر سر اتهام ابزارگرایی ۱۰۲

بحث (دوباره) بر سر شانس ۱۱۹

مباحثهٔ سوم؛ مجازات، اخلاقیات و استحقاق ۱۳۳

مدل سلامت عمومی-قرنطینه ۱۴۲

نقدها و پاسخها ۱۵۰

مجازات، اخلاق و بازدارندگی ۱۶۹

بحث بر سر استحقاق و سازگاری‌گرایی: برای آخرین بار ۱۹۹

مآخذ و منابع پیشنهادی ۲۲۲

پیش درآمد

دِرک پریوم^۱

این کتاب گفت‌وگویی جدی و پرکشش میان دنیل دنت و گرگ کاروسوست؛ گفت‌وگویی که دربارهٔ ارادهٔ آزاد، مسئولیت اخلاقی و مجازات شکل گرفته و هر خوانندهٔ علاقه‌مند به تازه‌ترین مباحث معاصر دربارهٔ ارادهٔ آزاد را جذب خواهد کرد. این اثر هم برای تازه‌واردان و هم کهنه‌کارانِ باتجربه حرف‌های بسیاری دارد. در این تبادل نظر، هم می‌توانید با فضای کلی بحث ارادهٔ آزاد آشنا شوید و هم به جزئیاتی دست یابید که شاید جای دیگری یافتنی نباشد.

کاروسو دربارهٔ رابطهٔ ارادهٔ آزاد با جبرگرایی، دیدگاهی «ناسازگاری‌گرا» دارد؛ به این معنا که اگر جبرگرایی درست باشد، پس عوامل بیرون از کنترل ما، نظیر رویدادهای گذشته یا قوانین طبیعی، همهٔ اعمال ما را به‌طور علیّ تعیین می‌کنند و بنابراین، ارادهٔ آزاد منتفی است. ناسازگاری‌گراها به دو دسته تقسیم می‌شوند: کسانی که می‌پندارند جبرگرایی نادرست است و ما ارادهٔ آزاد داریم (لیبرتارین‌ها) و کسانی که معتقدند جبریت درست است؛ بنابراین، فاقد ارادهٔ آزادیم (شکاگان آزادی اراده). در مقابل، دنت بر «سازگاری‌گرایی» میان آزادی اراده و جبرگرایی پای می‌فشارد و مدعی است حتی در جهانی جبری نیز ارادهٔ آزاد داریم. کاروسو استدلال می‌کند که اگر جهان جبری باشد، آزادی اراده وجود ندارد و حتی اگر طبق برخی تفسیرهای فیزیک کوانتومی، جهان غیرجبری باشد، بازهم آزادی ارادهٔ واقعی در کار نیست. بدین ترتیب، کاروسو و دنت در دو سوی یک شکاف دیرینه ایستاده‌اند: دنت سازگاری‌گرایی است که به آزادی اراده باور دارد و کاروسو ناسازگاری‌گرای شکاک که آن را انکار می‌کند.

یکی از اختلاف‌های بنیادین میان دنت و کاروسو به یک مسئلهٔ مفهومی بازمی‌گردد: اینکه چگونه باید «ارادهٔ آزاد» را تعریف کرد. دنت به پیشنهادش مشهور است که براساس آن، باید از «ارادهٔ آزاد» به‌معنایی استفاده کنیم که خواستش ارزشمند باشد؛ یعنی نوعی

¹ Derk Pereboom

آزادی اراده که شایسته میل و دفاع است. از نظر او، این آزادی همان توانایی واکنش عقلانی به محرک‌های محیط طبیعی و اجتماعی پیرامون ماست؛ قابلیت که در طول تاریخ تکاملی در گونه انسان رشد کرده و در دوران بزرگسالی به بلوغ می‌رسد. دنت این توانایی را آشکارا ارزشمند می‌داند و از نظر نگارنده، دیدگاه او قابل دفاع است.

باین‌حال، پرسشی که درباره توصیف دنت مطرح می‌شود، این است که آیا این تعریف می‌تواند دو سوی بحث را از هم تفکیک کند یا نه. از آنجا که افراد کمی باور دارند تصور دنت از اراده آزاد با جبریت ناسازگار است، تعریف او باعث ایجاد چالشی برای تعریف سازگاری‌گرایی می‌شود که مناقشه برانگیز است. در مقابل، کاروسو، همانند شماری دیگر از مشارکت‌کنندگان در بحث معاصر از اراده آزاد، آزادی اراده را آن‌قدر کنترلی بر اعمال می‌داند که برای انتساب استحقاق در شکل پایه‌ای آن ضرورت دارد. در این شکل پایه، کسی که مرتکب عمل خطا شده، مستحق سرزنش و چه‌بسا مجازات است، به این دلیل که برپایه دلایل اخلاقی نامطلوب عمل کرده است و کسی که درست عمل کرده، استحقاق اعتبار، ستایش و احتمالاً پاداش دارد، به این دلیل که براساس دلایل اخلاقی مطلوب عمل کرده است. این نوع استحقاق را «پایه» می‌خوانند، زیرا این ادعاهای استحقاق در توجیه خود نقش بنیادی دارند و به علت ملاحظات دیگر مانند عواقب مثبت احتمالی اجرای آن‌ها توجیه نمی‌شوند. به نظر کاروسو، برای تسهیل مباحث اراده آزاد به گونه‌ای که در هر جبهه شمار درخور توجهی از مشارکت‌کنندگان حضور داشته باشند، آزادی اراده باید آن‌قدر کنترلی بر اعمال تعریف شود که برای استحقاق پایه‌ای ستایش و سرزنش، پاداش و مجازات لازم است.

دنت و کاروسو درباره رایج‌بودن ایده «استحقاق پایه» اختلاف نظر دارند. کاروسو برخلاف دنت عقیده دارد این باور شایع است و دیدگاه خود را با بهره‌گیری از یک آزمایش فکری از ایمانوئل کانت تأیید می‌کند؛ آزمایشی که در آن، مجازات خطاکار هیچ دستاورد مثبتی ندارد (Part II: ۱۷۸۵). نمونه‌ای از آن چنین است: تصور کنید در یک جزیره تک‌افتاده، یک نفر همه آدم‌های دیگر آن جزیره را با بی‌رحمی به قتل می‌رساند و به دلیل نفرت و خشم درونش، توان هیچ بهبود و اصلاح اخلاقی هم نیست. درضمن، فرار از آن جزیره برای او ممکن نیست و هیچ‌کس هم هرگز به آنجا نمی‌رود، زیرا بسیار دور است. بنابراین، در نبود هرگونه جامعه انسانی، دیگر قانونی - مثلاً براساس قرارداد اجتماعی - برای دستیابی به پیامدها و عواقب مثبت وجود ندارد؛ زیرا جامعه منحل شده است.

سؤال این است: آیا درک درونی ما همچنان این است که این قاتل مستحق مجازات است؟ اگر چنین باشد و شرایط مثال، به‌ظاهر گزینه‌های استحقاق غیریایه را حذف کرده است، پس مجازاتش به‌صورت پایه‌ای سزاوار خواهد بود.

اما در جبهه دنت، پرسش این است که آیا باید «اراده آزاد» را چنان تعریف کنیم که هرکس استحقاق پایه را رد کند، ردکننده آزادی اراده محسوب شود؟ یا اینکه باید آن را به‌گونه‌ای تعریف کنیم که هرکس ضرورت کنترل بر اعمال را برای انتساب استحقاق پایه انکار کند، درواقع آزادی اراده را رد کرده است؟ شاید بتوان گفت با کنارگذاشتن استحقاق پایه و نیز کنترل لازم بر آن، همچنان بخش درخور توجهی از نقش مفهومی «اراده آزاد» در اندیشه و رفتار ما حفظ خواهد شد. ما مفاهیم بسیاری داریم که آن‌ها را نگه داشته‌ایم؛ اگرچه در نحوه توصیفشان، برای نمونه بر اثر پیشرفت علمی، بازنگری کرده‌ایم.

دنت ادعا می‌کند با کنارگذاشتن استحقاق پایه، همچنان بخش کافی از مفهوم «اراده آزاد» حفظ خواهد شد، زیرا ایده استحقاق غیریایه وجود دارد که می‌تواند همان کارکرد مدنظر ما را انجام دهد. توجیه‌های عمل‌گرایانه برای سرزنش و مجازات به استحقاق تکیه می‌کنند؛ استحقاقی که پایه‌ای نیست، زیرا در سطحی بالاتر براساس پیامدهای مثبت موردانتظار، مانند بازدارندگی از خطا و اصلاح اخلاقی فرد خطاکار، توجیه می‌شود. در نگاه دنت، باید این رویه اخلاقی‌مان که فاعل را مسئول می‌دانیم، حفظ شود، چراکه در مقایسه با سایر رویه‌ها، درمجموع، بهترین نتیجه را به بار می‌آورد.

ممکن است منتقدان ادعا کنند مجازات‌ها و پاداش‌هایی که در مدل دنت برپایه امید به پیامدهای آتی توجیه می‌شوند، واقعاً نمی‌توانند **بحق** یا برخوردار از استحقاق راستین باشند؛ زیرا در این دیدگاه، آن‌ها نهایتاً نقش مشوق را ایفا می‌کنند. در پاسخ، به‌کمک همان گونه تشبیهی که دنت در مناظره‌هایش به کار می‌برد، می‌توان گفت فردی که در مسابقه‌ای ورزشی مرتکب خطایی می‌شود، مستحق مجازات است؛ اما این نوع استحقاق ورزشی پایه‌ای نیست، بلکه براساس ملاحظات درباره شیوه بهتر بازی کردن آن ورزش بنا شده است. به‌طور مشابه، در حوزه حقوق کیفری، فرض کنیم مجازات رفتار مجرمان را برمبنای بازدارندگی و با امید به پیامدهای مثبت آن در آینده، یعنی تأمین امنیت، توجیه می‌کنیم. در این میان، به یاد داشته باشید وکلا و قضات در محاکمه و صدور حکم، فقط دلایل گذشته‌نگر را در نظر می‌گیرند، درحالی‌که توجیه روش کارشان بر

دلایل آینده‌نگر استوار است؛ دلایلی که خود این گروه به‌طور مستقیم به آن‌ها رجوع نمی‌کنند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت تلقی مجازات‌ها به‌مثابه استحقاق، برای وکلا و قضات امری معقول و منطقی است.

بنابراین، گفت‌وگوی میان دنت و کاروسو دربارهٔ مسائلی درخور توجه و برخی موضوعات مفهومی و بیانی است. مسائل مفهومی مهم‌اند و حل‌شدنشان به این بستگی دارد که آیا می‌توانیم نقش مفاهیم مرتبط را حفظ کنیم یا نه. دنت و کاروسو باور ندارند که می‌ارزد نقش مفهوم «استحقاق پایه» را در توجیه رویه‌های واقعی حفظ کنیم؛ اما دنت چنین استدلال می‌کند که «استحقاق» و نقشش را باید حفظ کرد، درحالی‌که کاروسو مخالف است. جداکردن مسائل اساسی از موضوعات بیانی و مفهومی طی بحث، مانند اغلب اوقات در فلسفه، یک چالش است. کاروسو و دنت به روشی کلاسیک با این چالش روبه‌رو می‌شوند؛ با ترغیب یکدیگر به روشن‌تر کردن اصطلاحات.

برداشت من این است که مواضع کاروسو و دنت دربارهٔ مبانی آزادی اراده در بسیاری جهات به یکدیگر نزدیک است. باین‌حال، آن‌ها در برخی موضوعات دیگر ازجمله ارزش استدلال‌های مبتنی‌بر مداخله در دفاع از سازگاری‌گرایی اختلاف‌نظر دارند؛ اختلاف‌نظری که در این زمینه به‌ویژه با شدت مطرح می‌شود. همچنین، در پیشنهادهایشان دربارهٔ نحوه برخورد با مجرمان، تفاوت دیدگاه دارند، هرچند هر دو هم‌نظرند که رویهٔ کنونی در آمریکا نیازمند اصلاحات جدی است. هنوز روشن نیست منشأ این اختلاف‌نظر ناشی از پذیرش دنت و کاروسو دربارهٔ استحقاق است یا علت دیگری در کار است. خواننده از واکاوی و سامان‌دهی این مباحث در گفت‌وگویی ارزشمند و به‌روز، بهره و لذت خواهد برد.

پیشگفتار

جرقة اولیة نگارش این کتاب در مه ۲۰۱۸ خورد؛ روی پشت‌بامی در بیروت لبنان که ما دو نفر برای اولین بار یکدیگر را ملاقات کردیم و عصر لذت‌بخشی را با خوردن، نوشیدن و بحث از دیدگاه‌های هرکداممان درباره اراده آزاد طی کنفرانسی درباره روان‌شناسی اخلاق، گذراندیم که در دانشگاه آمریکایی بیروت برگزار شده بود. پس از آن کنفرانس، ارتباطمان را ادامه دادیم و سرانجام تصمیم گرفتیم اختلاف دیدگاه‌هایمان را در قالب یک گفت‌وگو یا مناظره حل کنیم که به انتشار مباحثه‌ای در نشریه *Aeon Magazine* در ۱۴ اکتبر ۲۰۱۸ با این عنوان منجر شد: «استحقاق راستین: آیا می‌توان ما را مسئول اخلاقی اعمالمان دانست؟» دنیل دنت می‌گوید بله؛ گرگ کاروسو می‌گوید نه. خوانندگان، شما تصمیم بگیرید.»

پس از انتشار آن مباحثه، پاسکال پورشرون از *Polity Books* پیشنهاد کرد گفت‌وگویمان را در قالب یک کتاب ادامه و بسط دهیم. هر دویمان موافقت کردیم و پروژه بلافاصله آغاز شد، چراکه برای یکدیگر احترام قائل بودیم و فکر می‌کردیم ادامه دادن گفت‌وگویمان بسیار ارزشمند است. این کتاب حاصل کارمان است؛ با مقدمه مختصری آغاز می‌شود که در آن گرگ کاروسو مسئله اراده آزاد را طرح کرده و برخی اصطلاحات را تعریف می‌کند تا خواننده ناآشنا با مسئله اراده آزاد آشنایی یابد و جمع‌بندی مختصری از مواضع مختلف درباره این موضوع فراهم شود. پس از مقدمه، سه مباحثه جداگانه می‌آید: اولی، نسخه ویراسته و بسط‌یافته مباحثه ما [برای] *Aeon* است؛ ولی مباحثه‌های دوم و سوم برای اولین بار در اینجا منتشر می‌شوند.

دنیل دنت و گرگ کاروسو

مقدمه

گرگ دی کاروسو

مسئله آزادی اراده برای درکمان از خودمان، روابط بین فردی مان و رویه های اخلاقی و قضایی ما پیامدهای واقعی در پی دارد. در پس بسیاری از برخوردها و قضاوت های هرروزه ما، داشتن آزادی اراده فرضی پنهان است. برای مثال، وقتی کسی در ارتباط با ما رفتاری غیر اخلاقی نشان می دهد، فقط آزاده و از نظر اخلاقی خشمگین نمی شویم، بلکه معمولاً احساس می کنیم این احساساتمان **موجه** است؛ چراکه فرض کرده ایم، در غیاب شرایط موجه، آدم ها آزاد و از نظر اخلاقی مسئول کارهایشان هستند و در نتیجه، شایسته است هدف چنان احساس های قرار بگیرند. همچنین، معمولاً فرض می کنیم وقتی افراد «به اختیار خودشان رفتار می کنند»، **به درستی مستحق آن هستند** که ستایش و سرزنش شوند یا برای کارهایشان پاداش بگیرند و مجازات ببینند، چون از نظر اخلاقی مسئول کارشان اند. در حقوق جزا هم فرض های مشابهی وجود دارد. برای نمونه، دادگاه عالی ایالات متحده به صراحت بیان کرده است که «یکی از بنیان های فراگیر و پایدار نظام حقوقی ما و مخصوصاً رویکردمان به مجازات، محکوم ساختن و زندانی کردن، باور به آزادی اراده انسان و در پی آن، توانایی و وظیفه فرد بهنجار برای انتخاب میان خیر و شر است» (United States v. Grayson, 1978).

اما آیا آزادی اراده واقعاً وجود دارد؟ اگر روشن شود که **هیچ کس** هرگز آزاد و از نظر اخلاقی مسئول نیست، چه؟ معنای این حرف برای جامعه، اخلاقیات، معنا و قانون چه خواهد بود؟ آیا چرخنده های جامعه بدون باور به آزادی اراده، به درستی کار می کند؟ این ها فقط برخی مسائلی است که در این کتاب درباره اش بحث می کنیم.

در آغاز، مهم است که برخی اصطلاحات کلیدی و موضع گیری ها را معرفی کنیم: نخست، می توان گفت آزادی اراده، آن گونه که فلاسفه معاصر معمولاً آن را می فهمند، عبارت است از کنترلی بر رفتار که شرط لازم برای نوع خاصی از مسئولیت اخلاقی به شمار می آید. به طور دقیق تر، آزادی اراده به معنای توان یا ظرفیت ویژه ای در فاعل است که براساس آن، می تواند **به درستی مستحق** سرزنش یا ستایش شود و برای رفتارهایش

مجازات ببیند یا پاداش بگیرد. این برداشت از آزادی اراده، با پیوند دادن آن به مسئولیت اخلاقی، بحث فلسفی را به امری نسبتاً عینی و دارای اهمیت انکارناپذیر در زندگی ما متصل می‌کند. همان‌طور که مانوئل وارگاس^۱ اشاره می‌کند: «[منظور] معنایی از آزادی اراده نیست که تنها پیامدش سازگاری با حدسیات متافیزیکی فلان فیلسوف باشد، یا معنایی از آزادی اراده که به‌دلخواه به چارچوب دینی مشخصی مربوط شده باشد، بلکه منظور این درک از آزادی اراده است که اهمیتش را در پرتو نقش یا کارکردی که در اشکال گسترده و آشنای زندگی دارد، درک می‌کنیم» (۲۰۱۳: ۱۸۰).

نظریه‌های معاصر درباره آزادی اراده را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: دسته نخست، دیدگاه‌هایی هستند که آزادی اراده را تأیید می‌کنند؛ دسته دوم، دیدگاه‌هایی که در ادعای آزادی اراده انسان‌ها تردید دارند. گروه اول شامل دو روایت اصلی است: لیبرتارین^۲ (که نباید با دیدگاه سیاسی لیبرتارین خلط شود) و سازگاری‌گرایی. هر دو از ادعای وجود آزادی اراده دفاع می‌کنند؛ اما بر سر طبیعت و شرایطش باهم اختلاف نظر دارند. دسته دوم از طبقه‌ای از دیدگاه‌های شکاکانه تشکیل شده که یا به وجود آزادی اراده شک دارند، یا آن را انکار می‌کنند. بهترین راه برای تمایز دو موضع موافق آزادی اراده، یعنی لیبرتارینیسم و سازگاری‌گرایی، این است که اختلافشان را در چارچوب مسئله سنتی جبر و اختیار بررسی کنیم. جبرگرایی^۳ آن گونه که معمولاً فهمیده می‌شود، دیدگاهی است که می‌گوید در هر لحظه معین، فقط یک آینده از نظر فیزیکی ممکن است (van Inwagen 1983: 3). به بیان دیگر، این باور بر آن است که حقایق گذشته دور، همراه با قوانین طبیعت، موجب می‌شوند تنها یک آینده منحصر به فرد در پیش باشد (McKenna and Pereboom 2016: 19). در سوی دیگر، ناجبریت^۴ انکار این دیدگاه است و ادعا می‌کند در یک زمان مشخص، از نظر فیزیکی بیش از یک آینده ممکن است. در نتیجه، مسئله سنتی جبر و اختیار می‌کوشد تا درک شهودی ما از آزادی اراده را با این واقعیت سازگار کند که انتخاب‌ها و اعمالمان ممکن است به‌طور علی توسط

¹ Manuel Vargas

² Libertarian

³ Determinism

⁴ Indeterminism

عواملی تعیین شوند که نهایتاً هیچ کنترلی بر آن‌ها نداریم؛ یعنی گذشته پیش از تولدمان و قوانین طبیعت.

از منظر تاریخی، اختیارگرایان و سازگاری‌گرایان واکنش‌های متفاوتی به مسئله جبر و اختیار نشان داده‌اند. اختیارگرایان تصدیق می‌کنند که اگر جبریت درست باشد و همه اعمال ما به صورت علی توسط وضعیت‌های پیشین تعیین شده باشد، آن‌گاه ما فاقد آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی خواهیم بود. افزون‌براین، آن‌ها باور دارند دست‌کم در برخی انتخاب‌ها و اعمالمان باید به این معنا آزاد باشیم که آن‌ها به صورت علی تعیین شده نیستند. در نتیجه، اختیارگرایان جبریت را رد کرده و از برداشت غیرجبری از آزادی اراده دفاع می‌کنند تا شرایط لازم برای تحقق آزادی اراده، یعنی *قابلیت انتخاب رفتار دیگر* در همان شرایط و/یا اینکه ما به معنایی مهم «*منشأ یا مولد غایی*» اعمالمان خواهیم بود، حفظ شود. در مقابل، *سازگاری‌گرایان* می‌کوشند از برداشتی از آزادی اراده دفاع کنند که با جبریت سازگار باشد. از نظر آن‌ها، نکته اساسی نه فقدان جبریت علی، بلکه این است که اعمال ما خودخواسته، آزاد از اجبار آزاد و محدودیت، و به شیوه‌ای متناسب ایجاد شده باشند. روایت‌های متفاوت سازگاری‌گرایی شروط متفاوتی را برای آزادی اراده بیان می‌کنند؛ اما دیدگاه‌هایی که پذیرفته‌ترند، بر عناصری چون دلیل‌پذیری^۱، خودکنترلی یا ارتباط عمل با آنچه در تأمل تأیید می‌کنیم، تأکید می‌کنند.

در نقطه مقابل این دیدگاه‌های طرفدار آزادی اراده، آن دیدگاه‌هایی هستند که وجود آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی را رد می‌کنند یا در آن تردید دارند. این دیدگاه‌ها را اغلب با عنوان دیدگاه‌های شکاکانه یا بسیار مستقیم شکاکیت به *آزادی اراده*^۲ می‌نامند. شکل غالب شکاکیت در گذشته *جبرگرایی سخت* بود؛ دیدگاهی که می‌گوید جبرگرایی درست است و با آزادی اراده نیز ناسازگار است، یا به دلیل اینکه توانایی کار دیگری کردن را حذف می‌کند (leeway incompatibilism) یا با اینکه فرد منشأ نهایی عمل باشد، ناسازگار است (source incompatibilism)، پس آزادی اراده‌ای در کار نیست. برای طرفداران جبریت سخت، وجود آزادی اراده اختیارگرایانه ناممکن است؛ چون اعمال

^۱ قابلیت یک فاعل یا ایجت برای نشان دادن واکنش [یا لحاظ کردن] دلایل منطقی مرتبط با اعمالش. -م

^۲ Free will Skepticism

انسان بخشی از یک جهان کاملاً جبری است و نمی‌توان جبریت را با آزادی اراده سازگار کرد. بیان کلاسیک جبریت سخت در دوران حاکمیت بلامنازع فیزیک نیوتنی بود که آن را جبری می‌دانستند؛ اما رشد فیزیک کوانتوم اعتماد به جبریت را به این دلیل که تفسیرهای غیرجبری دارد، کاهش داد. معنی‌اش این نیست که فیزیک مدرن جبریت را رد یا ابطال کرده است؛ زیرا تعدادی از برترین تفسیرهای فیزیک کوانتومی با جبریت سازگارند. همچنین، لازم است در خاطر داشته باشیم که حتی اگر ناجبریت را در سطح میکرو در جهان بپذیریم، برای مثال، در سطحی که مکانیک کوانتومی مطالعه می‌کند، همچنان ممکن است در آن سطحی که *برایمان مهم است*، جبریت باقی بماند. برای نمونه، در سطح معمول انتخاب‌ها و اعمال و حتی فعالیت‌های الکتروشمیایی در مغزمان. با این حال، بیشتر شکاکان معاصر معمولاً از موضعی دفاع می‌کنند که از جبریت سخت سنتی متمایز بوده، ولی در ادامه آن است.

برای نمونه، از نظر بسیاری از شکاکان آزادی اراده معاصر، اگرچه جبریت با آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی ناسازگار است، ناجبریت نیز همین‌طور است؛ به‌ویژه اگر به آن نوعی محدود باشد که برخی تفسیرها از مکانیک کوانتومی فرض می‌کنند. دیگران این‌طور استدلال می‌کنند که فارغ از ساختار علّی جهان، ما فاقد آزادی اراده‌ایم، چون با حضور فراگیر *شانس* ناسازگار است. گروهی دیگر می‌گویند که آزادی اراده و مسئولیت غایی اخلاقی باهم ناسازگارند، زیرا برای آزادبودن به آن معنایی که برای مسئولیت غایی اخلاقی شرط است، باید *علت بالذات*^۱ (علت خود) باشیم و این ناممکن است؛ مثلاً نیچه درباره *قائم‌به‌ذات* بودن چنین می‌گوید:

علت بالذات بهترین نمونه ناقض خویش بودن است که تاکنون اندیشیده‌اند، نمونه تجاوز به منطق است و عمل غیرطبیعی، اما غرور بی‌اندازه بشر کار را بدانجا کشانده است که خود را ژرف و هولناک، درست با این مهم‌ل درگیر کند، زیرا آرزو «آزادی اراده» به والاترین معنای متافیزیکی کلمه، که درد، هنوز هم بر مغزهای نیم‌فرهیخته فرمانرواست، یعنی آرزوی به‌گردن‌گرفتن مسئولیت تام و تمام کردار خویش و بی‌گناه‌شمردن خدا و جهان و پیشینیان و اتفاق و جامعه، چیزی کم از آرزوی علت بالذات بودن نیست؛ آن هم با

¹ Causa sui

جسارتی بیش از جسارت‌های موشهاوزن، تا آنکه خویشتن را موی‌کشان از مرداب نیستی به دیار هستی بکشانند' (۲۱۹-۲۱۸: ۱۸۸۶/۱۹۹۲).

اما وجه‌مشترک همهٔ استدلال‌های شکاکان با دیدگاه جبرگرایی سخت کلاسیک، باور به این امر است که انتخاب‌ها، رفتار و ویژگی‌های سازندهٔ شخصیت ما از عواملی سرچشمه می‌گیرند که فراتر از دایرهٔ کنترل ما هستند، چه این عوامل جبریت باشند، چه اتفاق یا شانس؛ از همین رو، ما فاقد آن نوع آزادی اراده‌ای هستیم که برای نسبت‌دادن مسئولیت اخلاقی به فاعل، در معنای موردنظر، ضروری است.

فهرست اصطلاحات کاربردی

جبریت: این اندیشه که واقعیت‌هایی از گذشتهٔ دور درکنار قوانین طبیعت، نیازمند این است که فقط یک آیندهٔ منحصربه‌فرد وجود داشته باشد.

سازگاری‌گرایی: این اندیشه که می‌توان آزادی اراده را با حقیقت جبریت هم‌ساز کرد؛ یعنی این امکان وجود دارد که جبریت درست باشد و نیز فاعل‌ها بتوانند آزاد باشند و به‌معنای مرتبطش مسئولیت اخلاقی داشته باشند.

ناسازگاری‌گرایی: این اندیشه که نمی‌توان آزادی اراده را با جبریت هم‌ساز کرد؛ یعنی اگر جبریت صادق باشد، آزادی اراده ممکن نیست.

لیبرتارینیسم: این اندیشه که ناسازگاری‌گرایی درست است، جبریت غلط است و نوعی از آزادی ارادهٔ ناجبری وجود دارد.

شکاکیت به آزادی اراده: این اندیشه که هیچ‌کس آزادی اراده ندارد، یا دست‌کم اینکه دلایل کافی برای آن نداریم که باور کنیم همه آزادی اراده دارند.

جبریت سخت: این اندیشه که ناسازگاری‌گرایی صادق است؛ جبریت درست است و درنتیجه هیچ‌کس آزادی اراده ندارد.

^۱. فردریش نیچه، *فراسوی نیک و بد*، ترجمهٔ داریوش آشوری، انتشارات خوارزمی، چ ۳، ۱۳۷۹.

ناسازگاری‌گرایی سخت: این اندیشه که آزادی اراده هم با جبریت و هم با ناجبریت ناهم‌ساز است؛ یعنی آزادی اراده هم با جبریت علی (به‌دلیل عواملی که ورای کنترل فاعل قرار دارند) و هم با آن نوع عدم تعینی در عمل که برای معقول‌ترین نسخه‌های لیبرتارینیسم ضرورت دارد.

شانس سخن: این اندیشه که فارغ از ساختار علی جهان، ما فاقد آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی هستیم، زیرا آزادی اراده با حضور فراگیر شانس ناسازگار است.

مسئولیت اخلاقی استحقاق پایه: برای اینکه یک فاعل به‌خاطر عملی به این معنا اخلاقاً مسئول باشد، باید آن عمل به‌نحوی متعلق به فاعل باشد که او، اگر می‌فهمد که کارش از نظر اخلاقی غلط است، بابت آن مستحق سرزنش باشد و اگر می‌فهمد که کارش از نظر اخلاقی شایسته است، بابت آن شایسته ستایش باشد. استحقاق موردنظر در اینجا پایه است، به این معنا که فاعل به‌سبب انجام رفتاری، سرزنش یا ستایش می‌شود، فقط به این دلیل که عمل را انجام داده و از معنای اخلاقی آن مطلع است و نه، برای مثال، به‌سبب ملاحظات پیامدگرایانه یا قراردادگرایانه (۲: ۲۰۱۴: Pereboom).

پیامدگرایی: دیدگاهی که می‌گوید خصوصیت‌های هنجاری فقط به پیامدها وابسته است؛ یعنی هر کاری که بهترین برآیند نتایج خوب را ایجاد کند یا باعث شود دنیا در آینده در بهترین شکل باشد.

قراردادگرایی: این اندیشه که هنجارهای اخلاقی و / یا اقتدار سیاسی، قدرت هنجاری خود را از ایده یک قرارداد یا توافق متقابل می‌گیرند.

تکلیف‌شناسی: این دیدگاه است که اخلاقی‌بودن یک عمل باید بر این اساس باشد که آیا خود عمل تحت مجموعه روشنی از قواعد، درست یا غلط است، و نه براساس پیامدهای آن عمل.

مباحثه نخست

بحث درباره آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی

کاروسو: دن! تو این استدلال معروف را داری که می‌گویی آزادی تکامل می‌یابد و از میان حیوانات، فقط انسان‌ها ذهن تکامل‌یافته‌ای دارند که به ما آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی می‌دهد. از طرف دیگر، من این‌طور استدلال می‌کنم که کارهای ما و نحوه بودن ما، در نهایت محصول عواملی است که از کنترلمان خارج‌اند و به همین دلیل، ما هرگز از نظر اخلاقی - به معنایی مشخص ولی فراگیر - مسئول رفتارمان نیستیم؛ به آن معنایی که باعث شود ما برای سرزنش و ستایش یا مجازات و پاداش واقعاً مستحق باشیم. اگرچه به نظر می‌رسد این دو دیدگاه باهم در تقابل باشند، مایلم واکاوی کنیم دیدگاه ما واقعاً چقدر از هم دور است. حدس می‌زنم وجه اشتراک ما بیشتر از آن باشد که تصور می‌کنیم. البته، ممکن است اشتباه کنم. برای شروع، آیا می‌توانی منظورت را از «آزادی اراده» توضیح دهی و اینکه چرا فکر می‌کنی فقط انسان‌ها آزادی اراده دارند؟

دن: واژه کلیدی برای فهم تفاوت‌های ما «کنترل» است. گرگ! تو می‌گویی «ماهیت بودن ما در نهایت حاصل عواملی فراتر از کنترل ماست». این درست است؛ اما فقط درباره کسانی صدق می‌کند که در روند رشد کودکی، بداقبال بوده‌اند و نتوانسته‌اند به عاملان [یا ایجنس‌های] خودمختار تبدیل شوند. واقعاً افرادی با ناتوانی‌های ذهنی وجود دارند که توانایی کنترل خود را ندارند؛ اما انسان‌های معمولی می‌توانند از عهده آن بایستند، مگر در شدیدترین شرایط. اگر ایده کنترل را از مفهوم علیت جدا کنیم، این تفاوت هم از نظر اخلاقی مهم و هم از لحاظ مفهومی روشن خواهد شد. تو تحت کنترل گذشته‌ات نیستی؛ برای آنکه گذشته بتواند تو را کنترل کند، باید قادر باشد بازخوردهای رفتارت را دریافت کند و مداخلاتش را براساس آن تنظیم کند؛ و این فرض، بی‌معناست.

در واقع، اگر گذشته‌ای کم‌وبیش معمولی داشته باشی، همان گذشته شامل زنجیره‌های علی است که تو را به فاعلی خودمختار با توانایی خودکنترلی تبدیل کرده است و این نکته بسیار مهم است. تو مسئول تبدیل شدن به فاعل خودمختار نیستی؛ اما حالا که خودمختاری، کاملاً منطقی است دیگران تو را بابت کارهایت، در هر شرایطی جز وخیم‌ترین وضعیت‌ها **مسئول بدانند**. همان‌گونه که ریکی اسکگز^۱ خواننده آمریکای موسیقی کانتری، گفته است: «کنترل باد در دست من نیست، اما می‌توانم بادبان‌ها را تنظیم کنم.» اگر فرض کنیم شرایط دیگری باید فراهم شود تا تو یا هر فرد دیگری به‌واقع سزاوار ستایش یا سرزنش باشد، در حقیقت، تفاوت آشکار در توانایی‌های خودکنترلی را که به راحتی می‌توان مشاهده و اندازه‌گیری کرد، نادیده گرفته‌ایم یا انکار کرده‌ایم. به بیان دیگر، دلیل موجه یا توجیهی پذیرفتنی برای معذورداشتن شخص، یا او را مستحق انتقاد یا مجازات ندانستن، این است که او در این توانایی دچار کمبود باشد. به همین دلیل، ما با خرس‌ها، کودکان یا دیوانه‌ها وارد بحث‌وجدل نمی‌شویم؛ زیرا آن‌ها قادر نیستند واکنش متناسب نشان دهند. پس چرا با انسان‌ها بحث می‌کنیم؟ چرا می‌کوشیم آن‌ها را درباره آزادی اراده، علم، علیت یا هر موضوع دیگری قانع سازیم؟ چون معتقدیم و دلایل خوبی نیز برای این باور داریم که درمجموع، انسان‌ها موجوداتی عقلانی‌اند، تحت تأثیر دلایل قرار می‌گیرند و می‌توانند رفتار و اهدافشان را برپایه دلایلی که به آن‌ها عرضه شده، تنظیم کنند. اینکه **استدلال کنیم** انسان‌ها تحت تأثیر دلیل قرار نمی‌گیرند، قدری متناقض است! و همین توانایی پذیرش دلیل، کلید آن نوع خودکنترلی است که به‌طور موجه می‌تواند به مثابه آستانه برای استحقاق حقیقی در نظر گرفته شود.

کاروسو: با تو مخالف نیستم که تفاوت‌های مهمی میان فاعل‌هایی که از کنترل منطق که تو تأکید می‌کنی برخوردارند و افراد فاقد آن، وجود دارد. این تمایز انکارناپذیر است. یک بزرگ‌سال معمولی که دلیل‌پذیر است، تفاوت‌های چشمگیری با بیماران مبتلا به سایکوپاتی، آلزایمر یا اختلالات روانی دارد. پس من تأیید می‌کنم که وجود درجات متفاوتی از «کنترل» یا «خودمختاری» پذیرفتنی و بی‌اشکال است. در واقع، بر این باورم که سازگاری‌گرایان، از جمله خودت، این تفاوت‌ها را به خوبی و با دقت برجسته کرده‌اند. باین حال، محل اصلی اختلاف‌نظر، به شرایطی بازمی‌گردد که برای آنچه «استحقاق پایه»

¹ Ricky Skaggs

در مسئولیت اخلاقی می‌نامم، ضرورت دارد. به‌عنوان یک شکاک به آزادی اراده، معتقدم نوع کنترل و قابلیت دلیل‌پذیری که سازگاری‌گرایان بر آن تأکید می‌کنند، هرچند اهمیت ذاتی دارد، برای تأیید مسئولیت اخلاقی استحقاق پایه کافی نیست؛ همان مسئولیتی که در معنایی کاملاً گذشته‌نگر، فرد را حقیقتاً مستحق سرزنش و ستایش یا مجازات و پاداش می‌سازد.

برای نمونه، می‌توان به توجیه‌های مختلفی که برای مجازات خطاکاران پیشنهاد شده، اشاره کرد. یکی از این توجیه‌ها که بر نظام حقوقی رایج حاکم است، مبتنی بر این است که فرد خطاکار **مستحق** مجازات است. در این دیدگاه سزادهنده^۱ مجازات به این دلیل موّجه شمرده می‌شود که شخص، آگاهانه مرتکب خطا شده و بنابراین سزاوار آن است که رویداد ناخوشایندی برای او رخ دهد. این امر توجیه ماهیتی کاملاً گذشته‌نگر دارد و ارزش مجازات را صرفاً در نسبت با فعل غیراخلاقی گذشته فرد می‌سنجد. این یعنی نمی‌توان موضع جزایی [یا سزادهی] را به ملاحظات پیامدگرایانه^۲ فروکاست که هدفشان بیشینه‌سازی نتایج مطلوب آینده است. نیز، در این چارچوب، توجیه مجازات به خیرهای گسترده‌تری چون امنیت جامعه یا اصلاح اخلاقی مجازات مجرمان تکیه نمی‌کند. ادعای من این است که مجازات کیفری هرگز موّجه نیست، چون فاعل‌های انسانی فاقد آن نوع آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی مبتنی بر استحقاق پایه‌اند که برای بنیان‌گذاری چنین مجازاتی ضروری است.

اگرچه انسان‌ها ممکن است دلیل‌پذیر باشند و این ویژگی بتواند آن‌گونه که سازگاری‌گرایان اشاره می‌کنند، میزانی از کنترل یا خودمختاری را تأمین کند، خود دلایل مشخصی که همراه با پیش‌زمینه‌های روانی، سلايق و ديگر عوامل هویت‌ساز بر ما اثر می‌کنند، در نهایت محصول عواملی ورای کنترل ما هستند. این امر، چه آن عوامل تابع جبریت باشند و چه مشمول ناجبریت، اتفاق یا شانس، به یکسان صادق است. منظور آن نیست که سایر برداشتها از مسئولیت، که می‌توان آن‌ها را با جبر، اتفاق یا شانس سازگار کرد، به کلی مردود شمرده شوند. همچنین، انکار نمی‌کنم که شاید دلایل آینده‌نگر خوبی برای حمایت از نظامی برای مجازات و پاداش وجود داشته باشد. مثلاً شکاکان به اراده

¹ Retributive

² Consequentialist

آزاد معمولاً اشاره می‌کنند که هدف اعمال محرومیت [بر مجرمان] فقط این نیست که با مجرم کاری را کنیم که استحقاقش را دارد، بلکه معمولاً اهداف دیگری را نیز دنبال می‌کند. می‌توان مجازات را با نقشش در ناتوان‌ساختن، بازپروری یا منع کردن خاطیان توجیه کرد. درنتیجه، سؤال من این است: آیا آن نوع استحقاقی که در ذهن داری، برای توجیه مجازات کیفری کافی است؟ اگر نیست، پس سخت‌تر می‌توانم بفهمم که اختلاف‌نظر ما، اگر اختلافی بماند، واقعاً چه خواهد بود؛ چراکه توجیه‌های آینده‌نگر به مجازات کاملاً با انکار آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی استحقاق پایه سازگارند. اگر تو حاضری که سزادهی [یا مجازات] را رد کنی، که حدس می‌زنم چنین باشد، آن‌وقت کنجکاوم بدانم دقیقاً منظور تو از «استحقاق داشتن» چیست؛ چون معنی سخن‌گفتن از «استحقاق راستین»، بدون نگاه گذشته‌نگر و دلالت‌های جزایی‌اش، جای بحث دارد.

دنت: تو تمایزی را که میان افراد خودمختار با کسانی گذاشته‌ام که به دلیل انواع محدودیت‌ها بر توانایی‌شان در کنترل خود، از خودمختاری محروم‌اند، تأیید می‌کنی؛ اما سپس می‌گویی این میزان از کنترل، برای «آن نوع استحقاق که مجازات کیفری را توجیه کند» کافی نیست. من هم در ردّ مجازات‌گرایی با تو همراهم. سردرگمی‌ای که در این زمینه پیش می‌آید، درمان‌پذیر است؛ همان‌گونه که هر دکترینی از آزادی اراده که بخواهد آن را توجیه کند، به همان عارضه دچار می‌شود و همان‌گونه نیز درمان‌پذیر است. باین‌حال، معنای این همراهی در رد مجازات‌گرایی، آن نیست که هیچ توجیه گذشته‌نگری برای مجازات نمی‌توان تصور کرد.

قضیه ساده است. روز دوشنبه تو به من قولی می‌دهی که من با حسن‌نیت می‌پذیرم و فعالیت‌هایم را براساس آن تنظیم می‌کنم. جمعه می‌فهمم که تو بی‌هیچ عذری -و ما پیش‌تر روشن کرده‌ایم که چه چیزی عذر محسوب می‌شود- قولت را زیر پا گذاشته‌ای. من تو را سرزنش می‌کنم. این سرزنش آشکارا گذشته‌نگر است: «ولی تو به من قول داده بودی!» انسان‌های خودمختار را به‌درستی برای **کاری که کرده‌اند**، مسئول می‌دانند؛ زیرا همه ما وابسته به این هستیم که بتوانیم روی آدم‌ها حساب کنیم. یکی از مسئولیت‌های اصلی آدم‌ها همین است: حافظت از جایگاهشان به‌عنوان فاعل‌های خودمختار در برابر هرگونه غصب یا دست‌کاری شدن توان تشخیص و تصمیم‌شان. از همین رو، وقتی گول می‌خورند یا مست می‌شوند و کنترل‌شان سلب می‌شود، آن‌ها را سرزنش می‌کنیم. با سرزنش‌کردنشان، ما فقط آن‌ها را شناسایی یا دسته‌بندی نمی‌کنیم، بلکه «مستحق»

عواقب منفی می‌دانیمشان. اگر این «استحقاق پایه» نیست، پس بدا به حال استحقاق پایه! استحقاق پایه قرار است چه چیز دیگری به این نوع استحقاق بیفزاید؟

واقعیت - و میل دارم به این فکر کنی که آیا واقعیت است یا نه- این است که آدم‌های خودمختار **می‌دانند** قرار است آن‌ها را مسئول [کارهایشان] بدانند و به‌طور ضمنی این شرط را برای حفظ آزادی‌شان -به‌معنای سیاسی کلمه- پذیرفته‌اند. به‌نظرم، همین میزان برای توجیه اعمال عواقب منفی، در همه شرایط معمول، کفایت می‌کند. البته، تمایز مهمی میان دیوانه‌ای که به‌خاطر امنیت عمومی به‌طور فیزیکی محدود و قرنطینه می‌شود و خراب‌کاری که به‌درستی به‌طور مشابه محدود و سپس مجازات می‌شود، وجود دارد. این تفاوت، ویژگی بنیادی هر نظام حکومتی قابل‌دفاع است. خراب‌کار آن نوعی از استحقاق را دارد که **مجازات** را ایجاب می‌کند؛ هرچند این مجازات، «سزادهنده» به‌معنای گذشته‌نگر کلاسیک نیست، هر معنایی که برای آن فرض کنی.

همان‌طور که پیش‌تر استدلال کردم، می‌توانیم این منطق استدلالی را در قلمرو ساده‌تری از فعالیت انسانی ببینیم: در ورزش. ضربه پناالتی و کارت قرمز در فوتبال، محفظه جریمه در هاکی، اخراج بازیکن‌ها برای خطای فاحش و... همه این‌ها با عقل جور درمی‌آید. بدون آن‌ها، بازی غیرممکن می‌شود. در ورزش، مجازات (ریشه کلمه مجازات [Penalty] را در نظر بگیر) به‌نسبت خفیف است؛ چون «این فقط یک بازی است»؛ اما اگر تخلف به‌قدر کافی جدی باشد، جریمه‌های سنگین یا محرومیت از بازی را هم می‌توان در نظر گرفت و البته امکان تعقیب قضایی برای حمله فیزیکی یا تقلب هم وجود دارد. شکاکان به آزادی اراده باید به این فکر کنند که چون بازیکنان آزادی اراده ندارند، آیا باید همه این مقررات را لغو کرد؟ و اگر چنین مجازات‌هایی را در ورزش مستثنا می‌کنند، بر مبنای کدام اصل، همین رویه را به بازی بسیار مهم‌تر زندگی بسط نمی‌دهند؟

تو همچنین می‌گویی «دلایل مشخصی که همراه با پیش‌زمینه‌های روانی، سلاقی و دیگر عوامل هویت‌ساز بر ما اثر می‌کنند، در نهایت حاصل عواملی ورای کنترل ما هستند.» خب که چه؟ نکته‌ای که به‌نظر من از آن غافل، این است که خودمختاری چیزی است که آدم **رشد می‌کند تا اندازه آن شود** و البته که این فرایندی است که **در آغاز** کاملاً ورای کنترل فرد است؛ اما همان‌طور که آدم بزرگ می‌شود و یاد می‌گیرد، رفته‌رفته

توانمند می‌شود هرچه بیشتر فعالیت‌ها، انتخاب‌ها، فکرها و رویکردهای خود را کنترل کند. بله! در این روند شانس بسیار دخیل است؛ اما اصلاً خود متولدشدن یا زنده‌بودن هم شانس بسیاری می‌طلبد. ما انسان‌ها به‌خوبی طراحی شده‌ایم تا از شانس که سر راهمان قرار می‌گیرد، بهره‌برداری کنیم و از شانس بدی که به آن برمی‌خوریم، جاخالی بدهیم یا به آن غلبه کنیم یا بی‌اثرش کنیم، تاجایی‌که ما را (مثلاً) برای ریسک‌های ابلهانه‌ای که ممکن است منجر به ازدست‌دادن کنترل‌مان شود، مسئول می‌دانند. هیچ ناسازگاری‌ای میان جبریت و خودکنترلی وجود ندارد.

کاروسو: خوشحالم که تو مجازات‌گرایی^۱ را و «هر دکتربینی از آزادی اراده هم که بخواهد آن را توجیه کند» رد می‌کنی. نقطهٔ توافق ما اهمیت بسزایی دارد؛ چون پیامدش این است که عناصر عمده‌ای از نظام عدالت کیفری ناموجه است. بااین‌حال، کنجکاوم بدانم که نظام حقوقی جزایی/سزادهنده را دقیقاً می‌خواهی با چه بدیلی عوض کنی و تا چه حد وضع موجود را رد می‌کنی. دلیل این پرسش روشن: اگرچه تو مدعی هستی مجازات‌گرایی را رد می‌کنی، در ادامه از نوعی درک گذشته‌نگر برای سرزنش و مجازات دفاع می‌کنی که بر این فرض بنا شده که خطاکاران «**مستحق** عواقب منفی هستند». آیا این فقط نام دیگری برای همان مجازات‌گرایی نیست که می‌گویی با آن مخالفی؟

مجازات‌گرایی دیدگاهی است که می‌گوید باید خطاکاران را مجازات کنیم، چون **مستحق** مجازات‌اند. برای مجازات‌گرایان، اساس توجیه مجازات همین واقعیت است که آن فرد استحقاقش را دارد و اگرچه مجازات ممکن است جرایم آینده را بازدارندگی کند، مجرمان خطرناک را ناتوان سازد یا به شهروندان آموزش دهد، این‌ها از نظر مجازات‌گرا، فقط فواید جانبی‌اند و هیچ نقشی در مبنای توجیه ندارند. به‌بیان دیگر، مجازات خطاکاران لایق، حتی اگر هیچ‌یک از فواید اضافی و جانبی را هم ایجاد نکند، همچنان موجه است. پس دیدگاه تو چه تفاوتی با این دارد؟ آیا فکر می‌کنی فواید آینده‌نگر می‌توانند مجازات را موجه کنند؟ اگر چنین است، نقش **استحقاق** چیست؟ و اگر پاسخ منفی است، آیا تنها گزینهٔ پیش رو همان ادعای مجازات‌گرایانه نخواهد بود که می‌گوید استحقاق گذشته‌نگر، برای توجیه سرزنش و مجازات کفایت می‌کند؟

¹ Retributivism

درباره مثال از ورزش هم بگویم که مشکل این موضوع برای شکاکان به آزادی اراده را متوجه نمی‌شوم. دلایل ابزارانگاره^۱ و آینده‌نگر خوبی برای حفظ جرمه‌ها داریم، حتی اگر آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی استحقاق پایه را رد کنیم. اول از همه آنکه جرمه، بازیکنان را از نقش قوانین باز می‌دارد. این باعث می‌شود بازی منصفانه شود، از آسیب‌دیدگی جلوگیری می‌کند و هدف‌های غیرمجازاتی بسیاری را فراهم می‌آورد. برای نمونه، در بسکتبال جرمه^{۲۴} ثانیه را ایجاد کردند تا بازی هیجان‌انگیزتر شود.^۲ بدون آن، بازی حوصله‌سربر بود. خیلی وقت‌ها وقتی یک تیم جلو می‌افتاد، توپ را آن قدر نگه می‌داشت تا وقت تمام شود. تنها کاری که تیم دیگر می‌توانست بکند، این بود که خطا کند و در نتیجه بازی خشن و منقطع شده و فقط به مسابقه حوصله‌سربر ضربه‌های جرمه تبدیل می‌شد. در نقطه مقابل، جرمه برای خطاهای خشن فیزیکی از بازیکنان محافظت می‌کند، آسیب‌دیدگی‌ها را کاهش می‌دهد و از رفتار آسیب‌زای آینده جلوگیری می‌کند. همه این‌ها را می‌توان بدون توسل به آزادی اراده و استحقاق پایه توضیح داد.

در آخر، تو می‌گویی که «خودمختاری چیزی است که آدم در آن رشد می‌کند تا اندازه‌اش شود و البته که این فرایندی است که در آغاز کاملاً بیرون از کنترل فرد است؛ اما همان‌طور که آدم بزرگ می‌شود و می‌آموزد، به تدریج می‌تواند هرچه بیشتر فعالیت‌ها، انتخاب‌ها، فکرها، رویکردها و... خود را کنترل کند.» تصدیق می‌کنی که در این مسیر «شانس بسیار دخیل است»؛ اما من یک گام جلوتر می‌روم و (با نقل جمله‌ای از گلن استراوسون^۳) این‌طور استدلال می‌کنم که «شانس همه‌چیز را می‌بلعد.» نقش چشمگیری را که شانس در زندگی ما ایفا می‌کند، در نظر بگیر. نخست، همان «لاتاری حیات» آغازین یا «شانس محض» است که هیچ کنترلی بر آن نداریم؛ اینکه در فقر یا در برخورداری، در جنگ یا در صلح، در خانواده‌ای آزارگر یا مهربان، زاده شویم، صرفاً بخشی از بخت و اقبال اولیه است؛ همچنین، دستمایه موهبت‌ها، استعدادهای طبیعی، آمادگی‌های روانی و ویژگی‌های جسمانی که با آن‌ها متولد می‌شویم. پس از این لاتاری آغازین، باز شانس

¹ Instrumentalist

^۲ هنگامی که یک تیم صاحب توپ می‌شود، ۲۴ ثانیه فرصت دارد تا حمله کند و توپ را به سمت حلقه پرتاب کند. دغیراین‌صورت، توپ به تیم رقیب داده می‌شود. این باعث می‌شود تعداد حملات و دست‌به‌دست شدن توپ سریع‌تر شود. - م

³ Galen Strawson

است که تعیین می‌کند طی دوران شکل‌گیری، کدام رویدادهای نیک بر تو رخ دهد و کدام عوامل محیطی بیشترین اثر را بر مسیرت بگذارند.

در کل، این مجموعه عوامل شانس همان چیزی را رقم می‌زند که تامس نیگل^۱ آن را **شانس بر سازنده** نامیده است: اینکه چه کسی هستیم و چه خصلت‌های شخصیتی و آمادگی‌هایی داریم. ژن‌ها، والدین، اطرافیان و دیگر تأثیرات محیطی همگی در ساختن ما نقش دارند و چون هیچ کنترلی بر این‌ها نداریم، به نظر می‌رسد هویت ما در بخش عمده‌ای محصول شانس باشد. از آنجاکه روش‌های عملکرد ما تا اندازه‌ای تابع این است که چه کسی هستیم، پیامد مستقیم وجود «شانس بر سازنده» آن است که کارهایی که می‌کنیم نیز به شانس وابسته باشند (Nelkin, ۲۰۱۹).

در کتاب *آزادی محدود*^۲، اولین کتابت درباره آزادی اراده، همه این‌ها را تصدیق می‌کنی؛ اما بعد، در ادامه می‌گویی که شانس اولیه لزوماً به «چیزی که به‌نحو هولناکی نامنصفانه باشد» منجر نمی‌شود. سپس، از یک مسابقه دو مثال می‌زنی که بعضی‌ها را بر اساس زمان تولدشان (که یک نکته دلخواهی است) جلوتر قرار می‌دهند. تو این‌طور استدلال می‌کنی که اگر مسابقه دو ۱۰۰ متر باشد، این کار غیرمنصفانه است؛ اما اگر ماراتن باشد، **غیرمنصفانه نیست**. این‌طور نوشتی که «در یک ماراتن، چنان مزیت اولیه نسبتاً کوچکی به حساب نخواهد آمد، چون با اطمینان می‌توان انتظار داشت که شانس‌های خوب دیگر می‌توانند اثر بزرگ‌تری داشته باشند» و چنین نتیجه می‌گیری که «دوندۀ خوبی که پشت سر بقیه شروع می‌کند، اگر واقعاً آن قدر خوب باشد که استحقاق بردن داشته باشد، احتمالاً فرصت‌های زیادی خواهد داشت تا بر آن عقب‌افتادگی اولیه غلبه کند.» سپس، از تشبیهت چنین نتیجه می‌گیری: از آنجاکه زندگی بیشتر شبیه به ماراتن است تا دو سرعتی، پس شانس در بلندمدت سربه‌سر خواهد شد.

اگرچه این مثال برای عوام جالب است، آشکارا خطاست. شانس در بلندمدت سربه‌سر نمی‌شود. آن‌هایی که از یک موقعیت نابرابر در قابلیت‌های ژنتیکی یا محیط اولیه آغاز می‌کنند، بعدتر در زندگی همیشه شانس شرایط خنثی‌کننده را ندارند. داده‌ها آشکارا نشان می‌دهد نابرابری‌های اولیه در زندگی اغلب به‌جای اینکه سربه‌سر شود، در

¹ Thomas Nagel

² Elbow room

طول زمان انباشته می‌شود و بر همه‌چیز، از اختلاف در سلامتی و نرخ زندانی‌شدن تا موفقیت در مدرسه و همه جنبه‌های دیگر زندگی اثر می‌گذارد. بگذار مثال دیگری از ورزش بزنم. مالکوم گلدول، روزنامه‌نگار کانادایی، در کتابش به نام *استثنای‌ها* (۲۰۰۸) این واقعیت نسبتاً عجیب را مستند کرده که در لیگ ملی هاکی تعداد بازیکنان متولد ماه‌های ژانویه، فوریه و مارس از هر ماه دیگری بیشتر است. توضیح او این است که در کانادا که بچه‌ها از سن خیلی کم هاکی را شروع می‌کنند، نقطه تقسیم برای شرط سنی کلاس‌های هاکی اول ژانویه است.^۱ در شش و هفت‌سالگی، ده یا یازده ماه بزرگ‌تر بودن از هم‌تیمی‌ها مزیت آشکاری در برابر دیگر رقباست؛ چون بچه‌های بزرگ‌تر معمولاً بهتر بازی می‌کنند، زمان بیشتری برای بازی کردن نصیبشان می‌شود و همان‌طور که پیش می‌روند، برای تیم‌های بهتر و برنامه‌های برتر آموزشی انتخاب می‌شوند، مربیان بهتری خواهند داشت و در مسابقه‌های بیشتری با رقبای بهتری بازی می‌کنند. چیزی که با یک مزیت ناچیز شروع شده بود، موضوعی کاملاً شانس، به تدریج بزرگ و بزرگ‌تر شده و به شکاف هرچه عمیق‌تری در دستاوردها و موفقیت منجر می‌شود.

این نوع پدیده‌ها را در سرتاسر جامعه می‌توان یافت. برای نمونه، پژوهش‌ها نشان می‌دهند جایگاه اجتماعی اقتصادی ضعیف در کودکی می‌تواند بر همه‌چیز از رشد مغزی تا امید به زندگی، تحصیلات، نرخ زندانی‌شدن و درآمد تأثیر بگذارد (برای بررسی دقیق‌تر ادبیات کتاب من، در ردّ *سز/دهندگی*، فصل ۷ را ببینید). همین موضوع درباره نابرابری‌های نتایج تحصیلی، در معرض خشونت بودن و تفاوت‌های تغذیه‌ای هم صدق می‌کند. پس اینکه فکر کنیم شانس در بلندمدت سربه‌سر می‌شود، اشتباه است.

افزون‌بر شانس برساننده، گونه دیگری از بخت را نیز باید در نظر گرفت که **شانس حاضر** خوانده می‌شود؛ یعنی همان شانس در لحظه وقوع عمل یا تصمیم‌گیری، تصمیمی که عموماً آزادانه و دارای مسئولیت اخلاقی می‌دانیم. این شانس حاضر می‌تواند به خلق‌وخوی همان لحظه مربوط باشد، یا به اینکه کدام دلایل، ازقضا، در دایره توجه قرار گرفته‌اند؛ یا به اوضاع و شرایط محیط، یا به میزان آگاهی فاعل از جنبه‌هایی در محیط که از نظر اخلاقی مهم‌اند و... حتی ممکن است حواس ما درست در لحظه

^۱ شبیه به سن ورود به مدرسه در ایران که بچه‌ها با تاریخ قبل و بعد از ۳۱ شهریور تقسیم می‌شوند.

تعیین‌کننده از امر صحیح یا خطا منحرف شود یا اتفاق‌های شانس‌ی پیرامون، ذهن را به‌گونه‌ای برای تصمیم آماده کنند که تصمیم خاصی در ذهن شکل گیرد و همه این موارد در قلمرو «شانس حاضر» می‌گنجند.

موضع من، در امتداد نیل لوی (۲۰۱۱) دوست من و دیگر شکاک به آزادی اراده، این است که زنجیره پیوسته شانس برساننده (شانسی که باعث ویژگی‌های مربوطه فاعل می‌شود، مثل باورها، امیال و گرایش‌ها) و شانس حاضر (شانس در آن زمان عمل) مسئولیت اخلاقی استحقاق پایه را زیر سؤال می‌برد. می‌توانیم به پیروی از لوی این را **شانس سخت**^۱ بنامیم؛ چون می‌گویند که فراگیربودن شانس، آن نوع آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی را که درباره‌اش بحث می‌کنیم، تضعیف می‌کند یا با آن ناسازگار است.

مشکل شانس برساننده این است که مواهی که فاعل از آن برخوردار شده (مثل خصلت‌ها و آمادگی‌ها) ناشی از عواملی خارج از کنترل اوست. خب! مطمئنم که تو می‌گویی تا وقتی فاعل بابت مواهب، پیش‌زمینه‌ها و ارزش‌هایی که دارد **قبول مسئولیت کند**، با گذشت زمان، مسئول آن‌ها **می‌شود** (و شاید تا حدی بر آن‌ها کنترل هم پیدا کند). اما مشکل این پاسخ این است که خود زنجیره اعمالی که فاعل با آن‌ها مواهب، پیش‌زمینه‌ها و ارزش‌هایش را شکل می‌دهد و اصلاح می‌کند، تا حد زیادی تحت تأثیر شانس است و به قول لوی، «نمی‌توانیم اثر شانس را با اتفاق‌های شانس‌ی بیشتر خنثی کنیم» (۹۶: ۲۰۱۱). در نتیجه، خود آن رفتاری هم که سازگاری‌گرایان به آن‌ها اشاره می‌کنند، رفتاری که فاعل با آن‌ها بابت مواهی که دارد قبول مسئولیت می‌کند، یا **بروز و حاصل** همان مواهب‌اند (وقتی می‌توان آن‌ها را با شانس برساننده توضیح داد) یا انعکاس شانس حاضر فاعل هستند، یا هر دو. به‌هرصورت، مسئولیت زیر سؤال رفته است.

دنت: معنایی از **استحقاق** که من از آن دفاع می‌کنم، همان معنای روزمره است؛ اینکه وقتی مسابقه را با رعایت قوانینش برنده می‌شوی، مستحق جایزه یا مدال طلایی. وقتی رمانی بنویسی، مستحق دریافت حق انتشاری یا اگر آن را کپی کرده باشی، مستحقش نیستی. اگر با آگاهی در جای «پارک‌کردن ممنوع» بایستی، مستحق جریمه‌شدنی و اگر از پرداختش خودداری کنی، مستحق جریمه سنگین‌تری. اگر با نیت قبلی قتل کنی، مستحق

¹ Hard Luck

این هستی که به مدت طولانی زندانی شوی. البته همه این موارد مشروط به این است که تو یک فاعل مسئول، یا آن طور که جای دیگری گفته‌ام، عضو «کلوپ فاعل‌های اخلاقی» باشی. **البته که «فایده‌های آینده‌نگر» کل سیستم استحقاق (ستایش و سرزنش، پاداش و مجازات) است که آن را توجیه می‌کند؛** اما این خود سیستم را توجیه می‌کند، درحالی که لحاظ کردن موردی مواهب خاص (یا فقدان آن مواهب) را در هر نمونه مشخصی از سرزنش یا مجازات رد می‌کند؛ اما مثلاً در روان‌درمانی چنین نیست. سیستم مشخصاً حتی پرداختن به این مسئله را ممنوع می‌کند که آیا مثلاً در فلان مورد خاص، کنارگذاشتن حکم و جریمه خیر بیشتری دارد یا ضرر.

آدم‌ها این را می‌فهمند. اگر داور بیسبال تصمیم بگیرد حرکتی را خطا بگیرد تا روحیه بازیکن افسرده‌ای را تقویت کند که مادر درحال مرگش دارد بازی را از جایگاه تماشاچیان می‌بیند، آدم‌ها خشمگین می‌شوند. آن‌ها خشمگین می‌شوند و به‌دعوی من درست هم هست که قاضی شواهد محکوم‌کننده را کنار بگذارد، به این دلیل که متهم تا همین‌جا به قدر کافی رنج کشیده است. دلیلش این است که مراعات و احترام به قانون رویه کلیدی «آینده‌نگر» است. مراقبت از اعتبار قانون و پشتیبانی از شروط آن است که بر تمام تعدیل و تغییرها حاکم بوده و معافیت‌ها از قانون را محدود می‌کند. همه هم به یک دلیل سراسر است: آدم‌ها فرشته نیستند و آن قدر زیرک (معقول) و خودپسندند تا دنبال راه‌های گریز [از قانون] و روش‌هایی برای سوءاستفاده از نظام بگردند. به همین دلیل است که مسئولیت اثبات بی‌کفایتی اخلاقی باید برعهده متهم باشد.

خب! مفهومی که از آن دفاع می‌کنم، نوعی از استحقاق است؟ «استحقاق پایه» آن موجود خیالی که ظاهراً فیلسوفان تخیل کرده‌اند که نیست! ستایش (یا حق امتیاز یا دستمزد) صرفاً تشویق یا تقویت کردن نیست؛ و مجازات (یا جریمه یا زندانی کردن) هم فقط بازدارندگی یا درمانگری نیست. شما **محق** هستید تا برای کارهای خوبتان تشویق شوید و برای انجام کارتان دستمزد بگیرید. اگر طبق ادب معمول رفتار نکنید یا از قوانین تخطی کنید، انتقاد، شرم یا سرزنشی که به سمت شما روانه می‌شود، کاملاً درست و بجاست. گمان نمی‌کنم این مجازات «سزادهنده» باشد؛ اما ناخوشایند است و باید هم باشد.

تو فکر می‌کنی آن تناظری را که با قوانین ورزشی برقرار کردم، «کاملاً می‌توان بدون توسل به آزادی اراده و **استحقاق پایه** توضیح داد.» مخالفم. قوانین ورزشی بندهایی دارد که رویدادهای خارج از کنترل بازیکنان را مستثنا می‌کند و همین‌طور قوانینی که بازیکنان را متعهد می‌کند تا خودکنترلی‌شان را حفظ کنند. (مواردی هست که عذر یک بازیکن پذیرفته می‌شود، چون «نمی‌توانست کار دیگری بکند» و مواردی که هیچ عذری پذیرفته نیست. این‌ها درست متناظر است با مسئله‌های اخلاقی. هیچ بازیکنی هرگز این مسئله را مطرح نکرده که به دلیل حقیقت داشتن جبریت، باید از قوانین مستثنا شود!) بازیکن‌ها باید قادر به **فهمیدن** قوانین باشند و موافق باشند که براساس آن‌ها بازی کنند. در این صورت است که آن‌ها را فاعل‌های خودمختار و معقول در نظر می‌گیریم. قانون‌ها ساخته شده‌اند تا بازی منصفانه باشد و همان‌طور که فیلسوف آمریکایی جان راولز خیلی پیش‌تر تذکر داده، عدالت نوعی منصفانه‌بودن است.

تو ادعا می‌کنی که لازمه قبول کردن دفاع غیرسزادهنده من از مجازات، این است که «عناصر عمده‌ای از نظام عدالت کیفری» را رها کنیم. من این‌طور نمی‌بینم. با این کار چه چیز به خطر نابودی می‌افتد؟ خود من همیشه بر این باور بوده‌ام که **نیازمند اصلاحات** عمده‌ای در سیاست‌های کیفری‌مان هستیم. باید محکومیت‌ها را به شدت کاهش دهیم؛ مجازات اعدام را حذف کنیم و برنامه‌های زیادی ایجاد کنیم که به زندانیان کمک کند حقوق کامل شهروندی‌شان را بازیابی کنند؛ اما این همچنان نظامی از مجازات خواهد بود، نه برای مثال، صرفاً فرایندهایی برای بازپروری یا قرنطینه اجباری.

شاید استراوسون گفته باشد که «شانس همه‌چیز را می‌بلعد»؛ اما اگر هم گفته باشد، اشتباه کرده است. شانس شرایط را آماده می‌کند؛ اما حتی خود تو هم -با نقل از نیگل- گفتی «اینکه ما کی هستیم، عمدتاً محصول شانس است.» عمدتاً، نه کاملاً. کاری که می‌کنیم (به‌صورت سطحی) به شانس وابسته است؛ اما کاملاً کار شانس نیست. مهارت در آن دخیل است (و بله! همان‌طور که در کتاب *آزادی محدود* نشان دادم، اینکه چقدر در کسب مهارت‌ها خوب عمل می‌کنید هم خودش عمدتاً، نه کاملاً، به شانس وابسته است). (بحثی را که در کتاب *تکامل آزادی* من آمده، ببین (۲۷۶ff: ۲۰۰۳c) که مثال ماراتن و نقد تو را بررسی کرده‌ام.) وقتی می‌گویم شانس در بلندمدت سربه‌سر خواهد شد، دارم درباره فاعل‌های اخلاقی توانا سخن می‌گویم. البته که با در نظر گرفتن همه شرایط، تفاوت‌های آشکاری وجود دارد میان کسانی که به سختی نمره قبولی می‌گیرند و

آن‌هایی که آن‌قدر بخت‌یارند که اخلاقی‌بودن برایشان کار ساده‌ای است؛ و سیاست‌گذاری‌ها و رویه‌های اجرایی ما با ایجاد یک «اثر سقف»^۱ (۲۹۱: ۲۰۰۳a) امکان این کار را ایجاد می‌کند (امتحانی آن‌قدر ساده که تقریباً همه ۱۰۰ درصد نمره می‌گیرند، اثر سقف دارد. آستانه قبول‌شدن در آزمون مسئولیت اخلاقی هم آن‌قدری پایین تعیین شده تا مطمئن باشیم فقط کسانی که در کنترل خودشان بسیار ناتوان‌اند، در آن رد می‌شوند). همچنین، ما با روش‌هایی که شبیه به «کلاس فوق‌برنامه» و ترویج عمل می‌کنند، اقداماتی انجام می‌دهیم تا توانایی‌های اخلاقی همه را رشد دهیم.

تو در عمل در جواب اشتباهی معمای خرمن^۲ گیر افتاده‌ای: اگر من بدون مسئولیت اخلاقی متولد شده‌ام و کاملاً به شانس ژن‌ها و محیط وابسته‌ام، پس چطور اضافه‌شدن یک ذره توانمندی می‌تواند باعث شود من مسئول تلقی شوم؟ دو ذره شن که کپه حساب نمی‌شود! اضافه‌کردن یک دانه شن دیگر هم باعث نمی‌شود کپه درست شود. چه مقدار شن کافی است تا یک کپه درست شود؟ یک مرد با ازدست‌دادن چقدر از موهایش کچل حساب می‌شود؟ تجمیع تدریجی دلایل برای مسئول دانسته‌شدن و خود را مسئول دانستن هم هیچ لحظه مشخصی ندارد که «زنگ به صدا درآید» و تو دارای آزادی اراده شوی؛ ولی ما آستانه‌های قابل قبول و قابل تنظیمی تعیین کرده‌ایم که مشخص کند چه چیزی [برای صاحب آزادی اراده و از نظر اخلاقی مسئول بودن] اهمیت دارد. از آنجا که

^۱ Ceiling effect: در هر امتحان که افراد مختلف باید به سؤال‌هایی جواب بدهند یا مسئله‌هایی را حل کنند - مثل امتحان‌های مدرسه - اگر سؤال‌ها زیادی ساده باشد عده زیادی نمره قبولی می‌گیرند و در عمل تفاوت سطح کسی که مثلاً توانایی‌اش در حد نمره ۱۹ بوده، با دیگری که در حد ۱۶ درس را بلد بوده مشخص نمی‌شود؛ مثلاً سؤال‌ها آن‌قدری ساده بوده که هرکسی که در حد نمره ۱۲ درس را بلد بوده می‌توانسته همه سؤال‌ها را جواب بدهد. این پدیده را «اثر سقف یا اثر تارک» می‌نامند. دنیل دنت در کتاب *تکامل آزادی* برای توصیف روش کار سیستم اخلاقی در جامعه از تشبیه به وضعیت چنین امتحانی استفاده می‌کند و می‌گوید جامعه نمره قبولی در رفتار اخلاقی را آن‌قدری پایین در نظر می‌گیرد تا عموم آدم‌ها قبول شوند. در اینجا هم اشاره می‌کند که استفاده از یک «اثر سقف» باعث می‌شود تفاوت‌های میان افراد - میان نمره ۱۹ و ۱۵ - بلاموضوع شوند. -م

^۲ Sorites puzzle: معمای خرمن یا پارادوکس خرمن: فرض کنید خرمنی از کاه داریم. اگر یک دانه کاه از آن برداریم آیا همچنان خرمن وجود دارد؟ بله! اگر یکی دیگر برداریم چطور؟ بله. اگر هزاران بار این را تکرار کنیم به نقطه‌ای می‌رسیم که فقط یک دانه کاه باقی مانده که آشکارا دیگر خرمن نیست. در چه نقطه‌ای دیگر خرمن وجود ندارد؟ آیا مثلاً عددی مثل ۱۰ هزار کاه هست که اگر تعداد ساقه‌های کاه یکی کمتر از آن باشد، دیگر خرمن حساب نشود؟ -م

آزادی سیاسی در سرزمین با اداره مناسب فواید بی‌شماری دارد، بیشتر آدم‌ها خواهند توانایی اخلاقی‌اند که خواسته بجایی است. وقتی هم که خراب‌کاری می‌کنند، ترجیح می‌دهند به عنوان [فرد] با مسئولیت اخلاقی مجازات و بستری [یا زندانی] شوند. «ممنون! واقعاً این را لازم داشتم!»

کاروسو: من تردیدی ندارم که این معنای «استحقاق» که از آن دفاع می‌کنی، همان معنای رایج و روزمره آن است؛ اما دقت داشته باش که همین معنا برای توجیه مجازات‌گرایی به کار می‌رود. نکاتی هم که بیان کردی، نشان نمی‌دهد که تو هیچ‌یک از دو پایه اصلی مجازات‌گرایی را رد می‌کنی: گذشته‌نگری بودن آن (که دست‌کم جزئی از نظام مسئولیت اخلاقی است) و اتکایش به **استحقاق راستین**.^۱ برعکس، تو به‌صراحت گفته‌ای که قاتل عمد، واقعاً «استحقاق آن را دارد تا مدت طولانی زندانی شود»، فارغ از پیامدهای خاص در هر مورد مشخص. بنابراین، نمی‌فهمم چرا همچنان انکار می‌کنی که مجازات‌گرا هستی. به نظر می‌رسد دیدگاه تو را نمی‌توان از مجازات‌گرایی جدا کرد. بله! تو از اصلاح محکومیت‌ها و حذف مجازات اعدام دفاع می‌کنی؛ اما این به‌خودی‌خود باعث نمی‌شود که از دایره مجازات‌گرایی بیرون باشی. البته، به‌جای بحث بر سر اینکه آیا تو عضو «حزب مجازات‌گرایان» هستی یا نه، شاید بهتر باشد بر ویژگی‌ها و جزئیات متمرکز شویم.

من با این ادعا که انسان‌ها به‌معنای روزمره‌ای که شرح دادی، مستحق ستایش و سرزنش‌اند، مخالفم. نمونه روشن این موضع را می‌توان در نگرش آلبرت اینشتین دید. اینشتین که خود شکاک به آزادی اراده بود، باور داشت دستاوردهای علمی‌اش کار خود او نیست. او در مصاحبه‌ای با *The Saturday Evening Post* در سال ۱۹۲۹ گفت: «من به آزادی اراده باور ندارم... با شوپنهاور هم‌عقیده‌ام که می‌گفت: ما می‌توانیم آنچه را می‌خواهیم، انجام دهیم؛ اما نمی‌توانیم تعیین کنیم که خواسته‌هایمان چه باشد.» او در ادامه می‌گوید: «مسیر شغلی خود من بی‌شک محتوم بوده است؛ نه به‌واسطه اراده خودم، بلکه به‌سبب عوامل متعددی که هیچ‌کنترلی بر آن‌ها نداشته‌ام.» نتیجه‌گیری او نیز صریح است: «من ادعای هیچ اعتباری برای خود ندارم. همه‌چیز، از آغاز تا پایان، به‌واسطه نیروهایی رخ داده که ما هیچ‌کنترلی بر آن‌ها نداریم.»

¹ Just deserts

در حاشیه باید افزود که شکاکیت من به آزادی اراده، در مقام موضع فلسفی، با «جبریت اگنوستیک» سازگار است. به نظر من، حتی اگر جهان تحت قوانین جبری هم نباشد، باز نکتهٔ کلی حرف اینشتین درست است؛ زیرا رویدادهای غیرجبری هم درست مثل رویدادهای جبری، از کنترل ما خارج‌اند. به همین دلیل، مثل دوستم درک پریوم که گاه با او همکاری می‌کنم، خود را **ناسازگاری‌گرای سخت**^۱ می‌نامم و نه **جبرگرای سخت**^۲.

البته، می‌توانیم دستاوردهای مختلفی را به اینشتین **نسبت دهیم**. شکاکیت به آزادی اراده با «قابلیت نسبت‌دادن» کاملاً هم‌ساز است. همچنین، می‌توانیم بگوییم که اینشتین فوق‌العاده باهوش، با استعداد و خلاق بود. اما اگر شکاک به آزادی اراده باشیم، نمی‌توانیم بگوییم که اینشتین بابت این خصلت‌ها و دستاوردها **استحقاق ستایش** (به‌معنای «استحقاق پایه») دارد.

می‌دانم که ممکن است غیرمعمول به نظر برسد؛ اما دلیلش فقط این است که ستایش و سرزنش، مجازات و پاداش به‌عنوان **جزئی اصلی از نظام مسئولیت اخلاقی** به‌نظرمان طبیعی می‌آید؛ اما مشکل اتکا به رویه‌های روزمره این است که دقیقاً همان چیزی را که نیازمند توجیه است، مفروض می‌گیرد. با نقل به مضمون از دوستم، بروس والر،^۳ که او هم شکاک به آزادی اراده است، اگر نظام مسئولیت اخلاقی را پیش‌فرض در نظر بگیریم، انکار مسئولیت اخلاقی بی‌معنا و نقض غرض است؛ اما فرض آغازین انکار کلی مسئولیت اخلاقی این **نیست** که در شرایط عادی، ما از نظر اخلاقی مسئولیم و این‌طور **نیست** که از این نقطهٔ آغازین شروع کند و گسترهٔ عذر و علت‌ها را به همه بسط دهد (تا اینکه **همه** عمیقاً ناقص [و ناتوان از پذیرش مسئولیت اخلاقی] شوند). این روش به‌واقع بی‌معناست. در مقابل، آن‌ها که مسئولیت اخلاقی را رد می‌کنند، آن سیستم پایه‌ای را انکار می‌کنند که پیش‌فرض مسئول بودن تمام اشخاصی است که از توانایی حداقلی برخوردارند. در نظر شکاک به آزادی اراده، منصفانه نیست کسی را از نظر اخلاقی مسئول بدانیم، فارغ از اینکه آن شخص چقدر معقول، توانا، کاری، بااراده و بصیر باشد. از آنجا که شکاکانی مثل خود من که مسئولیت اخلاقی را درمجموع به چالش می‌کشند،

¹ Hard-incompatibilist

² Hard-determinist

³ Bruce Waller

قوانین سیستم را نمی‌پذیرند، اینکه فرض کنیم رویه‌های روزمره ما درباره مسئولیت اخلاقی بدون رد کردن انواع استدلال‌ها برای شکاکیت کلی موجه خواهد بود، استدلال دوری است.

البته، منصفانه بگویم که تو توجیه آینده‌نگری برای سرزنش و مجازات گذشته‌نگر ارائه کردی؛ یعنی استدلال می‌کنی که **کل سیستم مسئولیت اخلاقی** براساس فواید آینده‌نگر آن توجیه می‌شود؛ اما وقتی ما «سیستم استحقاقی» را بپذیریم، باید قضاوت موردبهمورد درباره اینکه چه چیزی بهترین نتیجه را ایجاد می‌کند، رد کنیم. موضع تو این است که **در درون سیستم**، نیاز داریم تا رویه‌ها و سیاست‌های گذشته‌نگر و برمبنای استحقاق را به کار بگیریم؛ اما من در این موضع دست کم دو مشکل می‌بینم:

نخست، نظام مسئولیت اخلاقی آن فواید آینده‌نگری را که تو می‌گویی دارد یا نه، مثلاً ایده **استحقاق راستین** بیش‌ازحد برای توجیه زیاده‌روی‌های نظام کیفری استفاده شده تا برخورد شدید و خوارکننده با آدم‌ها را تشویق کرده و نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را توجیه کند و تداوم ببخشد. به‌علاوه، کینه، خشم، عصبانیت اخلاقی و سرزنش وقتی پای هدف امنیت، تربیت اخلاقی و رفع خصومت در میان باشد، در سطح بین‌فردی مخرب‌اند. به‌جای اینکه این موضوع را اینجا بیشتر تشریح کنم، صرفاً اشاره می‌کنم اینکه آیا بدون یک سیستم استحقاقی درمجموع وضع‌مان بهتر خواهد بود یا نه، یک موضوع تجربی خواهد بود. باور این است که بهتر خواهد بود.

دومین مشکل این است که سرزنش و مجازات، به‌ویژه مجازات قانونی، می‌تواند آسیب‌های خیلی شدیدی ایجاد کند. اگر می‌خواهی آسیب ناشی از سرزنش و مجازات را با این فرض توجیه کنی که فاعل‌ها آزاد و از نظر اخلاقی مسئول‌اند و در نتیجه **به‌درستی مسحق‌اند** تا برای خطایشان رنج بکشند، پس به نظر می‌رسد که به دلایل شناخت‌شناسانه خوبی نیاز داری تا فکر کنی فاعل‌ها **واقعاً** به آن معنای موردنیاز، آزاد و از نظر اخلاقی مسئول‌اند. اما من نمی‌فهمم که چطور یک توجیه پراگماتیک یا پیامدگرا برای «کل سیستم استحقاق» می‌تواند چنان توجیهی فراهم کند. به نظر می‌رسد اشاره به **فواید** اقتباس سیستم استحقاق، ربطی به مسئله محوری ندارد.

در آخر هم درباره شانس بگویم که من از نیگل فراتر می‌روم و عقیده دارم که هر عمل، از نظر اخلاقی درخورتوجه یا به‌صورت برسازنده شانس است، یا به‌شکل حاضر یا هر دو.

دنت: تو می‌گویی که دیدگاه من از مجازات‌گرایی تفکیک‌پذیر نیست. این برایم گیج‌کننده است؛ چون در همیشه بر «آینده‌نگر» بودن توجیهی که ارائه کردم، تأکید داشتم. برای مجازات، توجیه‌های غیرسزادهنده، غیرتکلیف‌گرایانه^۱ یا پیامدگرایانه وجود دارد؛ مثلاً مدخل عالی که دوست و همکار مرحومم، هوگو بدو،^۲ برای *دایرةالمعارف فلسفه/استنفورد* نوشته است، جالب‌توجه است (۲۰۱۵). «توجیه لیبرالی» که او برای مجازات ارائه می‌کند، چیزی است که من و بسیاری دیگران، با آن همراهیم. همان‌طور که بدو پس از خردکردن مجازات‌گرایی تذکر می‌دهد: «نمی‌توان درک پایه مجازات‌گرایی را صرفاً به‌سادگی رها کرد. استحقاق در نظریه لیبرال مجازات نقشی دارد؛ اما لازم است که گستره‌اش را با دقت محدود کرد.»

بخش مهم در این رویکرد، محدودکردن دقیق و آگاهانه است؛ یعنی فهم نقش مجازات در حفظ و تقویت احترام به قانون. دیدگاه من این نیست که با پذیرش سیستم استحقاقی، باید قضاوت موردبه‌مورد را کنار بگذاریم، بلکه باید قید «در شرایط عاجل» را اضافه کنیم. سیاست قضاوت موردبه‌مورد درباره اینکه چه چیزی **در مقیاس محلی**، «بهترین نتیجه» را دارد، هم قابلیت اجرای نظام عدالت را تهدید می‌کند (با گشودن راه برای عذر و بهانه‌های ویژه ازسوی شخص گناه‌کار، فرد آسیب‌دیده یا حتی جامعه)، و هم احترام به قانون را. نمونه این تهدید را می‌توان در داوری دید که دچار سوگیری است، یا قاضی‌ای که شواهد را محدود می‌کند. در چنین مواردی، پذیرش نتیجه بد فقط زمانی توجیه‌پذیر است که هدف، حفاظت از احترام به قانون در بلندمدت باشد و هرگاه شواهد کافی برای اصلاح سیاست‌های کلی فراهم شد، می‌توان قوانین را بازنویسی کرد. این رویکرد، در مقایسه با «سپردن قانون به دست اشخاص» به‌روشنی سیاست مطمئن‌تر و پایدارتری است.

¹ Non-deontological

² Hugo Bedau

بدو (۲۰۱۵) چهار شرط ضروری را برای **هرگونه** توجیه مجازات بیان می‌کند:

«برای توجیه مجازات باید نخست روشن کنیم اهداف ما در برقراری (یا تداوم) خود رویه مجازات چیست؛ دوم، باید نشان دهیم وقتی مجازات را اعمال می‌کنیم، واقعاً به این اهداف می‌رسیم؛ سوم، باید نشان دهیم نمی‌توانیم به این اهداف دست بیابیم، مگر با مجازات (و مجازات به این روش خاص و نه هر روش دیگری) و نمی‌توانیم با سایر مداخلات غیرتنبیهی همین‌قدر مؤثر یا بهتر و منصفانه‌تر آن اهداف را تأمین کنیم و چهارم، باید نشان دهیم خود تلاش برای دستیابی به این اهداف، از طریق اعمال محرومیت‌ها، موجه است» (۲۰۱۵).

تو می‌گویی «اینکه نظام مسئولیت اخلاقی آن فواید آینده‌نگری را که تو می‌گویی دارد یا نه، جای بحث دارد» (مطابق نکته دوم بدو) و نیز «اینکه آیا بدون یک نظام استحقاقی، درمجموع وضع‌مان بهتر خواهد بود یا نه، یک موضوع تجربی است» (مطابق نکته سوم بدو). واقعیت این است که این دو بحث جنبه تجربی دارند، اما نه به آن اندازه که بتوان آن‌ها را کاملاً گشوده گذاشت. من نمی‌فهمم چگونه می‌توان تصور کرد که بدون نظامی از استحقاق، وضع‌مان بهتر خواهد بود؛ مگر آنکه آن نوع استحقاقی که من از آن سخن می‌گویم، پذیرفته شود، و تنها گفته شود که بدون برخی انواع استحقاق «پایه» که هنوز توضیحی درباره‌شان نداده‌ای، شاید وضع بهتر شود (و من اطمینان دارم که بدون آن‌ها واقعاً بهتر خواهد شد؛ زیرا بدون آن نوع استحقاقی که مدنظر من است، هیچ‌کس مستحق دریافت جایزه‌ای نخواهد بود، حتی اگر در مسابقه‌ای صادقانه شرکت کرده و برنده شده باشد؛ هیچ‌کس بابت شکستن جدی و غیرموجه یک پیمان، مستحق سرزنش نخواهد بود؛ هیچ‌کس برای رانندگی در حالت مستی مشمول ابطال گواه‌نامه نخواهد شد؛ هیچ‌کس برای دروغ‌گویی تحت سوگند، مستحق مجازات نخواهد بود، و موارد مشابه. در چنین شرایطی، نه حقی وجود خواهد داشت، نه دستاویزی برای آنکه منبع اقتدار ما را در برابر کلاه‌برداری، دزدی، تجاوز و قتل حمایت کند. خلاصه اینکه هیچ اخلاقیاتی باقی نخواهد بود.

از این سخنت بسیار شگفت‌زده شدم که «در نظر شکاک به آزادی اراده، اینکه کسی را از نظر اخلاقی مسئول بدانیم، هیچ‌گاه منصفانه نیست، فارغ از اینکه آن شخص تا چه

اندازه معقول، توانا، کاری، بااراده و بصیر باشد.» آیا واقعاً می‌خواهی بشریت را به وضع طبیعی مدنظر توماس هابز، فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم، برگردانی؛ همان وضعی که در آن زندگی چرک، خشن و کوتاه بود؟ اگر ایده دیگری داری که براساس آن یک حکومت پایدار، ایمن و عادلانه بتواند بدون اتکا به مسئولیت اخلاقی ترقی کند، وظیفه داری جزئیاتش را بیان کنی. بروس والر در **بی‌عدالتی مجازات**^۱ (۲۰۱۸) شجاعانه تلاش می‌کند چنین الگویی ارائه دهد، اما حتی او نیز سرانجام می‌پذیرد که بدون مجازات نمی‌توان چنان جامعه‌ای ساخت؛ همان‌طور که عنوان فصل دوم کتابش نشان می‌دهد: «ضرورت ناعادلانه مجازات.» بسیار خب! اگر مجازات ضروری است، ضرورتی منطقی یا فیزیکی نیست، بلکه ضرورتی برای حکومتی است که در آن، تا جایی که عملاً ممکن باشد، باید به عدالت دست یافت. این ضرورت چرا باید «ناعادلانه» باشد؟ به‌نظرم، این مشابه آن واقعیت است که همه انسان‌ها نمی‌توانند از میانگین در زیبایی، قدرت یا هوش بالاتر باشند؛ وضعیتی که شاید ناخوشایند باشد، اما فی‌نفسه غیرمنصفانه نیست. زندگی دشوار است، اما ذاتاً بی‌انصافی در آن نیست و ما می‌توانیم با به‌کارگیری خردمان، زندگی و نهادهای اجتماعی را تا جای ممکن، عادلانه‌تر و منصفانه‌تر سازیم و برای همگان جهانی بهتر فراهم کنیم.

کاروسو: ممنون که برخی نکات را برایم روشن کردی. تو می‌گویی سردرگمی من درباره اینکه مجازات‌گرایی را رد می‌کنی یا نه، باعث شگفتی‌ات است، چون «در تمام مدت بر آینده‌نگری بودن توجیهی که ارائه کردم، تأکید داشته‌ام.» فکر کنم منشأ این سردرگمی آن بود که کمی پیش‌تر در این گفت‌وگو، گفتم که رد کردن مجازات‌گرایی «به‌معنای نبود هیچ توجیه گذشته‌نگر برای مجازات نیست.» سپس، از چیزی دفاع کردی که ظاهراً توجیهی گذشته‌نگر برای سرزنش و مجازات، برپایه استحقاق بود. درمقابل، اگر رویکردی پیامدگرایانه و آینده‌نگر به مجازات را اقتباس کنی، آن‌گاه من آماده‌ام این اتهام را که تو فقط در اسم مجازات‌گرا نیستی، پس بگیرم. از این گذشته، با پذیرفتن توجیهی پیامدگرایانه و آینده‌نگر، دیدگاه تو بسیار به موضع یک شکاک [به آزادی اراده] نزدیک می‌شود؛ اما تفاوت اصلی این است که تو می‌خواهی زبان «استحقاق» را حفظ کنی،

¹ The Injustice of Punishment

درحالی که شکاک، و همچنین لیبرترین‌های آزادی اراده، می‌خواهد آن را همراه با مجازات‌گرایی و ایده «مرد یا زن خودساخته» (که تو نیز همگی را رد می‌کنی) کنار بگذارد. در ادامه می‌گوییم «نمی‌فهمم چطور می‌توانی فکر کنی که بدون نظامی از استحقاق وضعیتمان بهتر خواهد بود.» به نظر من، استحقاق پایه -آن تصویری که از آغاز مدنظم بوده- تصور خطرناکی است که بیشتر زیان می‌رساند تا فایده. اگر برداشت تو از استحقاق متفاوت با این باشد، اشکالی ندارد؛ اما ادعای من این است که مسئولیت اخلاقی مبتنی بر استحقاق پایه و اندیشه همراه آن، اغلب برای توجیه زیاده‌روی‌های کیفری در نظام عدالت، ترغیب به رفتارهای سخت و تحقیرآمیز با افراد و نیز برای توجیه و استمرار نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به کار رفته است. برای نمونه، طرفدار مجازات را در نظر بگیر؛ پژوهش‌ها نشان داده‌اند که باور قوی‌تر به آزادی اراده با افزایش تمایل به مجازات هم‌بستگی دارد. همچنین دریافته‌اند که تضعیف باور افراد به آزادی اراده باعث می‌شود تا رویکردشان به مجازات، کمتر تنبیهی باشد (برای جزئیات بیشتر ببینید: Shariff et al. 2013; Clark et al. 2014; Clark et al. 2018 Clark, Winograd and Shariff 2019; Nadelhoffer and Tocchetto 2013). این یافته‌های تجربی مرا درگیر می‌کند.

نگرانی‌های دیگری نیز وجود دارد. همان‌طور که در کتاب در ردّ سزادهنگی (۲۰۲۱ا) استدلال می‌کنم، عوامل اجتماعی تعیین‌کننده رفتار مجرمانه در مجموع مشابه عوامل اجتماعی تعیین‌کننده سلامت هستند. در آن کتاب و نیز در جاهای دیگر، از رویکرد گسترده‌ای به سلامت عمومی طرف‌داری کرده‌ام تا این عوامل اجتماعی مشترک تعیین‌کننده را شناسایی کنم و برایشان اقدام کنیم. من بر این تمرکز کرده‌ام که چطور نابرابری‌های اجتماعی و بی‌عدالتی‌های ساختارمند بر سلامتی و رفتار مجرمانه اثر می‌گذارد؛ فقر چگونه بر رشد مغز تأثیر می‌گذارد و چگونه است که خاطیان مشکلات سلامتی قبلی (و مخصوصاً مشکلات سلامت روان) داشته‌اند؛ بی‌خانمانی و تحصیلات چطور بر سلامتی و امنیت اثر می‌گذارد؛ نقش سلامت محیط‌زیست بر سلامت و ایمنی عمومی چیست؛ خود در تماس بودن با ساختار عدالت کیفری می‌تواند منجر به ایجاد مشکلات سلامتی و شناختی شود یا آن‌ها را تشدید کند و اینکه چطور می‌توان نوعی رویکرد سلامت عمومی را با موفقیت در درون نظام عدالت کیفری اجرا کرد. استدلال من این است که همان‌طور که شناسایی و اقدام علیه عوامل مؤثر بر سلامتی، برای بهبود

شرایط سلامتی [جامعه] اهمیت دارد، شناسایی و پرداختن به عوامل تعیین‌کننده رفتار مجرمانه هم به همان اندازه مهم است. ترس من این است که نظام استحقاقی که تو میل داری حفظش کنی، به تمرکز نزدیک‌بینانه بر مسئولیت فردی منجر شده و نهایتاً مانع این امر شود که ما به **علل ساختارمند رفتار مجرمانه** بپردازیم.

برای نمونه، واکنش تند و غیرمنطقی به سخن رئیس‌جمهور وقت ایالات متحده، باراک اوباما، را در نظر بگیر. او گفته بود: «اگر یک کسب‌وکار موفق دارید، آن را به‌تنهایی نساخته‌اید.» جمهوری‌خواهان از این گفته چنان خشمگین شدند که روز دوم مجمع ملی جمهوری‌خواهان سال ۲۰۱۲ را به شعار «ما ساخته‌ایم» اختصاص دادند؛ حال آنکه منظور اوباما ساده، ملایم و حقیقتاً درست بود. جملات دقیق او چنین بود: «اگر موفق هستی، به‌تنهایی به آن نقطه نرسیده‌ای.» تهدیدآمیزبودن این حرف کجاست؟ به‌نظر من، پاسخ در تصور **استحقاق راستین** نهفته است. نظام استحقاقی این باور را زنده نگه می‌دارد که اگر به فقر یا زندان افتادی، چون واقعاً مستحق آن بوده‌ای؛ و اگر در زندگی موفق شدی نیز به همان ترتیب، خودت به‌تنهایی مسئول آن موفقیت هستی. این نوع نگرش ما را در چرخه سرزنش و شرم گرفتار می‌کند و مانع می‌شود تا به **علل ساختارمند فقر**، نابرابری ثروت، نژادپرستی، جنسیت‌زدگی، نابرابری آموزشی و مانند آن بپردازیم. من بر این باورم که باید از این چارچوب فراتر رفت و پذیرفت که لاتاری زندگی همیشه منصفانه نیست؛ شانس در بلندمدت سربه‌سر نمی‌شود و آنچه ما هستیم و انجام می‌دهیم، نهایتاً محصول عواملی فراتر از کنترل ماست.

نکته آخر اینکه من موافق نیستم رد کردن آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی استحقاق پایه، «بشریت را به وضع طبیعی هابز برمی‌گرداند که زندگی کثیف، خشن و کوتاه بود.» تو نوشته‌ای «اگر ایده دیگری داری که چطور یک حکومت پایدار، ایمن و عادلانه می‌تواند بدون اتکا به مسئولیت اخلاقی ترقی کند، حتماً باید جزئیاتش را توضیح بدهی.» اول اجازه بده دوباره تکرار کنم که آن نوع مسئولیت اخلاقی که من رد می‌کنم، مسئولیت اخلاقی استحقاق پایه است. البته برداشت‌های دیگری از مسئولیت اخلاقی وجود دارد که کاملاً با شکاکیت به آزادی اراده سازگار است؛ مثل ایده «تقبل مسئولیت»^۱ والر،

¹ Take-charge responsibility

انتساب‌پذیری مسئولیت^۱ که در مثال اینشتین به آن اشاره کردم و برداشت آینده‌نگر پریوم که بر سه الزام فارغ از استحقاق تمرکز می‌کند: حفاظت آتی، صلح آتی و تربیت اخلاقی آتی. نکته دوم: من موافقم که مسئولم تا به تو و دیگران روایتی ارائه کنم که چگونه می‌توان یک جامعه پایدار، امن و عادلانه را بدون مسئولیت اخلاقی استحقاق پایه اداره کرد. خوشبختانه، دوست خوبم درک پریوم پیش‌تر بخش عمده جزئیات چنان روایتی را در کتاب‌های زندگی *بدون آزادی اراده* (۲۰۰۱) و *آزادی اراده، عاملیت و معنای زندگی* (۲۰۱۴) ارائه کرده است و من هم به‌نوبه خود، تصویر مشروحی از نحوه پرداختن به رفتار مجرمانه را بدون مسئولیت اخلاقی استحقاق پایه در کتاب *در رد مجازات‌گرایی: آزادی اراده، مجازات و عدالت کیفری* بسط داده‌ام. اسم آن روایت، **مدل سلامت عمومی-قرنطینه** است. اگرچه دوست داشتم مزایای آن را در اینجا به بحث بگذاریم، ظاهراً متأسفانه وقت ما تمام شده است. باوجوداین، مشروح این موضوع به‌راحتی برای هرکس که علاقه‌مند باشد، به‌راحتی در دسترس است (مثلاً ببینید Caruso 2016a, 2018; Pereboom and Caruso 2021) (تذکر به خواننده: در سومین گفت‌وگویمان دوباره به این مسائل، ازجمله بحثی درباره مدل سلامت عمومی-قرنطینه باز خواهیم گشت).

در پایان: درباره جبریت

کاروسو: همچنین، مایلیم افکار تو درباره جبریت را بیشتر بررسی کنم، چون تا اینجا چندان درباره‌اش نگفته‌ایم. **جبریت** آن‌گونه که به‌طور سنتی فهمیده می‌شود، ایده‌ای است که می‌گوید هر زمان مشخص، تنها و فقط تنها یک آینده ممکن فیزیکی دارد (van Inwagen 1983: 3). می‌توانیم بگوییم که جهانی زیرسلطه جبریت است اگر و تنها اگر برای هر وضعیت مشخص در زمان t نحوه اتفاقات بعدی به‌صورت یک قانون طبیعی، تثبیت شده است (Hoefler 2016). به بیان دیگر، این ایده است که می‌گوید فکتهای گذشته دور در همراهی با قوانین طبیعت منجر به این می‌شود که فقط یک آینده

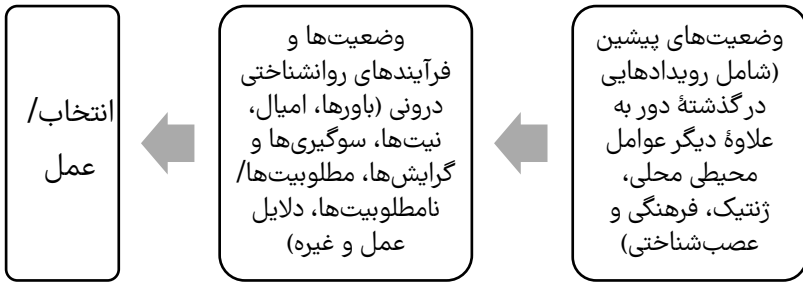
¹ attributability

منحصربه‌فرد وجود داشته باشد (McKenna and Pereboom 2016: 19). تصور من این است که تو به‌عنوان یک **سازگاری‌گرا** ایده جبریت را می‌پذیری یا فکر می‌کنی که تهدیدی برای آن نوع از آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی که موضوع بحث است، ایجاد نمی‌کند.

من پیش‌تر نوشتم که «دلایل مشخصی که -همراه با پیش‌زمینه‌های روانی، سلیق و دیگر عوامل برساننده‌ما- بر ما اثر می‌کنند، در نهایت، حاصل عواملی ورای کنترل ما هستند» و تو در جواب گفتی: «خب! که چه؟» سپس اضافه کردی که آنچه واقعاً اهمیت دارد، خودمختاری، خودکنترلی و توانایی اخلاقی است. این البته ترفند استاندارد سازگاری‌گرایانه است. سازگاری‌گرایان باور دارند که مهم‌ترین موضوع، نه غیاب جبریت علی، بلکه این است که اعمال ما خودخواسته‌اند؛ از محدودیت و اجبار آزادند و علل درستی دارند. روایت‌های متفاوت سازگاری‌گرایانه الزامات متفاوتی را برای آزادی اراده ذکر می‌کنند؛ اما دیدگاه‌هایی که مقبولیت بیشتری دارند، بر دلیل‌پذیری، خودکنترلی یا ارتباط اعمال با آنچه مورد تأیید فکر و تأمل قرار می‌گیرد، انگشت می‌گذارند. اما پیش از آنکه وارد مناظره بر سر این شویم که آیا دیدگاه سازگاری‌گرایانه قادر به حفظ آزادی اراده است یا نه، مایلم این را روشن‌تر کنم که پیامد جبریت در ارتباط با عمل انسانی واقعاً چیست و اینکه آیا تو آن پیامدها را می‌پذیری یا نه.

مثلاً آیا می‌پذیری که اگر جبریت درست باشد، تمام رفتارهای انسانی، مثل رفتار همه چیزهای دیگر در جهان فیزیکی، به‌صورت علی توسط وضعیت‌های پیشین و مطابق با قوانین طبیعی به‌صورت علی تعیین شده است؟ آیا می‌پذیری که جبریت توانایی فاعل را برای اینکه در شرایط دقیقاً مشابه **کار دیگری کند** را رد کرده یا از میان برمی‌دارد؟ این مثال روزمره را در نظر بگیر: امروز صبح پس از استحمام، به‌سراغ کمد لباس‌هایم رفتم. کمد را باز کردم و داخل آن را نگاه کردم. چند لحظه (نه‌چندان طولانی) فکر کردم و بعد تصمیم گرفتم که یکی از (بسیار) پیراهن‌های سیاه دکمه‌دارم را بپوشم. اگر جبریت درست باشد، انتخاب من **تنها** انتخابی است که **در دقیقاً آن موقعیت** می‌توانستم انجام دهم؛ یعنی اگر همه‌چیز در جهان را تا آن لحظه تصمیم، مشابه نگه داریم. دلیلش هم این است که بنا بر جبریت، انتخاب‌ها و اعمال ما نتایج ثابت یک زنجیره علی از رویدادهاست که نهایتاً به عواملی می‌رسد که از کنترل ما خارج است (یعنی همان رویدادهای گذشته دور به‌همراه قوانین طبیعی). درنتیجه، اگر جبریت درست باشد، پس برای هر عمل

خودخواسته می‌توانیم درنهایت به چیزی شبیه این تصویر برسیم که مجموعه عظیمی از وضعیت‌های پیشین، مجموعه حالات و فرایندهای روانی درونی منحصر به فرد ما را تعیین می‌کنند که به نوبه خود، انتخاب و عمل بعدی ما را مشخص می‌کند.



در این تصویر، با یکسان نگه داشتن همه چیز در جهان، تا یک لحظه مشخص در زمان، مثلاً لحظه t ، انتخاب فاعل به صورت علی چنان تعیین شده است که در شرایط دقیقاً مشابه، نمی‌توانسته کار دیگری کند.

البته، برخی سازگاری‌گراها این‌طور استدلال کرده‌اند که کلماتی مثل **توانستن**، **قدرت** یا **توانمندی** را باید **مشروط** یا **فرضی** تحلیل کرد. بنابر دیدگاه این سازگاری‌گرایان، وقتی می‌گوییم فاعلی می‌تواند (یعنی **توانمندی** یا **قدرت** آن را دارد) که کاری کند، منظور ما این است که اگر فاعل می‌خواست (میل داشت یا انتخاب می‌کرد) آن کار را انجام می‌داد. با این رویکرد، تو می‌گویی که معنی [جمله] «تو می‌توانستی کار دیگری بکنی» این ادعای **خلاف واقع** است که تو کار دیگری می‌کردی، اگر (برخلاف واقعیت)، گذشته (یا قوانین طبیعی) به نحوی متفاوت می‌بود. با وجود این، مشکل تحلیل کردن جمله **من می‌توانستم کار دیگری بکنم** به عنوان **من کار دیگری می‌کردم**، این است که فقط به یک سؤال بدیهی منجر می‌شود: آیا من آزادی یا توانای آن را دارم که چیز دیگری را بخواهم (یا انتخاب کنم)؟ برای اینکه استدلال سازگاری‌گرا جواب دهد، او باید نشان دهد که خود **توانایی چیز دیگری خواستن** با جبریت سازگار است و اینجا رویکرد مشروط، بدون منجر شدن به یک زنجیره برگشتی کمکی نخواهد کرد. به علاوه، این تحلیل همچنان از نگه داشتن **قابلیت نامشروط برای کار دیگری کردن**، ناتوان است. بنابراین، فاعل‌ها همچنان **توانایی این را ندارند که - با ثابت نگه داشتن قوانین طبیعت و شرایط پیشینی - در**

شرایط دقیقاً مشابه، کار دیگری کنند. پس این طور به نظر می‌رسد که فهم «توانایی کار دیگری کردن» توسط تحلیل مشروط، به چیزی بیش از «اگر می‌توانستم، می‌کردم، اما چون نمی‌توانم، نمی‌کنم» نمی‌انجامد.

لحظه‌ای این مسئله را کنار بگذاریم که «توانایی کار دیگری کردن» شرط لازم آزادی اراده است و هنوز هم وارد دفاع سازگارگرایانه از آزادی اراده نشویم. حالا من فقط می‌خواهم بدانم که آیا با این جمع‌بندی از جبریت و معنای آن برای رفتار انسانی موافقی؟ آیا می‌پذیری که اگر جبریت درست باشد، پس تمام رفتارهای انسان، مثل رفتارهای تمام چیزهای دیگر در دنیای فیزیکی، توسط وضعیت‌های پیشین و در مطابقت با قوانین طبیعی تعیین شده است؟ و اینکه آیا این را هم می‌پذیری که جبریت **توانایی کار دیگری کردن** - به معنای نامشروط آن را - حذف یا ناممکن می‌کند؟

دنت: گرج، تو جمع‌بندی فوق‌العاده روشنی از تعریف استاندارد جبریت ارائه کردی و دو سؤال پایانی‌ات تمایز کاملاً درستی ایجاد می‌کند؛ پس بگذار جواب دهم. بله! من می‌پذیرم که «اگر جبریت درست باشد، پس تمام رفتارهای انسان، مثل رفتارهای تمام چیزهای دیگر در دنیای فیزیکی، توسط وضعیت‌های پیشین و در مطابقت با قوانین طبیعی تعیین شده است» (و هیچ دعوایی با جبریت ندارم. من اصلاً هیچ دلیلی نمی‌بینم که امیدوار باشم آن شرایط پیشین، رفتار انسان را تعیین نکرده باشد)؛ اما ادعای دوم تو را **نمی‌پذیرم**: اینکه جبریت **توانایی کار دیگری کردن** را حذف یا ناممکن می‌کند. تو اضافه کردی که «به معنای نامشروط آن» و این قید، همان‌طور که دهه‌هاست گفته‌ام اشتباه عظیمی است و در مناظره‌مان بیشتر درباره‌اش خواهم گفت. اگر برایت این مهم است یک چیزی **توانایی** انجام یک کاری را دارد - هر کاری - پس موضوع مورد نظرت **هرگز** این نیست که «در شرایط دقیقاً مشابه» چه می‌کند. سعی می‌کنم در ادامه این را روشن‌تر کنم. اجازه بده این را اضافه کنم که من فکر می‌کنم شرح تو از اینکه چطور «بعضی سازگاری‌گرایان»، «می‌توانست کار دیگری بکنند» را براساس بعضی قید و شرط‌ها برای خواستن تفسیر می‌کنند، دقیق است؛ اما این هم نشان می‌دهد که تو نکته کلیدی را نگرفته‌ای. اگر تو به همین خوانش (کاملاً استاندارد ولی گمراه‌کننده) از «توانایی کار دیگری کردن» بچسبی، پس نه تنها آزادی اراده یک توهم است - همان‌طور که تو ادعا

می‌کنی - بلکه کل حیات هم همین است. هیچ چیزی واقعاً زنده نیست. این به نظر من
احاله به محال است، اما خب! نظرات باهم فرق دارد.

کاروسو: از جواب‌های مستقیم و سراسرست ممنونم. نقطه شروع خوبی در
اختیارمان می‌گذارد. به نظر می‌رسد که ما درمجموع بر پیامدهای جبریت برای اعمال
انسانی توافق داریم. فقط اینکه تو این را رد می‌کنی که «توانایی کار دیگری کردن» را باید
براساس «توانایی کار دیگری کردن در شرایط دقیقاً مشابه» بفهمیم. (البته فرض می‌کنم
که موافقی اگر جبریت درست باشد، ما فاقد چنان قابلیت هستیم) فرصت خواهم داد
که موضعت را بیشتر توضیح دهی؛ اما شاید تعجب کنی که بدانی دلیل اصلی من برای
ردکردن سازگاری‌گرایی به **توانایی کار دیگری کردن** وابسته نیست، یا این را شرط لازم
آزادی اراده فرض نمی‌کند. در حقیقت، استدلال اصلی من علیه سازگاری‌گرایی نه بر
امکان‌های جایگزین، بلکه بر تاریخچه علی اعمال یک فاعل تمرکز دارد. امیدوارم در
گفت‌وگوی بعدی‌مان دو تا از این استدلال‌ها را با جزئیات شرح دهم؛ **استدلال**
دخل‌وتصرف و استدلال شانس سخت. اما اینجا چند دلیل مقدماتی می‌آورم که چرا
فکر می‌کنم جبریت تهدیدی برای آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی (برمبنای استحقاق)
است.

اول، این استدلال سازگاری‌گرایانه را در نظر بگیر که می‌گوید فارغ از ملاحظات مربوط
به امکان‌های جایگزین و توانایی کار دیگری کردن است. این [استدلال] از پیتر ون
اینواگن، فیلسوف آمریکایی از دانشگاه نتردام است. به بیان او:

«اگر جبریت درست باشد، پس وضعیتی در گذشته دور جهان وجود دارد
(P) که از طریق قوانین طبیعت به هر وضعیت A که فرد درحال حاضر عمل
می‌کند، متصل است. اما از آنجا که هیچ‌کس مسئول وضعیت P جهان در
گذشته دور و آن قوانین طبیعت نیست که از P منجر به A شده، پس نتیجه
می‌شود که هیچ‌کس برای هیچ عمل A که در زمان حاضر اجرا می‌شود،
مسئول نیست.» (van Inwagen 1993L 182- 183).

این استدلال یکی از فهم‌های ناسازگاری‌گرایانه من درباره جبریت را تصویر می‌کند
(همچنین، ببینید 34: 2001 Pereboom). به ادعای من، مشکل این است که اگر
جبریت درست باشد، پس شرایطی وجود دارد که هیچ‌کس حتی به صورت جزئی مسئول

آن نیست و هرگز هم نبوده است و این شرایط تعیین‌کنندهٔ **توالی واقعی [رویدادهایی]** است که باعث عمل آن فاعل می‌شود. به همین دلیل است که من -همراه با دوست شکاکم درک پریوم- این درک ناسازگاری گرایانه از جبریت را تصدیق می‌کنم که می‌گوید «یک عمل به آن معنای لازم برای مسئولیت اخلاقی وقتی آزاد است که از فرایند جبری که عوامل علیّ فراتر از کنترل فاعل حاصل نشده باشد» (Pereboom 2001: 34).

دوم، آن اصطلاحاً **شهودهای عامیانه** دربارهٔ آزادی اراده نشانگر این است که آدم‌های معمولی (یا آن‌طور که فلاسفه دوست دارند بگویند، عوام) فکر می‌کنند که تصمیم‌هایشان تعیین‌شده نیست. همان‌طور که فیلسوف آزمایشگاهی، شان نیکولز،^۱ توضیح می‌دهد: «فقط این نیست که آن‌ها فکر نمی‌کنند انتخاب‌هایشان تعیین‌شده باشد، بلکه با اطمینان فکر می‌کنند انتخاب‌هایشان تعیین‌شده نیست. این باور به‌صورت ضمنی در فکرشان دربارهٔ آزادی اراده وجود دارد» (۲۰۳: ۲۰۱۲). برای نمونه، وقتی جهان جبری را برایشان توصیف می‌کنیم، بیشتر شرکت‌کنندگان [در آزمایش] می‌گویند که آدم‌ها در آن جهان آزادی اراده ندارند (مثلاً ببینید Nichols and Knobe 2007). مشخصاً در یک مطالعهٔ کلاسیک به شرکت‌کننده‌ها توصیفی از یک جهان جبری ارائه کردند (الف) و یک جهان دیگر که (ب) در آن همه چیز به‌جز انتخاب‌های انسانی تعیین‌شده بود. از شرکت‌کنندگان پرسیدند «کدام یک از این جهان‌ها بیشتر شبیه به دنیای ماست؟» بیش از ۹۰ درصد پاسخ‌دهندگان گفتند که دنیای (ب) -دنیای غیرجبری- به جهان ما شبیه‌ترین است (Nichols and Knobe 2007: 669). یافته‌های تجربی دیگری نیز نشان می‌دهد که انسان‌ها نه‌تنها عموماً بر این باورند که از آزادی اراده‌ای غیرجبری برخوردارند، بلکه تجربهٔ زیستهٔ آن‌ها در انتخاب و تصمیم‌گیری نیز بر همین احساس دلالت دارد؛ گویی آزادی اراده‌شان از جنس آزادی غیرجبری یا به‌تعبیر فلسفی، «لیبرتارین» است (ببینید: Deery et al. ۲۰۱۳). حتی وقتی به نظر می‌رسد آدم‌ها برداشت‌های سازگاری گرایانه بروز می‌دهند، شواهدی وجود دارد که این رفتار را می‌توان عمدتاً با این واقعیت توضیح داد که آدم‌ها هنگام قضاوت دربارهٔ آزادی اراده و مسئولیت اخلاقی، یک متافیزیک غیرجبری را به سناریوهای جبری که به آن‌ها داده شده، وارد می‌کنند (ببینید: Nadelhoffer et al. 2019). پس شواهد مختلفی در این راستا وجود دارد که تفکر

¹ Shaun Nichols

معمولی، دست‌کم **تا حدی یا عمدتاً** غیرجبرگرایانه است.^۱ این دلیلی به ما می‌دهد که فکر کنیم برداشت روزمره از آزادی اراده با جبرگرایی سازگار نیست (یا دست‌کم شهودهای آدم‌ها ناروشن و آشفته است). پس، اگر حتی افراد عادی غالباً چنین می‌اندیشند که رویه‌های رایج که بر مبنای استحقاق سامان یافته‌اند، موّجه و پذیرفتنی است، شاید علت در آن باشد که آن‌ها به‌خطا، غیرجبری بودن ارادهٔ انسان را پیش‌فرض مسلّم گرفته‌اند.

با در نظر گرفتن این یافته‌های تجربی، من چهار پرسش از تو دارم:

اول، گستردگی تمایل عوام برای باور به آزادی ارادهٔ غیرجبری را چطور توضیح می‌دهی؟

دوم، چرا فکر می‌کنی برداشت سازگاری‌گرایانهٔ تو از آزادی اراده آن برداشتی است که برای آدم‌ها اهمیت دارد؟

سوم، اگر برداشت تو آنی نیست که برای آدم‌ها مهم باشد، چرا فکر می‌کنی این **تنها** درکی است که در بحث آزادی اراده اهمیت دارد؟

و در آخر، آیا دست‌کم حاضری اعتراف کنی که روایت تو **تجدید نظر طلبانه** است، یعنی تلاش می‌کند تا از تصویری از آزادی اراده دفاع کند که با باور آدم‌های معمولی متفاوت است؟

مسئله‌های دیگری دربارهٔ جبرگرایی هم در نظر دارم؛ اما شاید بهتر باشد صبر کنم تا تو پاسخ دهی.

دنت: چهار سؤال تو را به‌طور خلاصه پاسخ می‌دهم و تفصیل هر کدام را به ادامهٔ بحثمان موکول می‌کنم.

اول، شیوع گستردهٔ میل آدم‌های عادی به باور به آزادی ارادهٔ غیرجبری، برخاسته از **سوء تفاهم** است. چند خطای مهم در تصور مردم هست که به چنین وضع شگفتی انجامیده است. برای مثال، جبریت به معنای واقعی، نه **مانع** انتخاب کردن است، نه سدی در راه بهبود رفتار؛ مانع کمتر دم‌دمی‌بودن نیست، مانع یادگرفتن از اشتباه‌ها و

¹ (Nichols 2004, 2012; Nichols and Knobe 2007; Feltz and Cokley 2009; Feltz, Perez, and Harris 2012; Deery et al. 2013; Knobe 2014; Nadelhoffer et al. 2019; Rose and Nichols 2013; Sarkissian et al. 2010)

مصمم شدن به بهتر یا موفق تر شدن هم نیست؛ حتی شما را از این باز نمی دارد که به حرف دیگران گوش دهید و در باور به آزادی اراده تجدیدنظر کنید. اگر این معنا برای تازگی دارد، در فهم جبریت دچار خطا بوده ای؛ و البته در این خطا تنها نیستی.

دوم، برداشت سازگاری گرایانه من از آزادی اراده، همان چیزی است که به گمانم واقعاً برای انسان ها اهمیت دارد، زیرا **اغراق آمیز** نیست. هنگامی که مردم چیزی را دارای اهمیت می دانند - و آزادی اراده را حقیقتاً مهم می دانند - معمولاً در روایتشان از چیستی یا بایستگی، دچار اغراق می شوند. آن ها نه صرفاً قدرت، بلکه «بر قدرت» می طلبند، یا دست کم این طور فکر می کنند.

سوم، من فکر می کنم برداشت من تنها گونه ای از آزادی اراده است که به خواستش می آرد. دلیل این اعتماد نیز آن است که در چند دهه گذشته، از بسیاری از آدم های بسیار باهوش پرسیده ام که چرا باید به تعریفی جز برداشت من اهمیت بدهد و هنوز پاسخ قانع کننده ای نیافته ام. چه دلیل دارد که انسان خواهان توانایی تصمیم گیری «ورای علیت» یا دقیقاً غیر تعیین شده باشد؟ می توانم به آسانی دلایلی تصور کنم که چرا کسی ممکن است بخواهد با تکان دادن دست هایش پرواز کند، یا توانایی سفر به کهکشان دیگر یا سفر در زمان داشته باشد، یا - اگر به موضوعمان نزدیک تر شویم - توانایی برعکس کردن کارهایی که از انجامشان پشیمان است؛ اما هنوز کسی از جذابیت های جبریت در انتخاب دفاع نکرده است. بعدتر از یک ظاهراً دفاع می گویم که ثابت می کند (برای من) که این تلاش در بهترین حالتش یک خرافه است. آدم ها اغلب صرفاً **فرض می کنند** که برداشت اغراق شده ای از آزادی اراده تنها چیزی است که به فکر کردنش می آرد؛ انگار هشدار می دهند: «هیچ بدیل دیگه ای رو قبول نکن! حواست باشه دنت جنس قلابی بهت نندازه!»

چهارم، من نه فقط آماده، بلکه مشتاقم اعتراف کنم برداشت من روایتی **تجدیدنظر طلبانه** است که به دنبال دفاع از فهمی از آزادی اراده است متفاوت با آنچه عموم به آن باور دارند. یکی از ضعف های آزارنده بخش مهمی از فلسفه معاصر، تکیه واپس گرایانه اش بر «شهودهای» روزمره به عنوان معیار حقیقت است.

کاروسو: باز از صراحتت ممنونم که تصدیق می کنی روایت تو از آزادی اراده یک روایت **تجدیدنظر طلبانه** یا **اصلاح طلبانه** است. برای روشن شدن موضوع، می گویم که

دلیل مخالفتم با روایت تو از آزادی اراده، این نیست که می‌خواهد برداشت سنتی ما را از آزادی اراده بازنگری یا اصلاح کند. تصدیق می‌کنم که یک روایت تجدیدنظرطلبانه از آزادی اراده، موضع مشروعی است. اما من آزادی اراده را رد می‌کنم، چون نمی‌تواند آن نوعی از کنترل اعمال را (یعنی آزادی اراده) که برای مسئولیت اخلاقی - به معنای استحقاق پایه‌اش - ضرورت دارد، حفظ کند. یعنی امیدوارم در استدلال‌های آتی نشان دهم اگر عملی توسط یک فرایند جبری تولید شده که ریشه‌هایش به عوامل علیّ خارج از کنترل فرد می‌رسد، در نتیجه اینکه آن فاعل را به معنای **استحقاق پایه** از نظر اخلاقی مسئول بدانیم - معنایی که لازم است تا یک فاعل **به‌درستی مستحق** ستایش و سرزنش، مجازات و پاداش باشد - خطاست؛ اما شاید بهتر باشد که بیشتر از این به تأخیر نیندازیم و وارد بحث شویم. موافقی؟

دنت: بله! مشغول شویم.

ادامه دارد...

برای مطالعه مشخصات کتاب **سزاوار** یا سفارش نسخه فیزیکی آن می‌توانید روی لینک زیر کلیک و کتاب را از سایت نشر نوین تهیه کنید.

خرید کتاب **سزاوار**



www.NashreNovin.ir