



مفهوم آزادی در سپهر سیاست ایرانی

با همراهی: محسن بنایی، سعید بشیرتاش، شیرین احمدی، ناصر کریمی، فریدون مجلسی،
یاشار جیرانی، چنگیز امیری، ستاره قربانی، عبدالوهاب احمدی، حسن دانشور، شیرین مجد



shahriyar.org

شهریور

فصلنامه نظری - سیاسی

دوره دوم، شماره نهم

صاحب امتیاز و مدیرمسئول: سعید بشیرتاش

سر دبیر: محسن بنائی

صفحه آرایی و گرافیک جلد: کارگاه نیمروز

آماده سازی و ویرایش: شادی توتونچیان

طرح روجلد: مهرنوش توتونچیان

تاریخ انتشار: زمستان ۱۴۰۳، وبسایت شهریور

شهریور

فصلنامه نظری - سیاسی


شماره نهم

مفهوم آزادی در سپهر سیاست ایرانی



زمستان ۱۴۰۳

باشد که
دروغ و دشمن و خشکسالی
جاودانه
از این سرزمین
رخت بریندد!



محسن بنایی

شهریور در آغازی نو ————— ۷

محسن بنایی

آزادی و اندریافت های آن در سیاست ایرانی ————— ۱۰

عبدالوهاب احمدی

درباره آزادی باستانیان در سنجش با آزادی مدرن ها ————— ۱۷

سعید بشیرتاش

آزادی، سکولاریسم و هویت ایرانی ————— ۴۴

ناصر کریمی

آرمانگرایی علیه آزادی؛ مورد سبزه ها ————— ۴۸

ستاره قربانی

آزادی و «نهضت آزادی ایران» ————— ۷۰

شیرین احمدی

ادراک روزمره آزادی ————— ۷۸

شیرین مجد

از فقدان آزادی تا آزار مدام ————— ۸۴

حسن دانشور

چند جستار در مفهوم آزادی ————— ۹۷

فریدون مجلسی

آزادی؛ عقیده و حقوق فردی ————— ۱۰۲

یاشار جیرانی

آزادی و مسئله دسپوتیسم ————— ۱۰۹

چنگیز امیری

آزادی ————— ۱۱۷

خُشْرَ وَئِيرِيَه

شهریور در آغازی نو

به بهانه آغاز دور دوم نشریه شهریور

محسن بنایی

نشریه شهریور در دور دوم انتشار خود با سردبیری دکتر محسن بنایی فعالیت خواهد کرد. در راستای آرمان‌های انقلاب ملی ایرانیان که با قتل حکومتی مهسا-ژینا امینی فرازی شکوهمند یافت، تلاش ما بر آن خواهد بود که در این رسانه فراتر از سیاست روز و با نگاهی آینده‌نگر به گفتمان‌ها و پرسمان‌های جنبش آزادی خواهی ملت ایران بپردازیم.

واژه شهریور بسیاری از آماج‌های این رسانه را در نام خود نهفته دارد. خَشْتَر و تَبْرِیَه^۱ هم‌زمان نماد «فرمانروائی نیک»، «کشور آرمانی» و «سرزمین آرزوها» است. فراتر از آن، این امشاسپند دستگیر و یاری‌رسان نیازمندان و بی‌نویان^۲ و پاسدار دادگری و دادمندی و نگهبان «آشه»، یا نظم کیهانی است.

اینها همگی ویژگی‌هایی هستند که اندیشه بنیادین ایران‌گرایی را برمی‌سازند. ما نیز به دنبال فرمانروائی نیک هستیم که به روزگار ما در چارچوب یک دموکراسی پارلمانی سکولار بر پایه منشور جهانی حقوق بشر دست‌یافتنی است. ما هم برای رسیدن تک‌تک شهروندان ایران زمین به رفاه و آسایش و سربلندی می‌کوشیم و در پی ریشه‌کن کردن تهی‌دستی

و ناداری از جامعه هستیم. و سرانجام دادگری و دادمندی و برابری همه شهروندان در برابر قانون، یا آنچه در زبان امروز «عدالت اجتماعی» نامیده می‌شود - یکی دیگر از آماج‌های ماست.

تجربه جنبش مشروطه به ما می‌آموزد که پایه‌پای کنش سیاسی باید دست به گفتمان‌سازی نیز یازید. اگر در سال ۵۷ کسانی که خود را روشنفکر می‌نامیدند خودخواسته به آغوش روحانیت تبهکار شیعه خزیدند و سراز پای نشناخته به درون مرداب واپسماندگی و ارتجاع پریدند، شاید از آن‌رو بود که واژه «روشنفکر» را به درستی ترجمه نکرده بودند. آنان در یک کژفهمی شگرف سخن ادوارد سعید را بدین‌گونه بازنویسی کردند که گویا کار روشنفکر تنها و تنها «نقد مناسبات قدرت» در جایگاه دولت و حکومت است. از همین رو آن نسل از «روشنفکران» نه به نقد دین پرداخت، نه سنت را به زیر ریزبین گرفت و نه به برترین و استوارترین نهاد قدرت، یعنی روحانیت شیعه، پرداخت. در بازشناسی درونمایه واژه «روشنفکر» ولی باید گفت برترین خویشکاری یک روشنفکر راستین آفریدن گفتمان‌های نوین، دلیری پرسشگری، پاسخ به پرسمان‌های کهن، و در این راستا درافتادن با باور توده‌ها است. چنین رویکردی نیازمند بهره‌مندی از خرد خودبنیاد روشنگرانه است و بیهوده نیست که داریوش بزرگ «خرد» را در کنار «توانایی» از برترین بخشش‌های اورمزد به آدمی می‌نامد.^۳

پیشروان اندیشه آزادی خواهی و قانون‌گرایی در ایران، از بی‌بی خانم استرآبادی تا مهرانگیز منوچهریان و از آخوندزاده تا کسروی همگی برخوردار از این دو ویژگی بودند. آنان هم در زمینه تاریخ و فرهنگ و دانش سرآمدان زمانه خویش بودند و هم از خردی خودبنیاد برخوردار، چنان که توانستند در سایه آن توانایی‌های خویش را در پیکر جامعه ایرانی روان کنند. درست در کوران نبرد سراسری میان مشروطه و مشروعیه سه روزنامه ایران نو، کاوه و ایرانشهر پای در سپهر فرهنگ سیاسی ایران نهادند و توانستند سرنوشت سرزمین مادری ما را برای یک سده رقم بزنند. به‌ویژه

مجله کاوه که حسن تقی‌زاده، یکی از برجسته‌ترین چهره‌های فرهنگی و سیاسی ناسیونالیسم نوین ایرانی، بنیانگذار آن بود توانست در اندک زمانی بخش بسیار بزرگی از ارزش‌ها و اندریافت‌های جهان مدرن را در چارچوب گفتمان‌های ایران‌گرایانه به درون جامعه روشنفکری ایران بیاورد. شهریور در تلاش پیوسته خواهد بود که این پیوستار تاریخی و فرهنگی را پاس بدارد و در همان شاهراه روشنفکری و روشنگری گام بردارد که کاوه و ایرانشهره‌گشایان آن بودند.

به شگون و فرخندگی یلدایی که در آن خورشید آزادی ایران برمی‌دمد، انتشار دور دوم نشریه شهریور را با آرزوی رهائی ایرانیان از چنگال اهریمن می‌آغازیم. باشد که دروغ و دشمن و خشکسالی جاودانه از این سرزمین رخت بریندد!

1. xŠaθra-vairiia

۲. بُن‌دهش، فرنیغ دادگی، گزارش مهرداد بهار، ص ۱۲۹، انتشارات توس، ۱۳۶۹.

۳. سنگ‌نوشته نقش رستم DNb، بند یک، خط ۱ تا ۵.

آزادی و اندریافت‌های آن در سیاست ایرانی

محسن بنایی

«اینکه می‌گویند به ایرانی حرّیت داده‌اند، معنی این کلمه نوظهور را نمی‌فهمیم یعنی چه؟ مگر ما غلام زرخرید بودیم که آزاد کردند؟ مگر ما مقید و محبوس بودیم ما را مطلق نمودند؟ پس به ایرانی چه حرّیت داده‌اند که عوام و خواص با یک وجد فوق‌العاده همدیگر را تبریک می‌گویند و تهنیت می‌کنند؟ حل این مسئله برای ما خالی از اشکال نیست، زیرا در مدارس و کتب ما تا کنون شرح و بیانی در معنی این کلمه مجرده نه نوشته‌اند و نه خوانده‌ایم. بدیهی است آنچه و رای منقولات ما است، و رای معقولات ما می‌ماند».

«آزادی» را شاید بتوان پُربسامدترین واژه در سیاست ایرانی دانست. به‌ویژه در روند جنبش مشروطه و از فردای آن تا به امروز پژواک بلند این واژه را می‌توان در نزدیک به همه نوشتارها و گفتارها دید و شنید. تا جایی که می‌توان گفت این خواسته اجتماعی در نزد بسیاری از کنشگران پهنه سیاست ایرانی به یک آرمان، و فراتر از آن، به پدیده‌ای با یک ساحت قدسی فرارسته است. ساحت قدسی را از آن رو آوردم که باور به آزادی در نزد بخش بسیار بزرگی از خواهندگان بر پایه تعریفی دانشگاهی و دانش‌پایه از این واژه نیست. اگر در زبان انگلیسی دو واژه freedom و liberty برای این

اندریافت به کار می‌روند. شاید از آن روست که مردمان جزیره بسیار زودتر از دیگر ملت‌ها به رویه‌های گوناگون آزادی پی بردند. freedom از ریشه آلمانی میانه frihals (رها از وابستگی) بیشتر به درونمایه‌های فردی این دیده می‌نگرد، اندریافتی که بسیار به واژه emancipation نزدیک می‌شود. در برابر آن، liberty برگرفته از ریشه لاتینی libertas در دل خود آزادی‌هایی را نهفته دارد که برگرفته از نهادهای اجتماعی هستند. به دیگر سخن، اگر freedom را یک «توانایی» بدانیم، liberty یک «حق» است. گفتنی است که این ریزینی که در زبان انگلیسی هست، در زبان آلمانی هم به مانند پارسی یافت نمی‌شود و در اینجا هم برای هر دو فن واژه Freiheit به کار می‌رود. در زبان عربی هم برای هر دو اندریافت واژه «الْحُرِّيَّة» به کار می‌رود. ولی چرا بایسته است که بر سر تعریف این واژه، که همه هم خواهان و هم واله و شیدای آنیم، چنین مته بر خشخاش نهاد؟ چرا سخن گفتن از آزادی و زمینه‌های پدیداری آن در زیست شهروندانه نباید ما را بسنده باشد؟ نگاهی به تاریخ ایران، از جنبش مشروطه تا به امروز، شاید چاره‌ساز باشد. در تاریخ مدرن ایران سه بازه زمانی زیر «بهار آزادی» نامیده شده‌اند:

۱. پس از فرمان مشروطه، از ۱۲۸۵ تا ۱۳۰۰ (با یک پرانتز کوتاه از ۱۲۸۷ تا ۱۲۸۸)

۲. پس از اشغال ایران، از ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲

۳. در پی انقلاب اسلامی، از ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۰

بررسی دستاوردهای این سه بازه تصویری هراس‌انگیز در برابر چشمان ما می‌نهد و از دل آنچه در این سه بزنگاه بر سر میهنمان آمد، این پرسش تلخ رخ می‌نماید که چرا ما هرگاه به آزادی دست یافتیم به جای آنکه بر خیزیم و گامی فرابیش نهمیم، کشتی این سرزمین را در گرداب‌های توفنده لبه پرتگاه نیستی بازپس راندیم؟ چرا از آتش این بازه‌های آزادی آبی برای مردمان سختکوش این آب و خاک گرم نشد و بی‌سروسامانی و هرج و مرج هر بار چنان گریبان جامعه را فشرده که از هرسوی فریاد شهروندان در آرزوی مثنی آه‌نین به پا خاست؟

آنچه احمد کسروی دربارهٔ بازهٔ نخست می‌نویسد، تصویری بسیار هراس‌انگیز است. هنوز چندی از فرمان مشروطه نگذشته بود که محمدرضا مساوات

«چون در یکی از شماره‌های روزنامه‌اش پرده‌داری بسیار کرده بود. محمدعلی میرزا از عدلیه دادخواهی کرد، ولی سید محمدرضا گردن‌کشی کرده بدادگاه نرفت، بلکه یک شماره از روزنامه خود را (شماره ۲۲) ویژه ریشخند و بدنویسی به دادگاه گردانید. سپس به یک رفتار بیش‌زمانه‌تری برخاسته بدکاری‌هایی بنام محمدعلی میرزا و مادرش ام‌الخاقان بروی چلوار بزرگی نوشته به بازار فرستاد که مردم گواهی خود را در پای آن بنویسند و مهرکنند.»

در همین بازه و هنگامی که آزادی‌های اندک به دست آمده پایه‌ای برای نوشتن قانون اساسی شده بودند به ناگاه نخست‌وزیر مشروطه، میرزا علی‌اکبر اتابک، به دست یکی از آزادی‌خواهان کشته شد و مجلس هم پس از کشاکشی چند برای کار مهر تأیید یا دستکم چشم‌پوشی زد. چند ماه پس از آن آزادی‌خواهان پای از این فراتر نهادند و با پرتاب دو نارنجک به کالسکهٔ محمدعلی شاه به کشتن او برآمدند. آنچه در یک سال نبرد مشروطه خواهان برای سرنگونی محمدعلی شاه بر سر مردم ایران رفت اشک در چشمان خواننده می‌نشانند؛ از کارهای خودسرانهٔ حکمرانان و والیان گرفته تا چپاول محلهٔ یهودیان در اصفهان به دست ارتش «آزادی‌بخش» بختیاری و غارت روستاهای سرراه به دست آزادی‌خواهان زیر فرمان پیرم‌خان و سردار تنکابنی، همه و همه سیه‌کاری‌هایی بودند که به نام آزادی انجام گرفتند. این روند ولی در پی سرنگونی محمدعلی شاه و بازگشائی مجلس هم گسسته نشد و خوانندگان کنجکاو می‌توانند در کتاب در دامگاه زبان و زمان؛ ناندیشیده‌های جنبش مشروطه در این باره بیشتر بخوانند. در سال‌های پایانی این نخستین بهار آزادی ایران هریاگی چپاولگری در یک سوی کشور پرچم افراشته بود، ملایان دست به اجرای شریعت دین مبین‌شان گشوده بودند و دست می‌بردند و چشم می‌کنند، گرسنگی،

بیماری و قحطی یک سوم زیوندگان این آب و خاک را به کام مرگ کشیده بود و در پی آمد اشغال کشور و فروپاشی اجتماعی در همه زمین‌ها ایران چنان ویران و از هم گسیخته شد، که هستی آن به تار مویی بند بود.

دومین بهار آزادی در زیر سرنیزه ارتش‌های اشغالگر فراچنگ ایرانیان آمد. در سایه این آزادی، ملّیان که از ترس تازیانه رضاشاه به کنجی خزیده بودند، بار دیگر به میان مردم بازگشتند و پرچم شریعت خواهی برافراشتند. «حزب توده» آشکارا خواهان بخشیدن دارائی‌های ایرانیان به سرزمین شوراها شد و در یک پیوند نانوخته اسلامیست‌ها و مارکسیست‌ها کمر به نابودی همه دستاوردهای دوران پادشاهی رضاشاه بستند. شیعیان در زیر چتر همین آزادی در مرداد ماه ۱۳۲۳ در شاهرود دست به کشتار بهائیان گشودند و سرانجام نیز از کیف‌گریختند و آزاد شدند. فدائیان اسلام یک سال پس از آن کسروی را ترور کردند، کاری که هیچ‌کدام از نیروهای آزادی خواه آن روز به نکوهشش برنخاست. از دیگر رخداد‌های این بهار آزادی ترور محمدرضاشاه بود که توانست از آن جان به دربرد. نخست وزیر او حاج علی رزم‌آرا اما بختش چندان بلند نبود و به تیر مرگ خلیل طهماسبی دچار آمد. مجلسی که می‌بایست پاسدار آزادی ملّت باشد، این بار نیز همچون مجلس نخست که کُشنده اتابک را بخشود، در ماده واحده‌ای نویساند:

«ماده واحده - چون خیانت حاج علی رزم‌آرا بر ملت ایران ثابت گردیده هرگاه

قاتل او استاد خلیل طهماسبی باشد به موجب این قانون مورد عفو قرار می‌گیرد

و آزاد می‌شود.»

رخداد‌های این بازه آزادی ولی به همین پایان نیافت. دومین بهار آزادی ایرانیان برایشان شورش‌های خیابانی، آشوب‌گری‌های حزب توده، انحلال مجلس سنا، انحلال مجلس شورای ملی را به ارمغان آورد و باری دیگر کشور را به لبه پرتگاهی ژرف کشاند.

فهرست رخداد‌های بازه سوم را کوتاه می‌کنم، چرا که هنوز به تاریخ نپیوسته است و سایه سهمگین خود را همچنان بر امروز ما افکنده

است. کشتارهای ماه‌های نخست پس از پیروزی انقلاب، رخدادهای ترکمن صحرا، رخدادهای کردستان، رخدادهای خوزستان، درگیری‌های روزانه خیابانی، و انبوهی از ترورهای کور فرجام آن بازه‌ای بودند که گروهی همچنان خام خیالانه بر آن نام «بهار آزادی» نهاده‌اند.

در هر سه بازه با پدیده‌ای روبه‌رو هستیم که به آن «دوران گذار» می‌گویند، به این معنی که ساختار کهن درهم شکسته، فروپاشیده و یا ویران شده، ولی ساختار نو تازه در کار پیدایش است و هنوز به آن پیوستگی درونی و استواری بیرونی نرسیده که بتواند گوهر نهادینه حکومت یعنی «اقتدار» را به فرجام برساند. این پدیده «نبود توان سرکوب» است و آن را هرگز با آزادی یکی نباید گرفت.

آزادی یک ایستار کنشگرانه است. بدین معنی که حکومت‌ها در پیروی از سرشت خود همواره در پی گسترش اقتدار یا اتوریتته خویش‌اند و شهروندی که هم حق‌ها و هم خویشکاری‌های خود را می‌شناسد، در رویارویی با ساختار سیاسی جامعه‌اش در کنشی سازمان‌یافته برگرفتن آن حق‌ها پای می‌فشارد حکومت را در زمینه اقتدار گام به گام بازپس می‌راند. اگر حکومتی ابزارهای سرکوب مردمانش یا دست‌کم توان کاستن از آزادی‌های آنان را نداشت، با ایستاری می‌شویم که به آن «هرج و مرج» می‌گوییم. پس آزادی برآیند یک اندرکنش دراززمان میان شهروند آگاه به حق خویش و حکومت استوار شده بر قانون است. از آزادی تنها هنگامی می‌توان سخن گفت که حکومت توان و سرمایه و ابزار سرکوب را داشته باشد، ولی فرهنگ شهروندی و جامعه مدنی چنان نیرومند باشد که اجازه این کار را به او ندهد. به وارونه آنچه پیش‌تر آمد، در ساختاری که برخوردار از نهادهای استوار باشد، شهروند آزاد شهروندی است که هم حق خود را بشناسد و هم برای به دست آوردن آن به تلاش برخیزد و با دیگرگون کردن ساختار جامعه خویش نهادهایی را بسازد که از این حق او پاسداری کنند و بدین‌گونه آزادی را بخشی از ساختار کنشگری در جامعه یا -آن‌گونه که امروزه می‌گوییم- «نهادینه» کند. بی‌گمان

یکی از پُربارترین نهادهای نگاهبان آزادی مجلسی است که برگزیده همین شهروندان باشد. تا به نمایندگی از آنان قانون بگذارد.

آنچه تا کنون آمد، به نیکی نشان می‌دهد که نه شهروندان بر حقوق خود آگاه بودند و نه نهادی که از این حقوق پاسداری کند پدیدار شده بود. آزادی شهروند همیشه در برابر قدرت دولت جای می‌گیرد و اندازه آزادی در یک کشور برآیند اندرکنش میان این دو است. چرا که شهروند در گام نخست تنها در سودای سود خویش (آزادی‌های خویش) است ولی دولت/حکومت دست‌کم به روی کاغذ سودای سود همگان (آزادی‌های همگانی) را دارد و باید از آزادی تک‌تک شهروندان به سود حق همگانی بکاهد. به دیگر سخن، اگر حکومتی توان و ابزار همه‌سویه سرکوب آزادی شهروندان را داشت و در جامعه نهادهای استواری برای پاسداری از آزادی بودند که برایین توان او لگام نهادند، آنگاه ما می‌توانیم از آزادی سخن بگوییم. وگرنه سخن از «آزادی» در حکومتی که نه پول داشت و نه گزمه و نه سرباز و نه داغ و نه درفش و هزینه دربار پادشاهش را نیز بیگانگان می‌پرداختند، ریشه در نگاه رمانتیک و زمان‌پیشانه به تاریخ دارد.

به سخنان میرزا عبدالرحیم طالبوف بازگردیم. آیا آنچه او درباره ناآگاهی ما از واژه آزادی آورده است، ریشه این نابسامانی‌ها نیست؟ آیا ما در هر سه بزنگاه تاریخی «رهایی» را با «آزادی» یکی نگرفتیم؟ راستی را چنین است که بخش بسیار بزرگی از کنشگران و اندیشه‌ورزان ایرانی هنوز هم اندریافت درستی از واژه آزادی ندارند. اگر جزاین می‌بود، ما می‌بایست بسیار زودتر از امروز درمی‌یافتیم که «ناتوانی حکومت از سرکوب» با «آزادی» یکی نیست و ای بسا که هرگز این سه بازه تاریخی را «بهار آزادی» نمی‌نامیدیم. مایه سرافکنندگی فراوان است که طالبوف در صد و اندی سال پیش از این بسیار بیشتر از امروز ما پروای برداشت درست از این پدیده را داشته و بدان پرداخته بوده و آگاهی از آن را پیش‌زمینه پیشرفت ایران دانسته بوده است.

از آغاز جنبش روشنگری ایرانی در عهد ناصری تا به امروز هیچ گروه،

سازمان، حزب یا تلاشگر سیاسی را نمی‌توان یافت که آزادی را آماج فرجامین کنشگری خود نداند. با این همه، ما اگرگاهی هم گامی به پیش نهاده‌ایم، روزی دیگر دوگام به پس رفته‌ایم و فرجام آزادی خواهی مان آن شده است که امروز در آن می‌نگریم. شاید می‌بایست کار را از جای دیگری آغاز می‌کردیم و پیش از تلاش برای رسیدن به آزادی، کوشش در شناخت آن می‌کردیم و خویشتن را می‌پرسیدیم که چرا در این راه درازی که آمده‌ایم هنوز از خم کوچه گذر نکرده‌ایم و آن «خجسته آزادی» که در طلبش بودیم، از آرمان فراتر رفته و ما را در کام سودای خویش درکشیده است.

«اگر به عربی حریت، به فارسی آزادی، به ترکی اؤزدنلک عبارت از آزادی طبیعی است، که عموم انبای بشر بالطبع و الخلقه در جمیع افعال و اقوال خود آزاد و مختار است و جز آمواری یعنی اراده او مانع قول و فعل او نیست و آفریدگار در خارج قوه که بتواند مانع او بشود، نیافریده. آن آزادی ما را احدی قدرت تصرف نمودن ندارد، تا چه رسد به گرفتن و دادن. خواننده این سطور می‌تواند بی‌تأمل دریابد که این آزادی همیشه با او هست و بوده است و خواهد بود.»

۱. «ابضاحات در خصوص آزادی»، طالبوف، نک پانویس ۲.
۲. تاریخ مشروطه ایران؛ جلد یکم ص ۵۹۴، احمد کسروی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۳. در دامگاه زبان و زمان؛ نااندیشیده‌های جنبش مشروطه، محسن بنایی، نشر فروغ (آلمان)، ۲۰۲۴ م.
۴. مذاکرات مجلس شورای ملی، ۱۶ مرداد ۱۳۳۱، نشست ۲۴.
۵. وضعیت.
۶. طالبوف، همان؛ صص ۴-۵.

دربارهٔ آزادی باستانیان در سنجش با آزادی مدرن‌ها

سخنرانی در آتنهٔ پادشاهی پاریس - سال ۱۸۱۹

بنژامن کنستان

ترجمهٔ عبدالوهاب احمدی

آقایان

در این سخنرانی بر آنم که توجه شما را به برخی تمایزگذاری‌های نسبتاً تازه میان دو گونهٔ آزادی جلب کنم. درحقیقت تفاوت‌های این آزادی‌ها تاکنون چندان به چشم نیامده یا دست‌کم بسیار اندک مورد ملاحظه قرار گرفته‌اند. نخستین آزادی همانا آزادی‌ای است که کاربستش برای قوم‌ها و مردمان باستانی بسیار ارجمند بود و دیگری آزادی‌ای است که بهره‌مندی از آن به‌ویژه برای ملت‌های مدرن گران‌بها است. باری اگر خطا نکنم این پژوهش به دو دلیل می‌تواند جالب باشد.

نخست آمیختگی این دو گونه. آزادی در دوره‌های بسیار مشهور انقلاب سبب گزندهای فراوانی در میان ما شد. حقیقت این است که فرانسه از رساله‌های ژاژخایانه خسته شده بود. در واقع نویسندگان این‌گونه رساله‌ها که از موفقیت ناچیز خود خشمگین بودند می‌کوشیدند فرانسه را وادار به بهره‌مندی از نعمت‌هایی کنند که نمی‌طلبید ولی اینان بر سر نعمت‌هایی که می‌طلبید با او به مشاجره برخاستند.

دو دیگر برای ما که در پی انقلاب خجسته‌مان - این انقلاب را به‌رغم

همه‌ی تندروی‌هایش از این رو خجسته می‌نامم که به دستاوردهایش چشم دوخته‌ام- می‌توانیم از مزیت‌های حکومتی انتخابی بهره‌مند باشیم. پژوهش درباره‌ی این موضوع جالب و سودمند است که چرا چنین حکومتی که امروز تنها در پناه آن می‌توانیم از آزادی و آسایشی چند برخوردار شویم کم و بیش به‌طور کامل برای ملت‌های آزاد دوران باستان ناشناخته بوده است. می‌دانم برخی ادعا کرده‌اند که رد پاهایی از این نوع حکومت را در میان برخی قوم‌های باستانی مثلاً جمهوری لاسه‌دمون نزد نیاکان ما یعنی گل‌ها یافته‌اند. بی‌درنگ باید گفت که این ادعایی است نادرست.

حکومت لاسه‌دمون در واقع نوعی اشراف‌سالاری رهبانی بود و نه یک حکومت انتخابی. هرچند قدرت پادشاهان با محدودیت‌هایی روبه‌رو بود اما این محدودیت‌ها را افورها می‌نهادند نه کسانی که مأموریت‌شان همانند مأموریتی باشد که نظام انتخابی در روزگار کنونی به مدافعان آزادی‌های ما سپرده است. بی‌گمان پس از آنکه شاهان افورها را به کار می‌گمارند مردم آنها را برمی‌گزیدند اما شمار آنان هیچ‌گاه از پنج تن فراتر نمی‌رفت و اقتدارشان به همان اندازه دینی بود که سیاسی. افزون بر این، افورها در اداره‌ی دستگاه حکومتی یعنی قوه‌ی اجرایی نیز سهیم بودند و در نتیجه این امتیاز آنها -کم و بیش مانند امتیاز همه‌ی ماژیستراهای (صاحب‌منصبان) مردمی در جمهوری‌های باستانی به جای اینکه سدی در برابر جباریت باشد گاه خود به جباریتی تاب‌نیاورنی تبدیل می‌گردید. رژیم گل‌ها که همانندی بسیار با رژیم‌ی داشت که یک حزب سیاسی می‌خواست برایمان بازآورد، در واقع رژیم‌ی دین‌سالار و جنگ‌جو بود و پیشوایان دینی در آن قدرتی بی‌حدومرز داشتند درحالی‌که طبقه‌ی جنگاوران یا اشراف از امتیازهای بی‌شمارانه و بسیار مستبدانه‌ای برخوردار می‌شدند. مردم از هرگونه حق و ضمانتی بی‌بهره بودند. در روم مأموریت تریبون‌ها تا مرحله‌ای انتخابی بود. اینان در واقع ارگان پلین‌هایی شمرده می‌شدند که الیگارش‌ی -که در همه‌ی دوره‌ها همان بوده که هست- پس از سرنگونی

پادشاهان، آنان را به بردگی بسیار سختی واداشته بود. با این همه، مردم بخش مهمی از حقوق سیاسی را به طور مستقیم به کار بستند. برای رأی دادن به قانون‌ها و داوری درباره‌ی پاتریسین‌های مورد اتهام گرد هم می‌آمدند. با وجود این، در روم نیز نشانه‌های ضعیفی از نظام نمایندگی یافت می‌شد. آری، نظام نمایندگی از کشف‌های مدرن‌ها است و همان‌گونه که خواهید دید وضع نوع بشر در دوران باستان اجازه نمی‌داد که نهادی از این سرشت در آن دوران پذیرفته یا برپا شود. قوم‌های باستانی نه می‌توانستند ضرورت آن را حس کنند و نه می‌توانستند به مزیت‌های آن ارجح نهند. سازمان اجتماعی این قوم‌ها آنها را به طلب آزادی‌ای رهنمون می‌شد که با آزادی‌ای که نظام نمایندگی برای ما تأمین می‌کند کاملاً متفاوت بود. سخنرانی امشب من به توضیح این حقیقت برای شما اختصاص یافته است.

آقایان، نخست از خود بپرسید که یک انگلیسی یا یک فرانسوی یا فردی ساکن ایالات متحد آمریکا در روزگار ما از واژه‌ی «آزادی» چه می‌فهمد؟ آزادی برای هر یک از آنان به معنای این حق است که فقط به قانون گردن گذارد و نتوان او را بر مبنای اراده‌ی خودکامانه‌ی یک یا چند تن دستگیر کرد. به زندان افکند، کشت، و یا به هر شکلی با او بدرفتاری کرد. آزادی همچنین به معنای حق بیان عقیده و نظر، گزینش پیشه و صنعت و پرداختن به آن، اختیار دارایی‌های خود - حتا بهره‌گیری نامناسب از آنها - و حق رفت‌وآمد است بدون اجازه و بدون حساب پس‌دادن درباره‌ی انگیزه‌ها و شیوه‌ی سفر خود. آزادی عبارت از حق هر کس برای گردهم‌آیی با کسان دیگر است، خواه برای گفتگو پیرامون منافع خود باشد خواه برای ابراز و اجرای کیشی که او و یارانش بهتر می‌شمارند و خواه به سادگی برای گذراندن روزها و ساعت‌های خود به شیوه‌ای که با سلیقه‌ها و امیالش سازگار باشد. سرانجام آزادی به معنای حق هر کس برای تأثیرگذاری بر دستگاه اداری حکومت است، خواه به شکل برگزینش همه یا بخشی از

کارمندان باشد و خواه از رهگذر نظام نمایندگی، فرستادن دادخواست‌ها یا درخواست‌نامه‌هایی که مقامات حکومتی کم‌وبیش ملزم به در نظر گرفتنشان هستند. اکنون این آزادی را با آزادی باستانیان بسنجید.

آزادی باستانیان مبتنی بود بر کاربست جمعی و البته مستقیم بخش‌های مهمی از حاکمیت تام، رایزنی در میدان عمومی درباره‌ی صلح و جنگ؛ بستن پیمان اتحاد با بیگانگان، رأی دادن به قانون‌ها، اعلام حکم‌ها، بررسی حساب‌ها و کارها و مدیریت مائزستراها، احضار آنها در برابر همگان و متهم کردن، محکوم کردن یا بخشودنشان؛ آری، باستانیان اینها را آزادی می‌نامیدند اما همزمان انقیاد کامل فرد به اقتدار جمع را می‌پذیرفتند و آن را با این آزادی جمعی سازگار می‌دانستند. نزد ایشان کم‌وبیش هیچ‌یک از بهره‌مندی‌هایی که پیشتر برشمردیم و از آن مدرن‌ها است نمی‌یابید. در آن دوران همه‌ی کنش‌های خصوصی زیر نظارتی سختگیرانه قرار داشت و جایی برای استقلال فردی چه در زمینه‌ی عقیده و نظرو چه در پهنه‌ی پیشه و صنعت و به‌ویژه در قلمرو دین نبود. اختیارگزينش کیش که ما به آن همچون یکی از گرانبهاترین حقوق خود می‌نگریم در دید باستانیان جنایت یا توهین به مقدسات می‌نمود. اقتدار اجتماع با مداخله در اموری که در چشم ما بسیاری ارزش می‌نماید سد راه خواست افراد می‌شد. برای نمونه، در اسپارت، تریاندر بدون برانگیختن خشم افورها نمی‌توانست بر بریط خود زهی بیفزاید. این اقتدار حتا در خانگی‌ترین روابط مردم نیز مداخله می‌کرد. جوان لاسه‌دمونی نمی‌توانست آزادانه به دیدار همسر جوانش رود. در روم، مفتشان نگاهی بازرسانه به درون خانواده‌ها می‌افکندند. قانون به تنظیم عادات و خلیقات می‌پرداخت و از آنجا که عادات و خلیقات با همه‌ی امور ارتباط دارند موردی که قانون به تنظیم آن نپردازد وجود نداشت. بدین سان فرد که از نگاه باستانیان در زمینه‌ی امور عمومی کم‌وبیش و به‌طور معمول از حاکمیت برخوردار بود، در پهنه‌ی روابط خصوصی اش برده‌ای بیش نبود. هرچند به‌عنوان شهروند درباره‌ی صلح و جنگ تصمیم

می‌گرفت اما به‌عنوان شخص عادی همه‌ی کنش‌هایش تحت نظر، محدود و سرکوب شده بود؛ گرچه فرد همچون جزئی از جمع می‌توانست ماژیستراها یا بلندپایگان را برکنار یا محکوم گرداند، از آنها بازجویی کند، دارایی‌شان را مصادره کند یا آنها را به تبعید فرستد و تا سرحد مرگ برسرورویشان کوبد، اما از سوی دیگر اراده‌ی بیکران جمعی که به آن تعلق داشت نیز می‌توانست او را به‌عنوان تابعی از جمع از پیشه‌اش محروم گرداند، بی‌حرمت یا محکوم به مرگ کند، یا او را از شهر براند. برعکس، از دید مدرن‌ها، فرد که در زندگی خصوصی مستقل شمرده می‌شود، حتا در آزادترین دولت‌ها تنها در ظاهر از حاکمیت برخوردار است. در واقع حاکمیت این فرد کرانمند و کم‌وبیش همواره معلق است و هرآینه در دوره‌هایی مشخص و البته کمیاب که در درازای آن همیشه با احتیاط و با توجه به موانع-چنین حاکمیتی را به کار می‌بندد همیشه برای واگذاری آن است.

آقایان، اینجا برای پیشگیری از ایرادی که می‌تواند به گفته‌های من گرفته شود باید لحظه‌ای درنگ کنم. در دوران باستان یک جمهوری وجود داشت که در آن انقیاد زندگی فردی به جمع به اندازه‌ای که اندکی پیش توضیح دادم کامل نبوده است. این جمهوری نامدارترین جمهوری آن دوران است و پیش‌بینی می‌کنید که می‌خواهم از آن سخن به میان آورم. کمی جلوتر در روند این گفتار به مورد آن بازخواهم گشت و در تناسب با حقیقت امر واقع سبب این ویژگی را برایتان توضیح خواهم داد. بدین‌سان خواهیم دید که چرا در میان همه‌ی دولت‌های باستانی آن تنها دولتی بود که بیشترین همانندی را با دولت‌های مدرن داشت. باری، به جز این مورد، در همه جا حق قضاوت جمعی مرزی نمی‌شناخت. همان‌گونه که کندورسه می‌گوید باستانیان هیچ‌گونه پنداشتی از حقوق فردی نداشتند. می‌توان گفت انسان‌ها فقط ماشین‌هایی به شمار می‌رفتند که قانون فرهایشان را تنظیم می‌کرد و گردش چرخ‌هایشان را سمت و سو می‌داد. همین انقیاد دوره‌های زیبای جمهوری روم را نیز مشخص می‌کرد و در حقیقت فرد در آنجا

به گونه‌ای در ملت، و شهروند در شهر حل شده بود. اکنون به سرچشمه‌ی تفاوت بنیادی میان باستانیان و خودمان می‌پردازیم.

همه‌ی جمهوری‌های باستان در محدوده‌های تنگی محصور بودند. پرجمعیت‌ترین، نیرومندترین و مهم‌ترین آنها از نظر گستره با کوچک‌ترین دولت‌های مدرن سنجیدنی نبود. پی‌آمد ناگزیر این گستره‌ی اندک همانا روحیه‌ی پیکارجویانه‌ی این جمهوری‌ها بود و در واقع هر قومی پیاپی به همسایگان‌اش آسیب می‌رساند یا از آنها آسیب می‌دید. بدین‌سان، ضرورت آنها را به رویارویی با یکدیگر می‌راند و از این‌رو پیوسته می‌رزمیدند یا همدیگر را تهدید می‌کردند. حتا قوم‌هایی که آهنگ کشورگشایی نداشتند از ترس شکست نمی‌توانستند جنگ‌افزار از کف بگذارند. آری، همگی آنها ایمنی، استقلال و زندگی خود را به بهای جنگ می‌خریدند. از این‌رو، جنگ مسئله‌ی همیشگی و دلمشغولی کم‌وبیش عادی دولت‌های آزاد دوران باستان به شمار می‌رفت. سرانجام نتیجه‌ی ضروری چنین شیوه‌ی زیستی این بود که همه‌ی این دولت‌ها بردگانی در اختیار داشتند. پیشه‌های مکانیکی و حتا در میان برخی ملت‌ها پیشه‌های صنعتی را به بازوهای در زنجیروامی نهادند.

جهان مدرن نمایشی کاملاً دیگرگونه در برابر ما می‌نهد. کوچک‌ترین دولت‌های روزگار ما به گونه‌ای سنجش‌ناپذیر از اسپارت یا روم - در درازای پنج سده - پهناورترند. با پیشرفت دانش و شناخت، تقسیم اروپا به چندین دولت بیشتر ظاهری است تا واقعی. در گذشته هر قومی خانواده‌ای جدا افتاده و دشمن‌زاد دیگر خانواده‌ها به شمار می‌رفت. اکنون توده‌ای از انسان‌ها وجود دارند که به‌رغم نام‌های گوناگون و شیوه‌های متفاوت سازمان‌دهی اجتماعی دارای سرشتی همگن‌اند. این توده چندان نیرومند است که هیچ هراسی از ایل‌های بربر به دل راه ندهد و چندان آگاهی یافته است که جنگ را زیان‌بخش بداند. بلی، گرایش همگانی این توده به سوی صلح و آشتی است. این تفاوت تفاوتی دیگر با خود می‌آورد.

می‌دانیم جنگ همیشه بر تجارت مقدم است، زیرا جنگ و تجارت دو شیوهی مختلف برای رسیدن به هدفی یگانه‌اند. یعنی تملک آنچه مورد خواست و آرزوست. در واقع تجارت جز ادای احترام به قدرت مالک از سوی خواهندهی تملک آن قدرت نیست. به دیگر سخن، کوششی است برای به دست آوردن آن چیزی که نمی‌خواهند با خشونت به چنگ آورند. پیدا است که هرگاه کسی بتواند نیرومندترین کسان باشد، اندیشه‌ی تجارت از خاطرش نخواهد گذشت. با این همه، تجربه نشان داده است که جنگ، یعنی به کارگیری زور علیه زور دیگری، همواره خطر روبه‌رو شدن با پایداری‌ها و شکست‌های گوناگون را در خود دارد و حتا نیرومندترین کسان را هم به دستیازی به تجارت می‌راند، یعنی به درپیش گرفتن شیوه‌ای ملایم‌تر و مطمئن‌تر برای رسیدن به توافقی که ضمن سازگاری با منافع او، منافع دیگری را نیز تأمین می‌کند. آری، جنگ کنشی است غریزی و تجارت کنشی حساب‌گرانه. به هر روی، سرانجام باید دوره‌ای که تجارت جان‌شین جنگ شود فرامی‌رسد. اکنون ما به این دوره پای نهاده‌ایم. نمی‌خواهم بگویم که در میان باستانیان قوم‌های تجارت‌پیشه وجود نداشته‌اند. اما آنان را باید به گونه‌ای استثنا بر قاعده‌ی عمومی دانست. محدودیت‌های سخترانی اجازه نمی‌دهد همه‌ی موانع راه تجارت در آن دوران را برشمارم. وانگهی خود شما به خوبی این موانع را می‌شناسید و از این رو به آوردن نمونه‌ای پسندیده می‌کنم. ملوانان دوران باستان چون قطب‌نما نداشتند ناگزیر بودند تا اندازه‌ی ممکن کرانه‌ها را از دیده دور ندارند. گذر از ستون‌های هرکول، یعنی عبور از تنگه‌ی جبل طارق، از بی‌باکانه‌ترین کارها به شمار می‌رفت. فینیقی‌ها و کارتازی‌ها، یعنی شایسته‌ترین دریانوردان دوران باستان، بسیار دیر جرات این کار را یافتند و کار آنها دیرزمانی بی‌تقلید ماند. در آتن که ما به زودی از آن سخن خواهیم گفت بهره‌ی دریایی شصت درصد و بهره‌ی رایج تنها دوازده درصد بود. همین واقعیت به خوبی نشان می‌دهد که اندیشه‌ی دریانوردی در دوردست تا چه اندازه با اندیشه‌ی خطرهمباز بوده است.

افزون بر این، چنانچه می‌توانستم به گریزی از مطلب تن دهم که متأسفانه بسیاری به دراز می‌کشد، با ذکر جزئیات، آداب و خلیقات و عادت‌ها و روش سوداگری قوم‌های تجارت‌پیشه‌ی دوران باستان را با دیگر قوم‌هایی به شما نشان می‌دادم که تجارت آنان به روح زمانه و به فضای چیره‌ی جنگ و دشمنی آغشته بود. از این‌رو، تجارت که امروز امری عادی، آماج یگانه، گرایش همگانی و زندگی واقعی ملت‌ها به شمار می‌آید، در آن روزگار رویدادی فرخنده دانسته می‌شد. ملت‌ها امروز خواهان آسایش و به‌همراه آن خواهان بهزیستی و سرچشمه‌ی بهزیستی یعنی صنعت و تولید صنعتی هستند. جنگ بیش از پیش شیوه‌ای ناکارآمد برای برآوردن خواست‌ها و آرزوها می‌نماید و چنانچه پیش‌آید نه برای افراد و نه برای ملت‌ها سودی در پی نمی‌آورد که بتواند با دستاوردهای کار آرام و دادوستدهای سامان‌مند برابری کند. در دوران باستان جنگی فرخنده بر شمار بردگان، غنیمت‌ها، زمین‌های تازه و دارایی‌های عمومی و خصوصی باستانیان می‌افزود. در دوران مدرن جنگی فرخنده بیش از دخل خرج برمی‌دارد.

سرانجام به یاری تجارت، دین و پیشرفت‌های ذهنی و اخلاقی نوع بشر دیگر در میان ملت‌های اروپایی برده‌ای یافت نمی‌شود. از این‌رو، انسان‌های آزاد باید خود به همه‌ی کارها و پیشه‌ها بپردازند و همه‌ی نیازهای جامعه را خود برآورده سازند.

آقایان، اکنون به آسانی می‌توان نتیجه‌ی ناگزیر این تفاوت‌ها را پیش‌بینی کرد:

نخست، گستره‌ی یک کشور، به نسبت، از اهمیت سیاسی که به هر فرد ارزانی می‌شود می‌کاهد. گمنام‌ترین عضو جمهوری روم یا اسپارت خود قدرتی شمرده می‌شد در حالی که شهروند ساده‌ی بریتانیای کبیر یا ایالات متحد چنین نیست. نفوذ شخصی او عاملی نادیدنی از اراده‌ی جمعی است که به حکومت رهنمود می‌دهد.

دوم، برجیدگی بردگی فراغتی را که نتیجه‌ی انجام بیشتر کارها به دست

بردگان بود از مردمان آزاد گرفت. آری، بدون وجود بردگان، بیست هزار آتنی نمی‌توانستند هر روز در میدان شهر به رایزنی و کندوکاو بپردازند.

سوم، تجارت برخلاف جنگ جایی برای دوره‌های بی‌عملی باقی نمی‌گذارد. کار بست پیوسته‌ی حقوق سیاسی، بحث‌های هر روزه درباره‌ی امور دولت، گفت‌و شنودها، نجواها، صف‌بندی‌ها و جنبش فرقه‌ها، تحریکات ضروری و ژاژخایی‌های ناگزیر - اگر مجاز به کاربرد این واژه باشیم - همگی مشغولیت‌هایی بودند که بی‌آنها زندگی قوم‌های آزاد دوران باستان زیر بار بی‌عملی دردناک در کام سستی و نزاری فرومی‌رفت. برعکس، همه‌ی اینها برای ملت‌های مدرن جز آشفته‌گی و خستگی رهاوردی ندارد. در این دوران، هر فرد به سوداگری‌ها و امور بازرگانی‌اش و نیز به نعمت‌هایی که به دست آورده است یا می‌طلبد سرگرم است و نمی‌خواهد این سرگرمی‌ها به‌طور موقت و یا حتی یک لحظه او را از مسیر خود بازدارند.

سرانجام تجارت در انسان‌ها عشقی پر شور برای استقلال فردی برمی‌انگیزد. تجارت بدون مداخله‌ی دولت نیاز انسان‌ها را برمی‌آورد و به خواست‌هاشان پاسخ می‌دهد. مداخله‌ی دولت همیشه کم‌وبیش - چرا می‌گویم کم‌وبیش باید گفت همیشه - سبب آشفته‌گی و مزاحمت می‌شود. هربار که قدرت جمعی بخواهد در سوداگری‌های شخصی دخالت ورزد، سوداگران را می‌رنجانند. هربار که حکومت‌ها ادعاهای اداره‌ی امور ما را می‌کنند این کار را بدتر و پرخرج‌تر از ما انجام می‌دهند.

آقایان، پیش از این گفتم که از آتن سخن خواهم گفت، همان نمونه‌ای که در ظاهر با برخی ادعاهای من ناسازگار می‌نماید اما به نظر من، خود این نمونه همه‌ی ادعای مرا تأیید می‌کند. همان‌گونه که پیشتر اشاره کردم، در میان جمهوری‌های یونانی، آتن تجارت پیشه‌تر از دیگران بود و نسبت به روم و اسپارت به شهروندان آزادی بسیار زیادی می‌بخشید. اگر می‌توانستم وارد جزئیات تاریخی شوم به شما نشان می‌دادم که تجارت چگونه در آنجا بسیاری از تفاوت‌های مردمان باستانی با مردمان مدرن را زوده

بود. روحیه‌ی تاجران آتنی همانند روحیه‌ی تاجران روزگار ما بود. گزنفون می‌گوید که در زمان جنگ پلوپونزی، این تاجران سرمایه‌های خود را از سرزمین آتیک بیرون کشیدند و به جزیره‌های دریای اژه فرستادند. افزون بر این، تجارت سبب رفت‌وآمد آنها با یکدیگر شده بود. در نوشته‌های ایسوکراتس ردپای به‌کارگیری برات را می‌یابیم. همچنین توجه داشته باشید که رفتارها و خلیقیات آنان تا چه اندازه همانند رفتارها و خلیقیات ما بوده است. چنانچه به روابطشان با زنان توجه کنید خواهید دید، باز هم از گزنفون نقل می‌کنم، هنگامی که آرامش و دوستی شایسته بر فضای درون خانه فرمان می‌راند همسران خرسند بودند.

افزون بر این، می‌توان به رعایت زنان، که به سبب طبیعت موجودی بسیار ظریف است، به چشم بستن بر توان مقاومت‌ناپذیر شورهای تند و بخشودن نخستین ضعف و فراموشی دومین اشاره کرد. همچنین در روابطشان با بیگانگان می‌توان واگذاری حقوق شهروندی به آنان، پذیرش فرد بیگانه و خانوادهاش در خانه‌ها، و دادن امکان راه‌اندازی پیشه یا کارگاه را به یاد آورد، و سرانجام عشق پرشورشان برای استقلال فردی بسیار جالب است. فیلسوفی می‌گوید در لاسه‌دمون هنگامی که مائزسترای شهروندان را فرامی‌خواند، اینان بی‌درنگ نزد او می‌شتابند درحالی‌که فرد آتنی از اینکه وابسته به مائزسترای شمرده شود خشنود نیست.

با این همه، شرایط دیگری که خصلت‌های باستانی را تعیین می‌کرد درباره‌ی آتن نیز صادق بود. چون بردگی وجود داشت و سرزمین کوچک بود، در اینجا نیز رد پای آزادی ویژه‌ی باستانیان را می‌یابیم. مردم خود فرمان می‌راندند. رفتار مائزستراها را برمی‌رسیدند. پریکلس را به حساب پس دادن وامی داشتند و سرداران نبرد آرزینوس را به مرگ محکوم می‌کردند. اما همزمان تبعید افراد و همان خودکامگی قانونی که قانونگذاران آن دوره می‌ستودند و از دید ما نوعی بیدادگری تاب‌نیاوردن شمرده می‌شود، و باید هم شمرده شود، ثابت می‌کنند که در آتن فرد هنوز در انقیاد چیرگی جمعی

به سر می برده است در حالی که در روزگار ما در هیچ یک از دولت های آزاد اروپا چنین موردی وجود ندارد.

از آنچه شرح دادم چنین برمی آید که ما نمی توانیم از آزادی باستانیان، یعنی شرکت فعال و پیوسته در قدرت جمعی، بهره مند شویم. آزادی ویژه ما باید همانا بهره مندی آرام از استقلال خصوصی باشد. سهمی که در دوران باستان هرکس در حاکمیت ملی داشت مانند روزگار ما انگاره ای انتزاعی نبود. اراده ی هرکس نفوذی واقعی و کاربست آن لذتی جاندار و پیوسته داشت. از این رو، باستانیان برای حفظ حقوق سیاسی و سهم خود در دستگاه اداری دولت آماده ی از خودگذشتگی های بسیار بودند. هرکس با غرور رأی خود را ارجمند می شمرد و در این آگاهی به اهمیت خویش مابه ازایی می یافت.

امروز دیگر برای ما چنین مابه ازایی وجود ندارد. فرد گمگشته در جمع کم و بیش هرگز نفوذی را که دارد نمی بیند. هرگز اراده اش بر جمع نقش نمی زند و هیچ چیز مشارکتش را آشکارا تصدیق نمی کند. بنابراین، کاربست حقوق سیاسی تنها بخشی از سودمندی هایی را که باستانیان در آن می یافتند برای ما به ارمغان می آورد. اما همزمان پیشرفت های تمدن و گرایش تجاری زمان ما و ارتباط گسترده ی مردم با یکدیگر شیوه های برخورداری از خوشبختی شخصی را چندین برابر گوناگون گردانده اند.

از این گفته ها چنین برمی آید که ما باید بیش از باستانیان به استقلال خود بستگی داشته باشیم. زیرا هنگامی که آنان این استقلال را فدای حقوق سیاسی می کردند در حقیقت کمتر فداکاری می کردند تا بیشتر به دست آورند، در حالی که ما با انجام همان فداکاری در واقع بیشتر مایه می گذاریم تا کمتر به دست آوریم.

آماج باستانیان همانا توزیع قدرت اجتماع میان همه ی شهروندان بود و این را آزادی می نامیدند. آماج مدرن همانا امنیت در بهره مندی های خصوصی است و تضمین این بهره مندی ها از سوی نهادها را آزادی

می‌نامند. در آغاز سخن گفتم که در جریان انقلاب درازآهنگ و طوفانی ما، افراد نیک‌اندیش به سبب ندیدن این تفاوت‌ها سبب گزندها و آسیب‌های بی‌شمار شدند. البته خدا را خوش نمی‌آید که آنان را سزاوار سرزنش‌های سخت بدانم زیرا خطایشان بخشودنی است. آری، نمی‌توان برگ‌های زیبای جهان باستان را خواند و کنش‌های انسان‌های بزرگ را بدون احساس هیجانی ویژه و مبهم به یاد نیورد، هیجانی که آنچه مدرن است بر نمی‌انگیزد. چنین می‌نماید که همراه این یادآوری‌ها عناصر کهن گوهری پیشین بر گوهر کنونی ما ناگهان در وجودمان بیدار می‌شود. دشوار بتوان افسوس روزگاری را نخورد که توانمندی‌های آدمی گرچه در راستایی از پیش تعیین شده بود اما همراه با احساسی از سرفرازی و قدرت در میدانی بسیار فراخ بال می‌گسترده، میدانی که نیروی خود را از قدرت چنین توانمندی‌هایی می‌گرفت اما هنگامی که انسان به این‌گونه افسوس‌ها تن دهد غیرممکن است که از تقلید آنچه افسوسش را می‌خورد روی برتابد.

این احساس به ویژه هنگامی که زیریوغ حکومت‌های نابه‌کار می‌زیستیم ژرف بود. حکومت‌هایی که ستمگرولی ناتوان در اصول و نابخرد و در عمل خوار بودند، حکومت‌هایی که نیروی اخلاقی‌شان خودکامگی و هدفشان خوارداشت نوع بشر بود. شگفتا که برخی اکنون جسارت می‌ورزند و در برابر ما از آنها به نیکی یاد می‌کنند. انگار می‌توان این واقعیت را به فراموشی سپرد که ما خود گواه و قربانی خودسری و ناتوانی و سرانجام سرنگونی این حکومت‌ها بودیم. باری، باید به یاد آورد که هدف اصلاحگران ما بزرگ‌منشانه و والا بود. به راستی، به هنگام پای نهادن به راهی که اینان می‌خواستند بگشایند کدامیک از ما دلش به تپش درنیامد؟ اکنون نیز بدا به حال کسی که این نکته را نمی‌فهمد که گوشزد چند خطای نخستین راهنمایان ما نه به معنای تباه‌سازی یادگار آنهاست و نه به معنای انکار اندیشه‌هایی که دوستان بشریت دوره به دوره با ندای بلند اعلام داشته‌اند. اما رهبران ما بسیاری از نظریه‌های خود را از نوشته‌های دو فیلسوفی به

وام گرفته بودند که خود به دگرگونی‌های ناشی از گذشت دوهزار سال در نهادهای بشر توجه نداشتند. شاید روزی سیستم ژان ژاک روسو، نامدارترین این فیلسوفان، را بر رسم و نشان دهم که با انتقال گستره‌ی قدرت اجتماعی و حاکمیت جمعی که از آن سده‌های پیشین بود، این نابغه‌ی گرانقدر که پاک‌ترین عشق به آزادی به او الهام می‌بخشید، دستاویز شومی برای انواع جباریت‌ها فراهم آورد. بی‌گمان در افشای خطای مهمی که باید آشکار گرداند، جانب احتیاط را در آنچه رد می‌کنم و جنبه‌ی احترام را در نکوهشی که روا می‌دارم نگاه خواهم داشت و مطمئناً از پیوستن به خوارشمارندگان مردی بزرگ می‌پرهیزم، و چنانچه در موردی به ظاهر با اینان هم‌نوا شوم در خود به بدگمانی خواهم نگرست و برای دلداری خویش از اینکه در مسئله‌ای یگانه و جزئی یک لحظه با اینان هم نظر نموده‌ام، با هر آنچه در توان دارم به نفی و نکوهش این به اصطلاح همدستان خود خواهم کوشید. با این همه، میل به حقیقت‌جویی باید از ملاحظاتی برتر شمرده شود که درخشندگی استعدادی شگرف و اقتدار شهرتی عظیم مایه‌ی نیرومندی‌شان شده است. وانگهی، همان‌گونه که خواهیم دید، نباید خطایی را که به مجادله با آن برمی‌خیزم در اساس به روسو نسبت داد. این خطا بیشتر از آن یکی از پیروان اوست که از شیوایی بیان کمتر و از سختی بیشتری برخوردار بود و هزار بار بیشتر از او زیاده روی می‌کرد. منظورم اسقف مابلی است که می‌توان به او همچون نماینده‌ی سیستمی نگرست که در همخوانی با الگوهای آزادی باستانی می‌خواهد شهروندان کاملاً دربند و مقید باشند تا ملت حاکمیت داشته باشد و فرد به بردگی درآید، تا جمیع مردم آزاد باشند. اسقف مابلی، مانند روسو و بسیاری دیگر، درست همانند باستانیان اقتدار هیئت اجتماع را به جای آزادی گرفت و برای گسترش کنش این اقتدار بر آن بخش سرکش وجود انسانی که بر استقلالش افسوس می‌خورد، هر شیوه‌ای را نیکو می‌شمرد. در نوشته‌هایش همه جا با تأسف از این یاد می‌کرد که قانون تنها می‌تواند به کنش‌های آدمی بپردازد. شاید

می‌خواست که به اندیشه‌ها، گذراترین تأثیرها، نیز دسترسی داشته باشد و انسان را پیوسته و بی‌آنکه پناهگاهی برایش بگذارد تا در آن از قدرت قانون درامان باشد، دنبال کند. به محض اینکه نزد قومی اقدامی ستمگرانه می‌دید می‌پنداشت که به کشف تازه‌ای دست یافته است و آن را همچون الگو پیشنهاد می‌کرد. او همان‌گونه که شخص از دشمن خود بیزار است از آزادی بیزار بود و هنگامی که در تاریخ به ملتی بی‌بهره از آزادی فردی و بی‌نصیب از آزادی سیاسی برمی‌خورد نمی‌توانست از ستایش آن خودداری کند. مصریان او را به شور می‌آوردند زیرا می‌گفت که نزد آنان قانون همه چیز حتماً آرمیدن و نیازها را سامان می‌داد، همه چیز زیر فرمان آمریت قانون قرار داشت و همه‌ی لحظه‌های زندگی روزانه با تکلیف‌هایی پرمی‌شد، حتماً عشق از این مداخله‌ی نمایان برکنار نمی‌ماند و قانون بسترزفاف را می‌گشود و می‌بست. اسپارت نیز که شکل‌هایی از جمهوری را با این‌گونه انقیادهای فردی پیوند می‌زد در جان این فیلسوف شوری باز هم تندتر برمی‌انگیخت. اسپارت، این دیر بزرگ، در دید او جمهوری آرمانی کامل می‌نمود. آتن را خوار می‌شمرد و می‌توانست درباره‌ی این ملت، یعنی نخستین ملت یونان، همان چیزی را بگوید که یک هموند گران‌پایه‌ی فرهنگستان درباره‌ی فرهنگستان فرانسه گفته بود: «چه استبداد هراسناکی! اینجا هرکس هرآنچه می‌خواهد انجام می‌دهد.» البته باید بیفزاییم که این مرد گران‌پایه چنین سخنی را درباره‌ی فرهنگستان سی سال پیش به زبان آورده بود.

مونتسکیو چون سری سودایی نداشت و از ذهنی سنجشگر برخوردار بود در دام این‌گونه اشتباه‌ها نلغزید و گرچه تفاوت‌هایی را که به اشاره آوردیم دریافت، اما علت حقیقی را تمیز نداد. وی می‌گوید سیاستمداران یونانی که در دوره‌ی حکومت‌های مردمی می‌زیستند نیروی دیگری جز نیروی فضیلت نمی‌شناختند، درحالی‌که سیاستمداران امروزی تنها از صنعت و تولید صنعتی، فرآورده‌های صنعتی و بازرگانی، امور مالی، ثروت و حتا تجمل با ما سخن می‌گویند».

بدین‌سان، این تفاوت را به جمهوری و پادشاهی نسبت می‌دهد. حال آنکه باید آن را به روح متباین روزگار باستان و روزگار مدرن نسبت داد. در روزگار کنونی، شهروند جمهوری یا فرمان‌گزار حکومت پادشاهی هردو خواهان بهره‌مندی از نعمت‌های زندگی‌اند و هیچ‌کس نمی‌تواند در وضع کنونی جامعه‌های ما خواهان این بهره‌مندی‌ها نباشد. در روزگار ما حتا پیش از رهایی فرانسه مردمانی که بیشترین بستگی‌ها را به آزادی خود داشتند همانا مردمی بودند که به همه‌ی بهره‌مندی‌های زندگی بستگی نشان می‌دادند. اینان به آزادی خود از این‌رو بستگی داشتند که به‌ویژه در آن ضمانت بهره‌مندی‌هایی را می‌دیدند که خود گرامی می‌شمردند. در گذشته، هر جا آزادی وجود داشت مردم می‌توانستند محرومیت‌ها را تاب آورند. اکنون هر جا محرومیت وجود دارد، برای اینکه مردم به آن گردن نهند، بردگی ضروری است. امروز بیشتر امکان دارد که از مردمی برده مردمی مانند اسپارته‌ای‌ها به وجود آورد تا اسپارته‌هایی خواهان آزادی کسانی که با خیزاب رویدادها بر تارک انقلاب ما جای گرفتند و به سبب آموزش خود به پنداشت‌های باستانی و نادرست از کار درآمده آغشته بودند و این پنداشت‌ها را فیلسوفانی ارزشمند ساخته بودند که درباره‌شان سخن گفتم. متافیزیک ژان ژاک روسو که حقیقت‌های عالی و تکیه‌هایی از سخنوری پرکشش ناگهان مانند آذرخش در آن پدیدار می‌گردد؛ ریاضت‌کشی مایلی، بی‌مدارایی و بیزاری‌اش از همه‌ی شورهای انسانی، حرص و آزش به دربند کردن همه‌ی آنها، اصول گزافه‌آمیزش درباره‌ی شایستگی قانون، تفاوت میان آنچه سفارش می‌کرد و آنچه واقعاً وجود داشت، و سخنسرایی‌هایش علیه ثروت و حتا مالکیت.

آری، همه‌ی اینها سبب افسون‌کسانی شد که با پیروزی تازه به هیجان آمده بودند. اینان همچون فاتحان قدرت قانونی شادمان بودند که آن را در همه‌ی زمینه‌ها بگسترانند. برای آنها مرجعیت این دو نویسنده بسیار ارزشمند بود و این نویسندگان نیز، که بی‌توجه به خود مشکل به استبداد

انسان‌ها نفرین می‌کردند، متن قانون را بر پایه‌ی اصول به‌ظاهر بدیهی نگاشته بودند. چون رهبران انقلاب ما از راهنمایان خود این را آموخته بودند که نیروی عمومی در گذشته در دولت‌های آزاد به‌کار بسته شده است، آنان نیز می‌خواستند چنین نیرویی را به‌کار بندند. به باور آنان همه چیز باید در برابر قدرت جمعی سرفروود آورد و در عوض با شرکت در قدرت اجتماعی همه‌ی محدودیت‌های حقوق فردی به‌خوبی جبران خواهد شد.

آقایان، به‌روشنی با پی‌آمدهای چنین دریافتی آشنا هستید. شاید اگر نهاد‌های آزاد بر شناخت روح سده استوار بودند می‌توانستند بر جای مانند اما به‌رغم تلاش‌های بسیار و کارهای قهرمانانه‌ی بی‌شمار که به حق جای ستایش دارند، ساختمان نوحده‌ی باستانیان در هم فروریخت. بدین‌سان، قدرت اجتماعی استقلال فردی را در همه‌ی زمینه‌ها خدشه‌دار ساخت بی‌آنکه بتواند نیاز به آن را از میان بردارد. به ملت تنها سهمی آرمانی از حاکمیتی انتزاعی رسید که به بهای از خودگذشتگی‌های ضروری تمام شد. هم‌آوا با روسو، بیهوده در گوش ملت تکرار می‌کردند که قانون‌های آزادی هزار بار سخت‌تر از یوغ جباران است. اما ملت این قانون‌های سخت را نپذیرفت و از روی درماندگی گاه می‌اندیشید که شاید یوغ جباران بهتر باشد ولی تجربه‌ی روزگار او را از اشتباه به درآورد و دریافت که خودکامگی انسان‌ها از بدترین قانون‌ها بدتر و زیان‌بارتر است. البته قانون‌ها نیز باید محدودیت‌های خود را داشته باشند.

آقایان، اگر توانسته باشیم شما را با باورداشت‌هایی همراه گردانم که این واقعیت‌ها در اعتقاد من برانگیخته‌اند شما نیز هم‌نوا با من حقیقت اصل زیرین را تأیید خواهید کرد:

نخستین نیاز از نیازهای مدرن همانا استقلال فردی است، و در نتیجه برای برپایی آزادی سیاسی هرگز نباید از آن قربانی طلبید.

از این‌رو، هیچ‌یک از آیین‌های بی‌شمار و بسیار ستودنی‌ای که در

جمهوری‌های باستانی مزاحم آزادی فردی بودند در روزگار مدرن پذیرفتنی نیستند.

آقایان، در نخستین نگاه، اثبات چنین حقیقتی بیهوده می‌نماید. زیرا به نظر نمی‌آید که حکومت‌های چندانی در روزگار ما گرایش به تقلید از جمهوری‌های دوران باستان نشان دهند. با این همه، هرچند کشش آنها به آیین‌های جمهورسالارانه‌ی باستانی اندک است، باز نمی‌دانم چه نوع دل‌بستگی‌ای به برخی از رسوم این جمهوری احساس می‌کنند. بسیار ناگوار است که دقیقاً همین حکومت‌ها تبعید و اخراج از میهن و سلب مالکیت را مجاز می‌دارند. به یاد می‌آورم که در سال ۱۸۰۲، بی‌سروصدا ماده‌ای را در قانون دادگاه‌های ویژه وارد کردند که تبعید یونانی را در قانون فرانسه گنجانده و خدا می‌داند سخنرانان شیرین‌بیان برای پذیراندن این ماده که سرانجام پس گرفته شد چه اندازه درباره‌ی آزادی آتنی و از خودگذشتگی‌هایی که فرد برای نگاهداشت این آزادی باید بکند داد سخن سردادند. به همین سان، زمانی نه‌چندان دور هنگامی که زمامداران ترس‌زده کوشیدند تا به شیوه‌ای خجولانه انتخابات را به سود خود برگزار کنند، روزنامه‌ای که نشانی هم از جمهوری‌خواهی نداشت برای حذف نامزدهای خطرناک پیشنهاد زنده‌کردن سانسور رومی را داد. هرچند نباید به گریزی بیهوده از مطلب پرداخت اما برای تأکید بر مدعای خود سخنی چند درباره‌ی دو آیین بسیار ستوده در آن روزگار، یعنی تبعید آتنی و سانسور رومی، می‌گویم.

تبعید در آتن بر این فرض استوار بود که جامعه نسبت به اعضای خود از هر قدرتی برخوردار است. روشن است که برپایه‌ی این فرض تبعید می‌توانست توجیه شود؛ در یک دولت کوچک که نفوذ فرد اغلب همچون وزنه‌ای در برابر قدرت توده قرار می‌گرفت و این نفوذ به سبب اعتبار و شمار پیروان و افتخار فرد نیرومند بود، تبعید می‌توانست ظاهری سودمندانه داشته باشد. اما در روزگار ما افراد دارای حقوقی هستند که جامعه باید رعایت کند و نفوذ فردی همان‌گونه که پیش‌تر تذکر دادم چنان در کمیت

بزرگی از نفوذهای برابر یا بالاتر گم گشته است که هرگونه ستمی به عذر ضرورت کاهش این نفوذ بیهوده و در نتیجه ناعادلانه است. کسی حق ندارد شهروندی را از میهنش براند مگر دادگاهی رسمی بر پایه‌ی قانونی روشن و معین او را محکوم کرده باشد. تازه این قانون باید محکومیت به تبعید را به عملی مربوط بداند که این شهروند به آن متهم است. آری، هیچ‌کس حق ندارد شهروندی را از میهنش، مالکی را از زمین‌هایش، نویسنده‌ای را از اندیشه‌ورزی‌های پژوهشگرانه‌اش، و پیری را از عادت‌هایش جداگرداند. هر تبعید سیاسی یک سوء قصد سیاسی است. هرگونه تبعید که مجلسی به عنوان به اصطلاح آشتی همگانی اعلام کند همانا جنایت این مجلس علیه آشتی همگانی به شمار می‌آید. زیرا آشتی همگانی تنها با احترام به قانون با رعایت ضابطه‌ها و در حفظ ضمانت‌ها امکان پذیر می‌شود.

سانسور رومی نیز مانند تبعید یونانی مستلزم قدرت نامحدود بود. در جمهوری‌ای که همه‌ی شهروندان به سبب تنگدستی عادات و خلقیاتی بی‌اندازه ساده داشتند و در یک شهر می‌زیستند و به پیشه‌هایی نمی‌پرداختند که توجهشان را از امور دولت برگرداند و از این رو پیوسته تماشاگران و داوران قدرت عمومی بودند. آری در چنین جمهوری‌ای، سانسور می‌توانست از سویی تأثیر بیشتری داشته باشد و از دیگری، گونه‌ای مراقبت اخلاقی که در مورد سانسورچیان به کار بسته می‌شد به خودرأیی‌شان لگام می‌زد. اما به محض اینکه گسترش جمهوری و پیچیدگی روابط اجتماعی و پالودگی‌های مدنیّت سرانجام شالوده و حد و مرز این آیین را درنوردیدند، سانسور حتا در روم نیز تغییر ماهیت داد. از این رو، سانسور نبود که آداب و خلیقات نیکو را ایجاد کرد بلکه سادگی عادات و خلیقات بود که قدرت و کارآیی سانسور را سبب شد.

در فرانسه، آیینی به خودکامگی سانسور، هم ناکارآمد و هم تاب‌نیاوردی است. در وضع کنونی جامعه عادات و خلیقات از سایه روشن‌های ظریف و دگرشونده و نامحسوس ترکیب شده‌اند که اگر کسی بکوشد به آنها روشنی

بیشتری بخشد به هزاران شیوه تباه می‌گردند. تنها افکار عمومی که خود از همان سرشت است می‌تواند با آنها سروکار داشته باشد و درباره‌ی آنها داوری کند. افکار عمومی علیه هر قدرت رسمی‌ای که بخواهد به آن روشنی بیشتری بخشد خواهد شورید. هرآینه حکومتی بخواهد مانند سانسورچیان روم با تصمیمی نامحدود شهروندی را بی‌آبروگرداند، همه‌ی ملت با عدم تأیید تصمیم‌های زمامداران به اعتراض به این حکم برخوانند خاست.

آنچه درباره‌ی انتقال سانسوررومی به روزگار مدرن گفتم درباره‌ی بسیاری از بخش‌های دیگر سازمان اجتماعی نیز به‌کاربستنی است و می‌دانیم که برخی درباره‌ی این بخش‌ها با سخن پردازی و هیاهو پیاپی از دوران باستان روایت می‌کنند. برای نمونه، می‌توان به آموزش اشاره کرد. به‌راستی که چه سخن‌ها که درباره‌ی ضرورت اجازه به حکومت برای تسخیر نسل‌های نو در راستای شکل‌دهی آنها به‌میل خود سر نداده‌اند و چه گفتاوردهای عالمانه‌ای که برای تأیید این نظریه نیاورده‌اند. در برابر دیدگان ما، پی‌درپی ایرانی‌ها، مصری‌ها و سرزمین‌های گل، یونان و ایتالیا به نمایش درمی‌آیند. ولی، آقایان، ما نه ایرانی هستیم که تابع یک مستبد باشیم، نه مصری که زیر سلطه‌ی کاهنان باشیم، نه اهل گل که راهبان می‌توانستند مردمش را به قربانگاه بفرستند و نه مانند یونانی‌ها و رومی‌ها که سهمشان در قدرت اجتماعی بندگی خصوصی‌شان را جبران می‌کرد. آری، ما مدرن هستیم و می‌خواهیم که از حقوق خود بهره‌گیریم و بدون آسیب‌رسانی به دیگری توانمندی‌های خود را به‌گونه‌ای که می‌پسندیم شکوفا گردانیم و بر شکوفایی چنین توانمندی‌هایی در فرزندانمان نظارت کنیم که طبیعت به‌مه‌ر پرشور و بخردانه‌ی ما سپرده است؛ و از این رو، در زمینه‌ی آموزش تنها نیازی که به حکومت داریم همانا فراهم‌آوری امکانات عمومی آموزش است، درست مانند مسافرانی که می‌خواهند حکومت جاده‌های بزرگ را بسازد و نگهداری کند بی‌آنکه درباره‌ی مسیری که مردم می‌خواهند پیش‌گیرند به راهنمایی آنان بپردازد. گذشته از آموزش، دین نیز دستخوش یادگارهای

سده‌ی پیشین قرار گرفت. مدافعان نیکدلِ یگانگیِ اصول دینی برای ما از قانون‌های باستانی‌ان علیه خدایان بیگانه سخن می‌گویند و می‌کوشند حقوق کلیسای کاتولیک را بر نمونه‌ی آنتی‌هایی بنیاد نهند که سقراط را به این سبب نابود کردند که ایزدان‌پرستی را به لرزه در آورده بود؛ یا بر نمونه‌ی آگوستوس که می‌خواست مردمان به کیش پدران خود وفادار مانند و همان‌گونه که می‌دانیم این کاراندکی دیرتر به افکندن نخستین مسیحیان به کام ددان و درندگان انجامید.

آقایان، به این‌گونه ستایش‌ها از برخی یادگارهای باستانی بدگمان باشیم. باری، از آنجا که ما در روزگار مدرن می‌زییم، من خواهان آزادی‌ای شایسته‌ی روزگار مدرن هستم و چون در نظام پادشاهی به سر می‌بریم با فروتنی از این پادشاهی می‌خواهم که شیوه‌های سرکوب را از جمهوری‌های باستانی وام نگیرند.

باز می‌گویم که آزادی فردی آزادی واقعی مدرن شمرده می‌شود و آزادی سیاسی ضمانت آن است؛ و درست به همین سبب آزادی سیاسی ناگزیر به شمار می‌آید. از مردم امروز بخواهید که مانند گذشته تمام آزادی فردی خود را فدای آزادی سیاسی‌شان کنند؛ مسلّم بدانید که این مطمئن‌ترین شیوه برای دوری آنها از آزادی فردی است و هنگامی که این کار انجام پذیرفت آزادی سیاسی را نیز بی‌درنگ از ایشان می‌ربایند.

آقایان، می‌بینید که ملاحظات من به هیچ‌روی برای کاهش ارزش آزادی سیاسی نیست. پیداست که از واقعیت‌هایی که در برابر دیدگان شما نهادم همان نتایجی را نمی‌گیرم که برخی کسان از همین واقعیت‌ها می‌گیرند. از این واقعیت که باستانی‌ان آزاد بودند و اینکه ما دیگر نمی‌توانیم مانند آنها آزاد باشیم چنین نتیجه می‌گیرند که ما سرنوشتی جز برده بودن نداریم. اینان می‌خواهند وضع اجتماعی نوین را به یاری عناصر معدودی شکل دهند که شایسته‌ی موقعیت جهان کنونی می‌دانند. این عناصر عبارت‌اند از باورهای پیش‌پذیرفته برای هراساندن انسان‌ها، خودخواهی برای

فاسد کردنشان، جلفی و سبکی برای گیج کردنشان، لذت‌های زننده برای خوار کردنشان، و استبداد برای راه بردنشان. تازه شناخت‌های مثبت و علوم دقیق را نیز برای خدمت ماهرانه‌تر به استبداد لازم می‌شمارند. اما شگفتی‌آور است که دستاوردهای چهل سده‌ای که در رازای آن ذهن بشری بیشترین امکانات اخلاقی و مادی را به چنگ آورده است چنین باشد؛ من که نمی‌توانم چنین بیندیشم.

توجه داشته باشید که من از تفاوت‌هایی که ما را از دوران باستان متمایز می‌گرداند نتیجه‌هایی خلاف اینها می‌گیرم. در واقع ضمانت (آزادی سیاسی) را نباید تضعیف کرد بلکه بهره‌مندی را باید گستراند. به هیچ‌روی نمی‌خواهم از آزادی سیاسی چشم پوشم بلکه آزادی مدنی را همراه با شکل‌های دیگر آزادی سیاسی می‌طلبم. حکومت‌ها، بیشتر از گذشته، مجاز نیستند که به ناحق مدعی قدرتی مشروع باشند. اما حکومت‌هایی که از پایگاهی مشروع برخوردارند، کمتر از گذشته مجاز به کار بست تسلط خودکامانه بر افراد هستند. روشن است که ما امروز نیز از حقوقی برخورداریم که همیشه داشته‌ایم و این حقوق جاودانه یعنی رعایت قانون‌ها، رایزنی درباره‌ی منافع‌مان، و سرانجام اینکه بخش جدایی‌ناپذیری از پیکر اجتماعی باشیم که هموند آن شمرده می‌شویم. اما حکومت‌ها وظیفه‌های نوینی بر دوش دارند. پیشرفت تمدن و دگرگونی‌هایی که در رازای سده‌ها تحقق یافته‌اند حکومت را به احترام بیشتر به عادات و عاطفه‌ها و استقلال افراد وامی‌دارند. آری، حکومت باید با همه‌ی این چیزها با احتیاط بیشتر و با ظرافت‌های بیشتری برخورد کند.

این ملاحظه‌کاری حکومت که جزو وظیفه‌های آکیدش به شمار می‌آید البته به سودش نیز هست، زیرا از آنجا که آزادی شایسته‌ی مدرن‌ها با آزادی درخور باستانیان تفاوت دارد، استبداد که در زمان باستانیان امری ممکن شمرده می‌شد در زمان مدرن‌ها دیگر امکان ندارد. از این واقعیت که ما اغلب نسبت به آزادی سیاسی بی‌توجه‌تر از باستانیان هستیم (آنان

نمی‌توانستند جزاین باشند) و دروضع عادی شوروشوق کمتری برای آن نشان می‌دهیم می‌توان نتیجه گرفت که گاه بیش از اندازه، و همیشه به‌خطا، از ضمانت‌هایی که آزادی سیاسی برایمان تأمین می‌کند غافل می‌مانیم؛ اما درعین حال چون بسیار بیشتر از باستانیان به آزادی فردی دلبستگی داریم، اگر روزی به این آزادی تاخته شود با کاردانی و پایداری بسیار بیشتری به دفاع از آن خواهیم برخاست و برای دفاع از آن امکاناتی در دست داریم که باستانیان در اختیار نداشتند.

درحقیقت، تجارت سبب می‌شود که کارکرد خودکامگی بیش از گذشته زندگی ما را آشفته گرداند. زیرا با توجه به گوناگونی فزاینده‌ی سودآوری‌های ما، خودکامگی برای دست‌اندازی به همه‌ی آنها باید دوچندان فعال شود. از سوی دیگر اما تجارت نیز سبب می‌شود تا آسان‌تر بتوان از چنگ خودکامگی گریخت، زیرا تجارت سرشت مالکیت را دگرگون می‌گرداند و به دلیل این دگرگونی، مالکیت کم‌وبیش توقیف‌ناپذیر می‌شود. آری، تجارت کیفیتی نوین بر مالکیت می‌بخشد که همانا گردش است. بدون گردش، مالکیت فقط گونه‌ای حق انتفاع است و حکومت همیشه می‌تواند با سلب حق بهره‌مندی بر این حق انتفاع اعمال نفوذ کند. اما گردش مانعی نادیدنی و چیرگی‌ناپذیر در راه کنش قدرت اجتماعی می‌گذارد.

اثرهای تجارت بیش از این هم گسترش می‌یابد. بدین‌سان که نه تنها افراد را می‌رهاند بلکه با ایجاد اعتبار، حکومت را نیز وابسته می‌سازد. نویسنده‌ای فرانسوی می‌گوید که پول خطرناک‌ترین جنگ‌افزار استبداد است اما باید گفت که قدرتمندترین لگام آن نیز هست. درواقع، اعتبار تابع افکار عمومی است و در نتیجه زور بیهوده است، زیرا با پول پنهان می‌شود یا می‌گریزد و بدین‌سان همه‌ی اقدامات دولت معلق می‌ماند. روشن است که اعتبار چنین نفوذی را در زمان باستانیان نداشت و حکومت‌های آنان نیرومندتر از اشخاص بودند؛ اما در روزگار ما اشخاص از قدرت‌های سیاسی نیرومندترند و ثروت قدرتی است که هر لحظه در دسترس قرار دارد

و می‌تواند برای هرگونه سود و بهره‌ای به کار بسته شود و در نتیجه حقیقی‌تر و گوش‌به‌فرمان‌تر است. قدرت تهدید می‌کند، ثروت پاداش می‌دهد؛ بدین‌سان با فریفتن قدرت از چنگالش می‌گیرند اما برای برخورداری از مزیت‌های ثروت باید به خدمتش درآمد؛ آری، ثروت باید دست بالا را داشته باشد.

پی‌آمد چنین علّت‌هایی این است که زندگی فردی کمتر در زندگی سیاسی گنجد است. افراد گنجینه‌های خود را به سرزمین‌های دوردست انتقال می‌دهند و بدین‌سان انواع بهره‌مندی از زندگی خصوصی را نیز همراه خود می‌برند. آری، تجارت ملّت‌ها را به هم نزدیک ساخته است و به آنها عادات و خلیقات و آدابی کم‌وبیش همانند بخشیده است. باری، سرکردگان می‌توانند دشمن یکدیگر باشند اما مردمان هم‌میهنان یکدیگرند.

بنابراین حکومت باید به این وضع تن دهد. بلی، ما به آزادی نیاز داریم و آن را به دست خواهیم آورد؛ اما چون آزادی مورد نیاز ما با آزادی باستانیان تفاوت دارد، پس این آزادی مستلزم سازمان‌دهی دیگری است که با سازمان‌دهی درخور آزادی باستانیان تفاوت دارد. در چارچوب آزادی باستانی هرچه انسان بیشتر وقت و نیروهایش را صرف کار بست حقوق سیاسی خود می‌کرد، بیشتر خود را آزاد می‌پنداشت. در آزادی‌ای که درخور ما است، هرچه کار بست حقوق سیاسی مان وقت بیشتری برای پرداختن به منافع خصوصی باقی‌گذار آزادی برایمان گران‌بها تر خواهد بود.

آقایان، از این واقعیت ضرورت نظام‌نماینده‌گی برمی‌آید. نظام‌نماینده‌گی در واقع چیزی جز سازمان‌دهی نیست که به یاری آن ملّت آنچه را خود نمی‌تواند یا نمی‌خواهد انجام دهد به تنی چند وامی‌گذارد. می‌دانیم مستمندان امورشان را خود انجام می‌دهند ولی توانگران پیشکارانی برمی‌گمارند. این مثال درست داستان ملّت‌های باستان و ملّت‌های مدرن است. نظام‌نماینده‌گی همان وکالتی است که توده‌ی مردم به شماری از انسان‌ها از این رونامی‌گذار که می‌خواهد از منافعش دفاع شود ولی وقت

این را ندارد که هرروز به دفاع از آنها برخیزد. توانگرانی که پیشکارانی برای خود برگزیده‌اند اگر از عقل سلیم برخوردار باشند با دقت و جدیت بررسی می‌کنند که آیا این پیشکاران وظیفه‌های خود را به خوبی انجام می‌دهند یا نه؟ و نیز دقت می‌کنند که اینان فراموشکار و فاسدشدنی و ناشایسته نباشند. افزون بر این، برای داوری درباره‌ی مدیریت این کارگزاران برگزیده کارفرمایان با احتیاط به واری دقت می‌پردازند که اداره‌ی آن را به دست اینان سپرده‌اند. به همین سان، ملت‌هایی که با هدف بهره‌مندی از آزادی درخور خویش به نظام نمایندگی روی می‌آورند باید مراقبتی کارآمد و پیوسته بر نمایندگانشان اعمال کنند و این حق را برای خود نگاه دارند که در دوره‌هایی با فاصله‌های نه‌چندان طولانی نمایندگانی را که خواسته‌هایشان را برنیآورده‌اند برکنار کنند و در صورت سوءاستفاده از قدرت، قدرت‌های واگذار شده به آنها را بازستانند. اما از این واقعیت که آزادی مدرن با آزادی باستانی تفاوت دارد چنین نیز نتیجه می‌شود که این آزادی را خطری از نوع دیگر تهدید می‌کند. خطر آزادی باستانی در این بود که انسان‌ها به سبب توجه صرف به تضمین سهم خود در قدرت اجتماعی اهمیت چندانی به حقوق و بهره‌مندی‌های فردی نمی‌دادند. خطر آزادی مدرن این است که چون ما سرگرم بهره‌مندی از استقلال خصوصی خود و نیز سرگرم پیگیری منافع شخصی خود هستیم، بسیار آسان از شرکت در قدرت سیاسی چشم پوشیم.

البته دارندگان قدرت از تشویق ما به چنین کاری کوتاهی نمی‌ورزند. اینان آماده‌اند تا ما را از هرزحمتی معاف کنند، البته جز از فرمانبرداری و پرداخت. آنها به ما خواهند گفت: «آیا هدف همه‌ی تلاش‌ها، انگیزه‌ی کارها، و غایت امیدهای شما چیزی جز خوشبختی است؟ بسیار خوب، دست ما را باز بگذارید ما خوشبختی را به شما ارزانی خواهیم داشت.» نه آقایان، دست آنان را باز نگذاریم. هر اندازه که این خیراندیشی گیرا باشد از حکومت تمنا کنیم که در حد و مرزهای خود بماند تا از مرز دادگری و

درستکاری فراتر نرود. ما خود به تأمین خوشبختی مان خواهیم پرداخت. اما اگر بهره‌مندی‌های ما از ضمانت‌های ضروری جدا شوند آیا می‌توانیم با این بهره‌مندی‌ها خوشبخت باشیم؟ اگر از آزادی سیاسی چشم‌پوشیم کجا می‌توانیم این ضمانت را بیابیم؟ آقایان چشم‌پوشی از آزادی سیاسی دیوانگی است. همانند دیوانگی کسی که ادعای ساختن خانه‌ای بی‌شالوده را بر شن داشت زیرا می‌خواست در طبقه‌ی اول ساکن شود.

وانگهی آیا حقیقت دارد که خوشبختی از هر نوع که باشد هدف نوع بشر به شمار می‌آید؟ در این صورت، راهی که در پیش گرفته‌ایم بسیار باریک خواهد بود و مقصودمان نه‌چندان والا و شریف. در میان ما کسی نیست که بخواهد از توانمندی‌های اخلاقی خود بکاهد و آنها را محدود سازد، امیالش را به پستی کشاند، و از فعالیت‌ها و افتخارات و احساسات بزرگ‌منشانه و ژرف خویش روی گرداند و هرچه بیشتر در نادانی فرو رود و در عین حال خوشبخت باشد. نه آقایان، من بر این نیک‌ترین بخش وجودمان، بر این نگرانی بزرگ‌منشانه که همواره ما را دنبال می‌کند و دلواپسمان می‌گرداند، بر این شورتند برای گسترانش شناخت و دانش و شکوفاندگی توانمندی‌هایمان مهر تأیید می‌نهم؛ سرنوشت ما نه‌تنها ما را به خوشبختی، بلکه به کمال یا بندگی نیز فرامی‌خواند و آزادی سیاسی نیرومندترین و توانمندترین شیوه‌ی کمال‌پایندی است که خداوند به ما ارزانی داشته است.

آزادی سیاسی، بدون استثناء، به همه‌ی شهروندان امکان آموذن و بررسی مقدس‌ترین منافع و مصالحشان را می‌دهد و بدین‌سان به روحشان بزرگی و به اندیشه‌هایشان والایی می‌بخشد و آنها را به گونه‌ای هم‌ترازی ذهنی می‌رساند که مایه‌ی افتخار و قدرت ملت است.

اکنون بنگرید که چگونه ملتی با تکیه بر نخستین نهادی که کاربست منظم آزادی سیاسی را برایش ممکن گردانده است بزرگی می‌یابد. به شهروندان ما از هر مرتبه و پیشه‌ای بنگرید که با خروج از محیط کارهای

روزانه و از فعالیت‌های تولیدی خصوصی‌شان ناگهان خود را در تراز کارکردهای مهمی می‌یابند که قانون اساسی به ایشان واگذاشته است. یعنی گزینش با هوشیاری، پایداری با توانمندی، باطل‌سازی نیرنگ‌ها، رویارویی با تهدیدها، و پایداری والا در برابر فریبکاری. به میهن‌دوستی ناب و ژرف و صادقانه‌ای بنگرید که به شهرهایمان سایه افکنده و به دهکده‌هایمان زندگی بخشیده است و با گذر از کارگاه‌ها و جان بخشیدن به روستاها به روح سالم و پاک کشتکاران سودمند و بازرگانان زبردست ما احساس برخورداری از حقوق و ضرورت ضمانت‌های آن را نفوذ داده است. اینان با آگاهی به تاریخ رنج‌های خود و با آشنایی به درمان این رنج‌ها نگاهی بر سراسر فرانسه می‌افکنند و به‌عنوان حق‌شناسی ملی، پس از سی سال با رأی خود، وفاداری به اصول را با برگزینش نامدارترین مدافع آزادی پاداش می‌دهند.

بنابراین، آقایان، نمی‌توان از هیچ‌یک از این دو نوع آزادی که درباره‌شان سخن گفتم چشم پوشید. باید همان‌گونه که نشان دادم ترکیب یکی با دیگری را آموخت. همان‌گونه که سیسموندی نگارنده‌ی نامدار تاریخ جمهوری‌های قرون وسطا می‌گوید، نهادها و قانون‌ها باید زندگی و سرنوشت نوع بشر را به نتیجه رسانند و هرآینه بیشترین شمار ممکن از شهروندان را به بالاترین مرتبه‌ی والایش اخلاقی برسانند بهتره این هدف دست می‌یابند.

اقدام قانون‌گذار تنها با آرامش بخشیدن به مردم به کمال نمی‌رسد، حتا هنگامی که مردم خرسندند باز بسیار چیزها هست که باید انجام گیرد. باید نهادها و قانون‌ها آموزش اخلاقی شهروندان را به انجام رسانند. آری، نهادها و قانون‌ها با احترام به حقوق فردی شهروندان با رعایت استقلالشان و به دور از آشفته‌گردانی دلمشغولی‌هایشان باید نفوذ خود را بر سازمان سیاسی جامعه به کار برند و شهروندان را فراخوانند تا با عزم و رأی خود در کاربست قدرت همکاری ورزند و حق نظارت و مراقبت بر امور را از رهگذر

ابراز نظریات برایشان تأمین کنند و، در نتیجه، آنها را در عمل برای به دوش گرفتن این وظیفه‌های والا شکل دهند تا بدین سان هم میل و هم توانایی‌ای به ایشان بخشند تا از عهده‌ی این امور برآیند.

-
۱. Lacédémone؛ نام دیگر اسپارت است. - م.
 ۲. Ephores (نگهبانان)؛ در دولت اسپارت نام پنج نفری بود که به مدت یک سال برای کنترل زندگی سیاسی و نظارت بر آموزش جوانان و هدایت شهروندان و شاهان از سوی شورای ریش سفیدان برگزیده می‌شدند. - م.
 ۳. صاحب منصبانی که مسئولیت اداری امور طایفه یا گروهی را به دوش داشتند. برخی از آنها از منافع پلب‌ها دفاع می‌کردند. - م.
 ۴. فرودستان در روم باستان. - م.
 ۵. بزرگ‌زادگان و فرادستان در روم باستان. - م.
 ۶. Arginus؛ نبرد دریایی آن و اسپارت در سال ۴۰۶ پ.م. که با پیروزی آن به پایان رسید. - م.

7. L'Esprit des Lois III, 3.

۸. آقای لافایت که به نمایندگی از سارت (Sarthe) برگزیده شده است.

آزادی، سکولاریسم و هویت ایرانی

سعید بشیرتاش

چهل و شش سال پیش در این روزها مردم ایران با شعار «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» در حال سرنگونی دولت شاپور بختیار و حاکم کردن یک حکومت دینی به رهبری یک آخوند مرتجع بودند. در دوران زمامداری شاپور بختیار، مردم ایران از بالاترین سطح آزادی‌های سیاسی و فردی و اجتماعی، قابل مقایسه با پیشرفته‌ترین کشورهای اروپای غربی، برخوردار بودند. در مقابل، خمینی یک رهبر دینی بود که نظریه ولایت فقیه را تبیین کرده و پیشتر با حق رأی زنان و استخدام غیرمسلمانان در ادارات دولتی مخالفت کرده بود. در آخرین تظاهرات بزرگی که در اربعین ۵۷ - برابر با ۲۹ دی - با شعار «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» علیه آخرین دولت مشروطه صورت گرفت، برگزارکنندگان بسیاری از زنان را با «اهدای» روسری و دادن تذکر مجبور به روسری گذاشتن کردند.

این پرسش به درستی مطرح می‌شود که درک جریانات سیاسی و مردم از «آزادی» که با شعار آن در پی برانداختن میراث مشروطه و برقراری یک حکومت دینی بودند چه بود؟

با مطالعه متون و ادبیات جریانات گوناگون انقلاب ۵۷ به خوبی متوجه می‌شویم که این جریانات نه تنها درک درستی از مفهوم آزادی

نداشتند، بلکه خود از بزرگ‌ترین دشمنان آزادی بودند. آنها آزادی‌های سیاسی و دموکراسی و لیبرالیسم را فریب جهان سرمایه‌داری و یا «غریزگی» می‌خواندند. حتی آزادی‌های فردی به‌ویژه آزادی زنان را نیزابتدال، خصلتی بورژوازی، و در جهت مصرف‌گرا کردن زن و، حتی ورای آن، تبدیل زن به کالا می‌خواندند. در چنین فضایی بود که در اوایل بهمن ۵۷ خواهر بیژن جزنی و چند تن دیگر از زنان فدایی خلق با پوشیدن چادر به دفتر روزنامه اطلاعات رفتند تا حمایتشان از انقلاب اسلامی را اعلام کنند.

اما وضعیت آنجا فاجعه‌بارتر می‌شود که می‌بینیم بخش معروف به «لیبرال» آن دوران نیز درک درستی از آزادی نداشت. آنها آزادی را منحصر به آزادی سیاسی می‌دانستند و مشکل‌چندانی با محدودیت آزادی‌های فردی، از جمله آزادی زنان، نداشتند. آنها آزادی را به دو بخش «فاخر» و «مبتذل» تقسیم می‌کردند و، «آزادی فاخر» را تنها محدود به آزادی‌های سیاسی می‌دانستند، آن‌هم با احترام به سنت و موازین اسلامی. غافل از این امر بودند که آزادی سبک زندگی، به‌ویژه در جوامع مسلمان، بنیادی‌تر و مهم‌تر از آزادی‌های سیاسی است. بدون آزادی‌های فردی هرگز نمی‌توان یک نظم دموکراتیک واقعی برقرار کرد. اگر بخواهیم نظم دموکراتیک واقعاً موجود که آن را «دموکراسی لیبرال» می‌نامند تنها در یک جمله تعریف کنیم باید آن را نظامی مبتنی بر آزادی‌های فردی بخوانیم. حقوق و آزادی‌های فردی اساس و بنیاد دموکراسی و، فراتر از آن، اساس و بنیاد حقوق بشر است. مشکل انقلابیون ۵۷ در عدم درک مفهوم آزادی، ریشه در فرهنگ اسلامی و دین‌مدارانه و ایدئولوژی زده‌شان داشت. همه آنان، چه مذهبی و چه چپی، چه خداپاوارو چه آتئیست، در یک فرهنگ و فضای مشترک تنفس می‌کردند. به قول احمد کسروی، کمونیسم وارد شده به ایران با آمیخته شدن به فرهنگ متعصب مذهبی تبدیل به معجونی مهوع شده بود. انقلاب ۵۷ بدون شک نتیجه آن معجون مهوع بود.

واقعیت آن است که مفاهیمی مانند آزادی یا حقوق بشر را با یک

عینک یا دستگاه فکری- فرهنگی دین مدار هرگز نمی توان به درستی درک کرد. درک و هضم مفهوم آزادی توسط یک روستایی دین مدار در پشتونستان افغانستان تقریباً غیرممکن است. جوامع مسلمان برای درک مفهوم آزادی و برقراری یک دموکراسی لیبرال که مبتنی بر آزادی های فردی است نیاز به انقلاب فرهنگی- تمدنی دارند؛ انقلابی که انسان و حقوق و آزادی هایش را به جای خدا و وظایف الهی در مرکز بنشانند. برخی فرهنگ ها و تمدن ها دشواری بیشتری برای این تحول دارند. فرهنگ اسلامی یکی از متصلب ترین و مقاوم ترین فرهنگ ها در برابر این تحول و در برابر مفهوم آزادی است. به همین دلیل، راه آزادی در جوامع مسلمان از سکولار شدن جامعه می گذرد. در کشورهای مسلمان، سکولاریسم خانه اول در راه دموکراسی لیبرال و آزادی های سیاسی است. فراتر از آن، در کشورهای مسلمان، یک ساختار و فرهنگ سکولار با کنار انداختن شریعت بخش مهمی از آزادی های فردی، به ویژه در رابطه با زنان و غیرمسلمانان، را تأمین می کند. سکولاریسم در این کشورها نه «همه آزادی» اما «بخش مهمی از آزادی» است.

بدون کنارگذاشتن ذهنیت اسلامی آزادی معنا پیدا نمی کند و روند اضمحلال تمدنی جوامع مسلمان و سترونی فرهنگی آنان ادامه می یابد. یکی از مشکلات جوامع مسلمان برای گذار از ذهنیت اسلامی یا بیرون رفتن از «جهان اسلامی» مسئله هویتی شان است. برای مردم کشورهای عربی که همه سنت ها و جشن ها و هویت شان اسلامی است یا برای مردم کشور پاکستان که بنیاد و علت وجودی کشورشان دین اسلام است، بیرون آمدن از هویت و ذهنیت اسلامی بسیار دشوار است و آنان را با بحران های بزرگ هویتی روبه رو می کند. در واقع، آنان میان «خودمانندین اسلامی» و «غربی شدن» یکی را باید برگزینند. برای کشور ترکیه نیز، علیرغم تماس و نزدیکی چندصدساله با تمدن اروپایی، با توجه به اینکه نطفه تشکیل آن در غزه با مسیحیت بسته شده، بیرون آمدن از ذهنیت اسلامی چندان آسان نیست. در این میان، ایران وضعیت متفاوتی دارد. علاوه بر تجربه

دهشتناک نزدیک به نیم‌سده حکومت دینی، ایران کشوری است که پیش از اسلام و غیرمسلمان متولد شده. هویت زرتشتی و پیشااسلامی همچنان در ایران نیرومند است و، برخلاف همه کشورهای مسلمان دیگر، بزرگ‌ترین جشن‌ها، محبوب‌ترین اسطوره‌ها و پرشکوه‌ترین دوران‌های تاریخش، همگی به دوران پیشااسلامی تعلق دارد. به همین دلیل، ملت ایران با تکیه بر هویت ایرانی‌اش با دشواری بسیار کمتر و بدون روبه‌رو شدن با بحران هویتی مهمی می‌تواند از ذهنیت اسلامی و جهان‌اسلامی بیرون برود. مردم ایران به خوبی متوجه شده‌اند که در یک فرهنگ و ساختار سکولار بخش مهمی از آزادی‌های فردی خود را بازمی‌یابند.

آرمانگرایی علیه آزادی؛ مورد سبزه‌ها

ناصرکرمی

اینکه آرمانگرایان به دشمنان آزادی تبدیل شوند البته مورد تازه‌ای نیست. به‌واقع سراسر قرن بیستم عرصه جدال بشر با آرمانگرایی بوده که درنهایت نتیجه عملکردشان توتالیتاریسمی مطلق علیه آزادی و کرامت انسان بوده است. از استالین و مائو و کیم ایل سونگ تا هیتلر و موسولینی و خمینی. اما آیا در قرن بیست و یکم که مهم‌ترین زمینه شکل‌گیری توتالیتاریسم یعنی انحصار انتشار اطلاعات از بین رفته آیا هنوز ممکن است کسانی به قصد آرمانگرایی برخیزند اما درنهایت به دشمن آزادی تبدیل شوند؟ بله. یک مثال بارز در این باره امکان برآمدن «توتالیتاریسم سبز» است. در این مقاله زمینه‌های تحقق چنین پدیده‌ای را بررسی خواهیم کرد.

اینکه سبزه‌ها زمینه‌ساز بروز یا تشدید قدرت حکومت‌های خودکامه در جهان معاصر باشند در ابتدا امری بعید به نظر می‌رسد. اما موضوع برخلاف تصور اولیه چندان پیچیده نیست: برای حل بحران‌های فزاینده محیط‌زیستی شما به حکومتی «مقتدر» احتیاج دارید که بتواند در چشم‌انداز هرچه بیشتر «دخالت» کند و به این شکل مانع گسترش مشکلات محیط‌زیستی شود. حکومتی که هرچه بیشتر با «بحران»

سرپنجه نرم کند، مردم را از بحران بهراساند و تماماً درگیر جدال با بحران باشد. و، به گفته آگامبن، وقتی سیاستمداری از وقوع بحرانی بزرگ سخن می‌گوید به دنبال یک «اطاعت» عمومی است. «اطاعت» و «اقتدار» و «دخالت» می‌توانند شناسه‌های اصلی یک سیستم خودکامه به شمار آیند. سیستمی که نه با کودتا و زور اسلحه و در پی سلطه‌طلبی یک میلیتاریست زورمند، که بالعکس، برای نیت‌های پاک توسط مردمانی پاک و در سازوکاری دموکراتیک روی کار آمده است. از اینجا البته موضوع پیچیده می‌شود. برای حل این پیچیدگی باید لایه‌لاکلاف سردرگم تبدیل سبزگرایی به خودکامگی را از هم باز کرد. البته برخی از لایه‌های ماجرا لزوماً ربطی به سبزه‌ها ندارند اما به هر حال می‌توانند زمینه‌ساز خدمت‌رسانی ناخواسته سبزه‌ها به خودکامگان باشند. این لایه‌های دهگانه را در ادامه مرور می‌کنیم.

الگوهای بد، به خصوص در آسیا

در اولین ماه‌های بعد از فروپاشی شوروی و استقلال جمهوری‌های آسیای میانه در خوابگاه دانشگاه تهران یک هم‌اتاقی تاجیکستانی پیدا کردم. ظاهراً دولت ایران کارهایی کرده بود برای جلب علایق مردم تاجیکستان و یکی از این کارها هم ارائه بورسیه به تعدادی از دانشجویان تاجیک برای ادامه تحصیل در دانشگاه تهران بود. به هر روی، آن هم‌اتاقی تاجیک برای من فرصتی بود تا با اوضاع کشورهای آسیای میانه آشنا شوم، به خصوص تاجیکستان فارسی‌زبان که همیشه برای ایرانیان کشوری رازآمیز بوده است. یک بار از آن دانشجوی تاجیک پرسیدم الان اوضاع سیاسی کشور شما چگونه است؟ با نیشخند گفت: ما کشوری هستیم الان که افغانستان در امور ما دخالت می‌کند، حتی گروه‌های شورشی در این کشور می‌توانند برای ما حکومت تعیین کنند! نیشخند به این خاطر بود که در آن مقطع، یعنی اوایل دهه نود میلادی، در افغانستان جنگ داخلی به شدت در

جریان بود و به واقع خود افغانستان دولت متمرکز نداشت. از او پرسیدم اوضاع اقتصادی تاجیکستان چگونه است؟ انگار سؤال عجیبی شنیده باشد متعجب گفت: «اقتصاد؟ ما در تاجیکستان اقتصاد نداریم». برای او توضیح دادم که اقتصاد می‌تواند ورشکسته، ویران، فروپاشیده یا فاسد باشد. اما به هر حال آن هم شکلی از اقتصاد است و نمی‌شود گفت یک کشور هیچ فرمی از اقتصاد ندارد. گفت «ما یک وامی روسیه می‌دهد مدتی با آن زندگی می‌کنیم، همین. آیا به این هم می‌شود گفت اقتصاد؟». راستش را بخواهید جواب غافلگیرکننده‌ای بود. هنوز مطمئن نیستم آن فرم از گذران حیات اقتصادی یک کشور را زیرمجموعه کدام یک از فرم‌های تعریف شده اقتصاد می‌توان قرار داد.

جلوتر اما خواهیم دانست که چه خبر شد. در افغانستان کمابیش شرایط دموکراتیکی حاکم شد. مردم می‌توانستند دولت منتخب داشته باشند و حاکمیت در این کشور ساختاری دموکراتیک و مدرن پیدا کرد. برعکس، در تاجیکستان امام علی رحمان اگرچه عنوان رئیس‌جمهور دارد اما به تدریج دیکتاتوری خودکامه شده است که قدرت را کاملاً قبضه کرده و نهادهایی مثل پارلمان یا قوه قضاییه صرفاً جنبه فرمایشی پیدا کرده‌اند. حالا سؤال این است که چشم‌انداز این دو کشور چقدر از این تفاوت بنیادین ساختارهای حکمرانی تأثیر گرفته است؟ متأسفانه پاسخ چندان مطابق انتظار نیست. تابستان ۲۰۲۱ به محض اینکه نیروهای آمریکایی به دستور جو بایدن پایشان را از افغانستان بیرون گذاشتند چریک‌های طالبان، مردانی با ریش‌های انبوه ژولیده و چهره‌های تکیده و گرسنگی‌کشیده و بعضاً با پاهای برهنه انگار از لای تخته‌سنگ‌های کوهستان جوشیده باشند بیرون از همه سو سرازیر شدند به سمت شهرها و در کمتر از یک هفته کل افغانستان را به تصرف درآوردند. رئیس‌جمهور افغانستان، اشرف غنی، در همان موج اول حمله طالبان به اتفاق خانواده‌اش و همچنین شماری از اعضای دولتش سوار هواپیما شده و به امارات متحده عربی گریخته بود. همان

زمان امام علی رحمان پیامی صادر کرد خطاب به سران طالبان و تلویحاً آنها را تهدید کرد که تاجیکستان تحولات افغانستان را کاملاً تحت نظر دارد و در این باره بی طرف نخواهد ماند و توقع دارد طالبان با مردم افغانستان به خصوص اقلیت تاجیک این کشور رفتاری انسانی داشته باشند. نکته همین جاست: سی سال دموکراسی نتوانست از افغانستان کشوری با شرایط سیاسی و اقتصادی پایدار بسازد و تمامی ساختارهای آن به محض حمله کمتر از هفتاد هزار چریک کوه نشین، که عملاً تنها سلاحشان تفنگ های قدیمی کلاشنیکوف بوده فروریختند و، برعکس، دیکتاتوری آمرانه امام علی رحمان از تاجیکستان کشوری با ثبات و روبه رشد ساخته است.

اینکه بعضی دیکتاتورها مصلح و مثبت باشند و بعضی دموکراسی ها لرزان و بی ثبات و عامل ناپایداری چشم انداز البته موضوع عجیبی نیست و در جهان مصداق های متعدد دارد. اما نکته مهم نسبت بین مدل حکومت امام علی رحمان در تاجیکستان با الگوی روبه رشد حکومت ها در سراسر عرض های پایین و به خصوص آسیا است. آنچه از آن به عنوان مدل چینی نام برده می شود اما شاید بتوان اعتبار آن را همچنین به روسیه و پوتین داد که پیش از حکومت فعلی چین بنیاد حکومت های خودکامه اما توسعه گرا را گذاشت. اشتها بیشتر چین در این باره البته به خاطر اثرگذاری فزون تر آن بر جهان است. چین همه جا دست و پایش را گسترانده و در هر کجای جهان زندگی کنیم بعید است در هیچ ساعتی از روز به نحوی تحت تأثیر سیاست و اقتصاد چین نباشیم.

مدل چین بیشتر با سه ویژگی شناخته می شود: بهره برداری بی رحمانه از منابع طبیعی، سرکوب جنبش های مردمی و امپریالیسم اقتصادی. مورد اول بدیهی است: چین می گوید مسئله من یک میلیارد و سیصد میلیون دهان باز است که هر روز غذا می خواهند و اولویت من تأمین غذا برای این جمعیت است و نه هیچ چیز دیگر. این نکته مورد دوم راهم توجیه می کند: هرآنکه رودرروی حاکمیت قرار بگیرد به واقع دارد در پروسه روزانه تغذیه

چنان جمعیتی اخلاص ایجاد می‌کند. پس باید به عنوان مزاحم خلق از سر راه برداشته شود. خلق هم ظاهراً چندان مشکلی با این مسئله ندارد چون کمابیش مزه غذایی را که دولت برایشان فراهم کرده چشیده است. مورد سوم اما جدیدتر است: دولت چین آشکارا چشم به منابع طبیعی دیگر سرزمین‌ها هم دارد برای تغذیه ملتش. در این راه از برگ برنده بازار بزرگش استفاده می‌کند و همچنین اعطای وام به دولت‌های ورشکسته و مقروض در آسیا و آفریقا به قصد پیشخور کردن منابع آنان. نقل قول مشهوری است که اشتباه هیتلر این بود که پیش از هجوم به بقیه کشورهای زنجیره تأمین غذا و کالاهای اساسی جهان را به خود وابسته نکرد. در فرضی بدبینانه چین الگویی ارائه می‌دهد از اینکه پیش از حمله به بقیه جهان چگونه می‌توان از عواقب یک دفاع همه‌جانبه در امان بود.

یک مثال جالب درباره هجوم چین به منابع غذایی بقیه جهان ماجرای صید با روش ترال ماهیگیران چینی در خلیج فارس است. ترال شکلی از ماهیگیری صنعتی است که بسیار به اکوسیستم دریایی لطمه می‌زند. کشتی‌های صید ترال با تورهایی چندصدمتری از کف دریا هرچه موجود زنده هست می‌رویند و با خود به سطح آب می‌آورند. به واقع در این روش به جای صید ماهی، کف دریا به‌طور کلی جارو شده و محتویات آن به داخل کشتی منتقل می‌شود. اکوسیستم دریا متعاقب صید ترال آنچنان لطمه می‌بیند که احیای آن ممکن است دشوار یا ناممکن باشد. در سالیان اخیر این روش صید یکی از مشکلات اصلی محیط‌زیست خلیج فارس بوده است. جایی که خود به‌واسطه انبوه تأسیسات نفتی و عبور و مرور نفتکش‌ها و شمار رو به افزایش آب‌شیرین‌کن‌ها خود اکوسیستم پرتنش و آسیب‌پذیری دارد. تداوم صید ترال به دست چینی‌ها باعث کاهش چشمگیر جمعیت ماهیان در خلیج فارس شده است آنچنان‌که کار بعضاً به جنگ ماهیگیران محلی با کشتی‌های صیادی چینی کشیده است. اما چینی‌ها چه کار می‌کنند آنجا؟ چرا باید در جایی چند هزار کیلومتر

دور از دریا‌های خودشان صید کنند آن‌هم با این روش غیرمجاز که در تمام جهان ممنوع اعلام شده است؟ داستان برمی‌گردد به روابط استراتژیک دولت‌های ایران و چین. دولت چین حمایت‌های سیاسی از حکومت اسلامی انجام می‌دهد و در ازای آن بسیاری امتیازات اقتصادی از کشور ایران گرفته است که از جمله یکی از آنها مجوز صید ترال است در خلیج فارس. شیخ‌نشین‌های عرب جنوب خلیج فارس نمی‌توانند چندان در این باره اعتراض کنند چون که کشتی‌های چینی نزدیک ساحل شمالی که محدوده ایران است صید می‌کنند و حتی با پرچم ایران. چینی‌ها در دریا‌های پیرامون خودشان با این روش صید نمی‌کنند چون آن دریاها را منبع ابدی تأمین غذای کشور خودشان می‌دانند و صید ترال را فقط در دریا‌های دوردست انجام می‌دهند.

صورت مسئله ساده است: اگر فرض کنیم مشکلات محیط‌زیستی فراگیرتر و بحرانی‌تر شده و به مسئله اصلی بسیاری از کشورها تبدیل خواهد شد، برای حل چنان بحران‌هایی دولت‌هایی مقتدر و دخالت‌گر احتیاج داریم. چنین دولتی لزوماً قرار نیست با کودتا یا شورش‌های خیابانی سر کار بیاید. چنان دولت‌هایی ای بسا محصول سیستم دموکراتیک باشند. اما دموکراتیک‌ترین سیستم‌ها هم در «شرایط اضطراری» دست دولت را باز می‌گذارند برای گسترش دخالت و تحکیم قدرت. تداوم این وضعیت تثبیت شکلی از حکمرانی خودکامه است که اهرم‌های دموکراتیک را به تدریج به بازیچه تبدیل کرده و با ظاهری دموکراتیک ماهیت یک خودکامه کلاسیک دارد. بازی انتخابات در روسیه پوتین-مدودوف را به خاطر بیابورید. گسترش برابری و نجات طبقات محروم همواره زمینه‌ساز قدرت گرفتن حکومت‌های خودکامه چپ بوده است. فرض این است که با تداوم بحران‌های محیط‌زیستی «حفظ محیط‌زیست» و «نجات زمین» می‌تواند زمینه‌ساز نسل‌مدرن حکومت‌های خودکامه شود.

ارجحیت غذا به دموکراسی

این بحث مهمی است و اگرچه بالاتر به آن اشاره شد اما جا دارد که مستقلاً هم بیشتر درباره آن صحبت شود. شاید بارها این را شنیده باشید که ما هم اکنون در بزرگ‌ترین قحطی تاریخ به سر می‌بریم. حدود یک میلیارد نفر از جمعیت کره زمین گرسنه هستند و روزانه غذای کافی برای خوردن پیدا نمی‌کنند. احتمالاً هیچ‌وقت در طی تاریخ این تعداد انسان هم‌زمان روی کره زمین در معرض مرگ به خاطر گرسنگی نبوده‌اند. اما وجه تاریخی و بی‌سابقه گرسنگی کنونی در جهان فقط شمار گرسنگان نیست. نکته مهم‌ترین است که قحطی رخ نداده اما یک میلیارد انسان روی کره زمین قحطی زده هستند. پیش از این، موج‌های شدید کمبود غذا در مناطق مختلف جهان عمدتاً در دوره‌های طولانی خشکسالی که معمولاً به عنوان «سال‌های قحطی» یاد می‌شوند رخ داده است. اما اغلب گرسنگان کنونی جهان در مناطقی زندگی می‌کنند که لزوماً مشکل عدم تولید غذای کافی در آنها اکسترمیم‌های اقلیمی نیست.

به‌واقع مشکل در وهله نخست عدم تطابق تولید و عرضه غذا با شمار جمعیت نیازمند غذا و البته نابرابری در توزیع منابع تغذیه است. همچنین باید توجه کرد که برخلاف دیگر حوزه‌های علم و تکنولوژی، کشاورزی و تولید غذا در دوره مدرن چندان متحول و مکانیزه نشده است. قاعدتاً در قیاس با دیگر حوزه‌های زندگی انسان مثل ارتباطات یا حمل‌ونقل یا پزشکی و غیره. کشاورزی در اغلب مناطق جهان از نظر تکنیکی چندان تفاوتی با صدها سال قبل ندارد و در کشورهای مدرن نیز با وجود بهره‌گیری از ابزارها و روش‌های مدرن در کاشت و داشت و برداشت و آبیاری و تولید بذرهای تغییر ژنتیک یافته و غیره نمی‌توان گفت کشاورزی کنونی نسبت به کشاورزی سنتی پدیده بسیار متفاوت و پربازده‌تری است. مقایسه کنید با استفاده از دود و کبوتر برای ارسال پیام تا همین دویست سیصد سال پیش با موبایل‌های هوشمند و شبکه‌های

ارتباطی کنونی. این در حالی است که هم جمعیت زمین چندبرابر شده و هم سبک زندگی و میزان مصرف مواد پروتئینی بشر کاملاً تغییر کرده است. نتیجه آنکه رشد کشاورزی تصاعد حسابی بوده و رشد مصرف مواد غذایی تصاعد هندسی و به همین خاطر عجیب نیست که هم اکنون یک میلیارد انسان گرسنه‌اند در بزرگ‌ترین قحطی غیراقلیمی تاریخ. از این رو، بشر برای تولید غذای بیشتر ناچار است همه جا فشار بیشتری بر منابع زمین وارد کند. از تهی ساختن دریا از آبزیان تا پاک‌تراشی جنگل‌های حاره برای دستیابی به سطح زیرکشت بیشتر.

اما این چگونه می‌تواند منجر به خودکامگی از مسیر محیط زیست‌گرایی شود؟ فرض کنید بحران‌های محیطی عامل کاهش مواد غذایی بشوند. مثل تشدید خشکسالی‌های بلندمدت و تقلیل منابع آب در عرض‌های پایین به واسطه تغییر اقلیم یا کاهش شمار آبزیان به دلیل آلودگی اکوسیستم‌های آبی یا اختلال در بالاترین حرارتی دریاها (باز هم به دلیل تغییر اقلیم) و یا کاهش بهره‌وری اراضی به دلیل تقلیل کیفیت خاک ناشی از استفاده بلندمدت از کودها و سموم شیمیایی. غذا مسئله‌ای نیست که بتوان به آن شوخی کرد، پس بشر به راحتی تن خواهد داد به یک سوپرمن محیط‌زیستی که می‌تواند قول افزایش تولید غذا به وسیله کنترل بحران‌های محیط‌زیستی و اقلیمی را بدهد. البته چنین سوپرمنی برای آنچه می‌خواهد انجام دهد اختیارات تام می‌خواهد، برای هرگونه دخالت در چشم‌انداز طبیعی و انسانی. یک ضرب‌المثل ترکی می‌گوید آنچه مردها را عاشق می‌کند چشمشان است اما آنچه عاشق ننگه می‌دارد شکم آنها است. اشاره‌ای به وابستگی مردان به آشپزی همسرانشان. آنچه بالاتر گفته شد نشان می‌دهد وابستگی به غذا می‌تواند ما را گرفتار ابدی خودکامگان کند.

کاستی‌های ذاتی دموکراسی برای حل مشکلات محیط‌زیستی ساده‌ترین مثال این است که دموکراسی را به آب تشبیه کنیم. وقتی آن را

نداشته باشید جز آن هیچ چیز نمی‌خواهید. اما وقتی آن را دارید کلاً آن را فراموش می‌کنید و به هزاران چیز دیگری که باید داشته باشید و ندارید فکر می‌کنید. در کشورهای دچار خودکامگی یا توتالیتراریسم وضعیتی برای کنشگران حوزه‌های مختلف وجود دارد به نام «ماندن پشت دیوار سیاست». چه می‌شود کرد برای محیط‌زیست؟ در وضعیت موجود عملاً هیچ، تا دموکراسی نباشد هیچ کاری نمی‌توان کرد، ما سبزه‌ها عجلتاً بیپوندیم به فعالان سیاسی و برای حصول دموکراسی بجنگیم. برای رهایی از فقر چه باید کرد؟ همان، منتظر دموکراسی می‌مانیم. چه کنیم تا بالاخره در طول عمرمان یک تناثر خوب ببینیم؟ تناثرهای خوب فقط در جوامع دموکراتیک به نمایش درمی‌آیند پس ما علاقه‌مندان تناثر هم بجنگیم برای دموکراسی. به همین شکل همه کنشگران گیر می‌افتند پشت دیوار سیاست. از جایی به بعد انگار تا دموکراسی نیاید مشکلات حل نمی‌شود و تا دموکراسی نیاید هر تلاشی بیهوده است. نکته این است که اگرچه خود فرانسس فوکویاما حرفش را پس گرفته است اما کماکان برای بسیاری از مردم لیبرال‌دموکراسی پایان تاریخ است. سرنوشت محتومی که دیر یا زود بسته‌ترین کشورهای غیردموکراتیک جهان نیز سرانجام به آن خواهند رسید. اما آیا واقعاً همین‌گونه است؟ دموکراسی خوش‌بیاری و سرنوشتی اجتناب‌ناپذیر است و آمدنش مشکل‌گشای همه بحران‌های بشری؟ این بحثی پیچیده و طولانی است.

به هر رو، ما اینجا متمرکز هستیم بر آن گوشه از بحث که به‌طور مشخص می‌گوید چون دموکراسی در حل مشکلات بشر ناتوان است (اگر نه غالباً، دست‌کم اینکه در برخی از آنها)، پس تشدید بحران‌های محیط‌زیستی می‌تواند باعث تقویت رقیب همیشگی دموکراسی یعنی خودکامگی بشود. باید توجه کرد که تحولات تاریخی هرگز روند خطی ندارند. این طور نیست که دموکراسی و توسعه همان بابل موعود باشند که چون خداوند بازگشت به آن را وعده داده، از پس هزاران سال هم مقصدی اجتناب‌ناپذیر

باشد. جوامع نه تنها می‌توانند صدها سال درجا زده و پیش نروند بلکه حتی شاید به عقب هم برگردند. مانیفست تئورسین اصلی انقلاب اسلامی ایران، دکتر علی شریعتی، کتابی بود به نام «بازگشت». کتابی قطور که در آن این‌گونه ادعا می‌شد که خیر و صلاح مردم ایران بازگشت به ۱۴۰۰ سال قبل است. حکومت آخرین شاه ایران با هر معیاری توسعه‌گرا و مدرن بود و به خصوص در سالیان آخر توانسته بود شاخص‌های رفاه اجتماعی و اقتصادی را در ایران به شکل چشمگیری ارتقاء دهد. اما مردم ایران در سال ۱۹۷۹ تصمیم گرفتند به عقب برگردند و برگشتند.

نکته مهم‌تر اما این است که اساساً هیچ دلیل مشخصی وجود ندارد که تصور کنیم دموکراسی فرمول یا ابزار خاصی برای حل بحران‌های محیط‌زیستی در اختیار دارد که بقیه فرم‌های حکمرانی فاقد آن هستند. آیا شواهدی وجود دارد که نشان دهد دموکراتیزاسیون یک کشور به صورت مستقیم و خطی عیناً به کاهش مشکلات محیط‌زیستی آن منجر شده است؟ نه. چنین شواهدی وجود ندارد. برعکس، همچنان که در جاهای دیگری از این کتاب هم به آن اشاره شد به نظرمی رسد به خاطر پیچیدگی و وجه بلندمدت مسائل محیط‌زیستی حکومت‌های خودکامه ابزار و اختیارات بیشتری برای کنترل بحران‌های محیط‌زیستی در اختیار دارند. یک رئیس دولت با اختیارات محدود که قدرت تصمیم‌گیری بنیادین در اغلب مسائل را ندارد و باید به چند دستگاه موازی جواب پس بدهد و تا بیاید به خودش بجنبد دوره چهارساله حکمرانی‌اش تمام شده است چگونه می‌تواند مثلاً برای مهار تغییر اقلیم برنامه‌ریزی کند که تصمیماتی می‌خواهد پیچیده و دشوار و پرهزینه برای حل مشکلاتی که غالباً در دهه‌های آینده رخ خواهد داد؟ قطعاً شرایط متعددی وجود دارد که یک حکومت اقتدارگرا بهتر می‌تواند یک برنامه بلندمدت توسعه‌پایدار را اجرا کند و در موارد بسیاری بین ارزش‌هایی همچون دموکراسی و آزادی‌های فردی در برابر پایداری محیط‌زیستی، دومی اولویت بیشتری دارد. انسان می‌تواند

چند وقتی دیگر هم یک حکومت خودکامه را تحمل کند اما بی‌خاک و بی‌آب و بی‌هوا ادامه زندگی ناممکن است. البته پذیرش فرض‌های پیش‌گفته الان دشوار است. اما توجه کنید که بنیاد فرض ما این است که بحران‌های محیط‌زیستی به هر دلیل گسترش یافته و انسان به ناچار اولویت را به محیط‌زیست بدهد. فرض دشواری نیست. تصور کنید توافقات اقلیمی موجود هیچ‌کدام در عمل چندان موفق نباشند و گرمایش جهانی برخلاف وعده‌ها به سطح ۲ درجه سانتی‌گراد افزایش نسبت به متوسط دمای زمین در دوران ماقبل انقلاب صنعتی اکتفا نکرده و بالاتر برود. آنچه روی کاغذ اصلاً عجیب و ناممکن نیست.

همچنان‌که گفته شد، در شرایط بروز انواع مشکلات پیچیده محیط‌زیستی و اقلیمی حکومت اقتدارگرا که دوره طوفانی‌تری قدرت را در اختیار داشته و در حکمرانی نیز اختیارات بیشتری داشته باشد شاید بتواند مؤثرتر از یک دولت کاملاً دموکراتیک با قدرت مطلقاً مشروط عمل کند.

البته شواهدی نیز وجود دارد که نشان می‌دهد مراحل اولیه دموکراتیزه شدن ممکن است با تخریب محیط‌زیست همراه باشد. معمولاً آنچه قرار است جایگزین حکومت قبلی باشد نهادهای قانونی است اما چند سال به طول می‌انجامد تا این نهادها واقعاً بتوانند از سرمایه‌های زیستی در مقابل هجوم مردم حریصی حفاظت کنند که قصد تصرف و تغییر کاربری اراضی ملی و طبیعی و حتی مناطق حفاظت‌شده و میراث طبیعی را دارند. البته تجربه‌ای وجود ندارد که مردم از ترس تخریب میراث طبیعی به یک حکومت اقتدارگرا تن داده باشند، اما تجربه‌های مستند متعددی وجود دارد که در خلأ نهادهای قانونی و در حدفاصل سرنگونی حکومت اقتدارگرا و استقرار دولت دموکراتیک به شکلی گسترده منابع و چشم‌اندازهای طبیعی تصرف شده یا مورد تخریب قرار گرفته باشند.

خلاصه اینکه به نظر می‌رسد دست‌کم در برخی شرایط خاص در مواجهه با ابربحران‌های محیط‌زیستی نظام‌های دموکراتیک ضعف‌های

ساختاری داشته باشند و البته کمینگاه اقتدارگرایی هر جایی است که دموکراسی در آن شکست خورده باشد.

برآمدن اکوفاشیسم و متعلقاتش

اینجا البته منظور از اکوفاشیسم هر شکلی از ناسیونالیسم افراطی تحت تأثیر بحران‌های محیط زیستی است. ممکن است البته ناسیونالیست‌های افراطی یا اپیستمولوژیست‌های آشنا به سابقه عبارت اکوفاشیسم چنین توصیفی را نپسندند. به واقع آنچه می‌خواهیم درباره آن بحث کنیم «تنش بر سر منابع زیستی در مقیاس بین‌المللی به دلیل گسترش بحران‌های محیط زیستی است». صورت مسئله ساده است: گسترش مشکلات محیط زیستی به دو شکل می‌تواند کشورها را رودرروی یکدیگر قرار دهد: یکی تنازع مستقیم بر سر منابع زیستی مشترک است. مثلاً جدال عراق و سوریه و تا حدودی ایران با کشور ترکیه بر سر سرچشمه‌های حوضه دجله و فرات. اردوغان با اجرای «پروژه گاپ» به واقع جنگی را پیش برده است که ناسیونالیست‌های ترک از او می‌خواسته‌اند. نکته این است که عمده کشاورزی و به واقع فرصت‌های معیشت در سوریه و عراق وابسته به دجله و فرات است و کاهش پنج‌جاه درصدی ورودی آب به این حوضه (تأثیر احتمالی پروژه گاپ) می‌تواند به قهقرای گسترده چشم‌انداز انسانی و طبیعی در این دو کشور و البته برآمدن موج‌های ناسیونالیسم افراطی ضد ترکیه منجر شود. از این مثال‌ها می‌توان پر شمار ذکر کرد. مثل انواع دعواها بر سر منابع مشترک آب مابین کشورهای منطقه صحرا و شاخ آفریقا. یا برخی تنش‌ها مابین کشورهای منطقه آند بر سر منابع زیستی حوضه آمازون.

اما شکل دیگر این تنش‌ها غیرمستقیم است. چند سال پیش باران‌های اسیدی مردم سوئد را غافلگیر و نگران کرد. جالب این بود که متوجه شدند منشأ اسیدی شدن این باران‌ها نیروگاه‌ها و صنایعی در اسکاتلند است که سوخت زغال سنگ مصرف می‌کرد. یا اینکه ده‌ها کشور کوچک جزیره‌ای

در اقیانوس‌های آرام و هند عمدتاً تحت تأثیر سرانه بالای کربنی کشورهای غربی و یا توسعه شتابناک چین و هند در معرض از دست دادن زادبوم یا دست‌کم سواحل خود هستند.

از نیمه قرن بیستم به بعد و متعاقب پایان جنگ جهانی دوم، جهان‌گرایی و پرهیز از ناسیونالیسم افراطی یکی از دستاوردهای روبه‌گسترش بشر بوده است. همچنین این تصور وجود داشته که بروز مشکلات و در عین حال منافع مشترک جهانی مثل محیط‌زیست و تغییر اقلیم می‌تواند انسان‌ها را به هم نزدیک‌تر کند. اما مثال‌هایی که گفته شد نشان می‌دهد که مسائل محیط‌زیست صرفاً موجد اتحاد جهانی نیست و می‌تواند عامل تنش‌ناحی و بروز موج‌های تازه‌یی از ناسیونالیسم افراطی نیز باشد. دربارهٔ وجوه بیشتر این موضوع مفصل‌تر در مقاله «اکوفاشیسم» بحث شده است.

از محیط‌زیست به حذف طبقه متوسط؛ چگونه؟

این یک کلاف سردرگم است. گزاره‌های آن باید با ظرافت یک‌به‌یک از هم باز بشوند. چند فرض مشخص داریم: بحران‌های محیط‌زیستی از آن جهت که نیاز به دولت «دخال‌تگر، قدرتمند و فراگیر» را ایجاد می‌کنند زمینه‌ساز بروز توتالیتاریسم و یا خودکامگی خواهند شد. حتی در عصر مدرن، در دهه‌های پیش‌رو و نیمه دوم قرن بیست و یکم هم. وانگهی، به دلایلی کنشگری برای محیط‌زیست عمدتاً دغدغه طبقه متوسط است. پس برای حل مشکلات محیط‌زیستی پیش از همه باید به طبقات متوسط امید داشت. اما خودکامگان نو (مدل چین کنونی و روسیه پوتین) چندان اکوسیستم مناسبی برای حفظ گونه‌زیستی طبقه متوسط ایجاد نمی‌کنند. طبقه متوسط به‌عنوان یک نهاد فرهنگی/ فرهنگ‌زا / پیشرو عمدتاً با استقلال و تمکن نسبی مالی شناخته می‌شود. استقلال از تسلط سیاسی حکومت و البته کم‌نیازی به جیره اقتصادی مقرر حکومت به نسبت اکثریت جمعیت و توده محروم‌تر. این استقلال البته عمدتاً به واسطه

امکان فعالیت مستقل از نهادهای حکومتی و وجود اکوسیستم مناسب برای فعالیت بخش خصوصی حاصل می‌شود. اما در مدل پیش‌گفته خودکامگی چنین چیزی رخ نمی‌دهد. طبقه متوسط به معنای عرفی شکل نمی‌گیرد. آنچه تحت حکومت‌های چین و روسیه و خودکامگان مشابه وجود دارد یک طبقه رانته کاملاً وابسته به حکومت است که منافع آن به شدت با بقای سیستم گره خورده است. برعکس آنچه معمولاً درباره طبقه و فرهنگ بورژوازی گفته می‌شود، طبقه متوسط در چنین حکومت‌هایی هرگز پیشرانته هیچ جنبش متریقی نیست. این طبقه، که به اقتضای موقعیتش غالباً مهاررسانه‌ها را در اختیار دارد حداکثر به دنبال خودکامگی خوب است. و در غیاب طبقه متوسط واقعی، یک حکومت خودکامه پوپولیست باقی می‌ماند که منابع طبیعی را صرفاً فرصت‌هایی برای بهره‌گیری افزون‌تر اقتصادی می‌بیند و یک توده فقیر که برای معیشت چاره‌ای جز درآویختن با طبیعت ندارد. بی طبقه متوسط بحران‌های محیط‌زیستی ژرف‌تر می‌شوند و ژرفندگی بحران‌های محیط‌زیستی حکومت‌هایی خودکامه پدید می‌آورد که مانع شکل‌گیری طبقه متوسط واقعی است. چرخه قهقرایی. به هر رو، در میان خودکامه‌های نو نباید دنبال طبقه متوسط گشت. حداقل اینکه این طبقه را نباید به چشم ناجی دید. در بزنگاه‌ها آنها همیشه به نفع حکومت وارد صحنه می‌شوند.

بازگشت به منطق جنگ سرد: هر نظامی بهترازی نظامی است

خشکسالی بلندمدت زیرساخت‌های اقتصادی و اجتماعی سودان و سومالی را نابود کرده است. از این رو، عجیب نیست که می‌بینیم ساختار سیاسی این دو کشور نیز عملاً نابود شده است. سومالی حکومت مرکزی باثباتی ندارد و سودان نیز به دو پاره شمالی و جنوبی تقسیم شده است که هیچ‌کدام هم جزو حکومت‌های باثبات آفریقا نیستند. بی‌ثباتی این دو کشور دامن بقیه جهان را هم کمابیش گرفته است. یک مثال بارز آن

گسترش دزدی دریایی در حوالی تنگه عدن و سواحل غربی اقیانوس هند است که باعث شده یکی از مهم‌ترین گذرگاه‌های دریایی جهان کاملاً نامن شود. خاستگاه شماری از گروه‌های افراطی و بنیادگرا نیز این دو کشور هستند. نتیجه اینکه یک خودکامه که برای هر کدام از این دو کشور ثبات ایجاد کند در چشم همگان حتی نهادهای بین‌المللی مثل سازمان ملل همچون یک فرشته به نظر خواهد رسید. این همان منطق دوران جنگ سرد است. هر نظمی بهتر از بی‌نظمی است. اگر در مناطقی مثل شاخ آفریقا بحران‌های اقلیمی به بی‌ثباتی و اضمحلال ساختارهای سیاسی می‌انجامد چاره‌ای نیست جز تن دادن به خودکامه‌هایی که می‌توانند ثبات را به چشم‌انداز برگردانند. و این یکی دیگر از کمینگاه‌های محیط زیستی خودکامگان است.

محیط زیست در خدمت پوپولیست‌ها

خلاصه نطق‌های رهبران جهان در اجلاس‌های اقلیمی از پاریس تا گلاسگو: ما باید متحد شویم، همه با هم، یکصدا علیه گرمایش جهانی و تغییر اقلیم. اتحاد و یکپارچگی، اینکه همه زیر یک پرچم گرد بیایند، همه یک شعار را تکرار کنند و همه یک ایده را پیش ببرند وقتی موضوع بحث پدیده‌ای مثل تغییر اقلیم باشد البته دلگرم‌کننده به نظر می‌رسد. اما این شکل به اتحاد فراخواندن‌ها را بیشتر از چه کسانی دیده‌ایم؟ بله، نامدارترین متحدسازان جهان استالین، هیتلر، مائو، موسولینی و امثال آنها هستند. بعید است که اساساً اتحاد جهانی پدیده‌ واقعاً مثبتی باشد. اتحاد به واقع یعنی پیروزی یک صدا و حذف صداهای دیگر.

یکی از تعاریف و شاید وجوه پوپولیسم بهره‌گیری فریبنده از موقعیت‌های خطیر انسانی برای جلب همراهی توده مردم باشد. بحران‌های محیط زیستی از جمله این موقعیت‌ها به شمار می‌آیند. پوپولیست اینجاست که قدم پیش می‌گذارد و می‌گوید من اینجا هستم تا مشکل شما را حل کنم. و وقتی واقعاً بحران بزرگ باشد و واقعاً چاره‌ای نباشد جز اتحاد همه مردم برای مقابله با

آن، هیچ چیز به اندازه پوپولیسم نمی‌تواند چنین اتحادی را ایجاد کند. حتی صرف نظر از نقش بحران‌های محیط زیستی در برآمدن موج‌های تازه پوپولیسم، این نکته قابل تأمل است که پوپولیسم همیشه پاشنه آشیل دموکراسی بوده است. به نظر می‌رسد سیطره رسانه‌ها - اینکه روزنامه‌نگاران در شکل‌دهی به افکار عمومی جای روشنفکران را گرفته‌اند - دموکراسی را هرچه بیشتر در برابر پوپولیسم آسیب‌پذیر کرده است. افزایش گرایش به راست افراطی در اروپای غربی و آمریکای شمالی در دهه‌های نخست قرن بیست و یکم و البته موفقیت خودکامگان پوپولیستی همچون بولسونارو در برزیل، باتولگا در مغولستان، دوترته در فیلیپین، اردوغان در ترکیه، پوتین در روسیه، مودی در هند، شی در چین و البته رأی مردم بریتانیا به برگزیت نشان می‌دهد که پوپولیسم از رگ گردن به ما نزدیک‌تر است.

چه مؤلفه‌هایی در رأی مردم بریتانیا به برگزیت و یا انتخاب هرکدام از سیاستمداران پیش‌گفته مشترک است؟ می‌توان به شش مؤلفه زیر اشاره کرد:

۱. از چپ چپ تا راست راست را شامل می‌شوند.
 ۲. می‌توانند رأی مردم را کسب کنند اگرچه فضای عمومی رسانه‌ها علیه آنها باشد.

۳. از بیابان‌های مغولستان تا آسمان خراش‌های نیویورک و لندن و همه جهان را شامل می‌شود و محدود به منطقه خاصی نیست.

۴. نگران‌کننده‌تر اینکه همه کشورهای قدرتمند و پرجمعیت جهان، آمریکا، چین، هند، روسیه، برزیل و... را نیز شامل می‌شود. به واقع پوپولیست‌ها قدرت‌های مسلط جهان هستند.

۵. دموکراسی علیه پوپولیسم است یا مدافع آن؟ ارتباط مستقیمی با بحث ما ندارد. فقط این را بگوییم که رهبران بزرگ‌ترین دموکراسی، هند، و نمادین‌ترین دموکراسی، آمریکا، در فهرست پوپولیست‌ها قرار می‌گیرند. در آمریکا رسانه‌ها البته عادت داشتند که فقط ترامپ را نماد پوپولیسم بدانند. اما اگر تبلیغات و رسانه‌ها را پایه پوپولیسم بدانیم آیا به‌سادگی

می‌شود گفت بایدن و کامالا هریس کمتر از این دو از آن حربه بهره‌مند بوده‌اند؟ برگردیم به مثال ترامپ. تمام رسانه‌ها و سلبریتی‌های آمریکا صبح تا شب علیه او می‌گفتند و می‌نوشتند اما دو بار توانست رأی حداقل نیمی از مردم آمریکا را به دست بیاورد. پس اگرچه رسانه‌ها بر آتش پوپولیسم می‌دمند، اما لزوماً پوپولیست آن کسی نیست که با رسانه‌ها است. کاملاً در تقابل با رسانه‌ها هم می‌شود یک سیاست پوپولیستی را پیش برد. به‌هررو، محیط‌زیست می‌تواند دستمایه خوبی برای پوپولیست‌ها باشد تا به قدرت برسند. پوپولیست‌ها از ترس‌ها، امیدها، آرزوها و عقاید جزمی ما تغذیه می‌کنند. با فروکاست دیگر پیشران‌های پوپولیسم، محیط‌زیست این قابلیت را دارد که دموکراسی را در برابر پوپولیسم پس براند. از استالین‌های سرخ به استالین‌های سبز.

نقیضه تبلیغات آپوکالیپتیک

همه ما بخشی از درآمد خود را به شرکت‌های بیمه می‌دهیم. چرا؟ چون ترسانده شده‌ایم. چون می‌ترسیم از آنچه که به ما هشدار داده شده. البته که بخشی از این ترس منطقی است. همیشه احتمال تصادف رانندگی هست و وای به حال ما اگر بیمه ماشینمان را تمدید نکرده باشیم و به خاطر یک ثانیه غفلت خراش کوچکی بیندازیم روی بدنه یک مازراتی پشت چراغ قرمز. به همین سادگی کل پس‌اندازمان شاید بر باد رود. اما واقعاً تا حالا چند نفر را دیده‌اید که به خاطر سقوط چیزی روی سقف ماشین‌شان خیلی لطمه دیده باشند؟ در اغلب سندهای بیمه لایه‌های آن صفحات متعدد و سطور طولانی با متن‌های پیچیده حقوقی یک بند هم هست در این باره که تعداد زیادی از ما ماهانه برای آن هم هزینه می‌پردازیم. خلاصه اینکه لازم است ما بترسیم، وگرنه صنعت بیمه ورشکسته می‌شود.

نکته این است که ظاهراً برای جلب توجه مردم به خطرات گسترش بحران‌های محیط‌زیستی چاره‌ای جز ترساندن آنها از پیامدهای این

بحران‌ها نیست. اما به نظر می‌رسد این‌گونه تبلیغات آپوکالیپتیک درعمل خیلی هم به نفع اقتدارگرایان خواهد بود. مثلاً گفته می‌شود رأی مثبت مردم بریتانیا به برگزیت ازجمله به دلیل نگرانی‌های آنها از عواقب اجتماعی تغییرات اقلیمی بوده است. اینکه با گسترش گرمایش جهانی موج‌های مهاجرت از آسیا و آفریقا به اروپا شدت خواهد گرفت و بریتانیا بهتر است راهش را از اروپا جدا کند و به دنبال سیاست‌های افراطی راست‌گرایانه باشد علیه مهاجرت. می‌دانیم که مهاجرت‌های اقلیمی در همهٔ تاریخ راهی بوده‌اند برای انطباق با تغییرات اقلیمی. در قضیهٔ برگزیت آشکارا تبلیغات آپوکالیپتیک نتیجهٔ عکس داده است.

تبلیغات ترسانندهٔ محیط‌زیستی امروزه همه‌جا دیده می‌شود. ترس مثل مواد مخدر است؛ برای آنکه تأثیر لازم را بگذارد به تدریج باید دوزهای بالاتری از آن مصرف شود. در این باره نتایج یک نظرسنجی که با هدف سنجش میزان اضطراب محیط‌زیستی نسل جوان در سال ۲۰۲۱ تحت سرپرستی دانشگاه بث بریتانیا و با همکاری پنج دانشگاه دیگر در ۱۰ کشور جهان انجام شد قابل توجه است. منابع این بررسی را کمپین و گروه تحقیق «آواز» (Avaaz) تأمین کرده است. «آواز» می‌گوید که این بزرگ‌ترین مطالعه در نوع خود با پرسش از ده‌هزار جوان ۱۶ تا ۲۵ ساله بوده است. تقریباً ۶۰ درصد جوانانی که در این بررسی مورد پرسش قرار گرفتند گفتند که خیلی یا شدیداً دربارهٔ آیندهٔ جهان احساس نگرانی می‌کنند. بیش از ۴۵ درصد پرسش‌شوندگان گفتند احساسات آنها دربارهٔ اقلیم بر زندگی روزمرهٔ آنها اثر می‌گذارد. سه چهارم گفتند که فکر می‌کنند آینده ترسناک است. بیش از نیمی (۵۶ درصد) گفتند به نظر آنها سرنوشت بشر محتوم است. دو سوم گفتند که احساس اندوه و ترس و اضطراب می‌کنند. بسیاری احساس بیم، خشم، عجز، اندوه و شرم - و همچنین امید - می‌کردند. کارولاین هیکن نویسندهٔ اصلی این مطالعه از دانشگاه بث به بی‌بی‌سی نیوز گفته است: «این اضطراب فقط به تخریب محیط‌زیست مربوط نمی‌شود، بلکه

به بی‌عملی دولت‌ها در زمینه تغییر اقلیم هم گره خورده است. جوانان احساس می‌کنند دولت‌هایشان به آنها خیانت کرده‌اند و آنها را تنها گذاشته‌اند. وی افزوده است که از هر ده جوانی که در ده کشور مختلف جهان مورد پرسش قرار گرفته‌اند چهار نفر می‌گویند تردید دارند بچه‌دار شوند.» (BBC، ۲۰۲۱).

ترساندن مدام چه تأثیری بر مردم دارد؟ اول به این نکته توجه کنیم که این فرض که مردم با آگاهی اکولوژیک داوطلبانه به حفظ محیط زیست رو می‌آورند ساده‌لوحانه و خوشبینانه است. (Arias-Maldonado، ۲۰۰۷). وانگهی، Ann Kaplan در کتاب *ترومای اقلیمی* (Climate Trauma، ۲۰۱۶) فهرستی طولانی برشمرده است از فیلم‌ها و داستان‌هایی که بر محور فجایع اقلیمی و محیطی ساخته یا نوشته شده‌اند. بر مبنای کتاب کاپلان جانمایه این‌گونه آثار رو به افزایش سینمایی و هنری «آینده‌نگری‌های ویرانشهری» است. این‌گونه آینده‌نگری‌ها با ترومای ناشی از یازده سپتامبر قابل مقایسه است. مردم را همان قدر می‌ترساند و نگران آینده می‌کند. کاپلان می‌گوید: یک ابزار سیستم‌های توتالیتراگستراندن شکلی از ترومای ویرانشهری در قالب سندرم سیاسی استرس پیش از حادثه (Pretrauma political syndrome) است. آنها مردم را از آینده‌ای موهوم ترسانده و مدافع وضع موجود می‌کنند (صفحات ۲ و ۶ همان کتاب). این یک نکته کلیدی است. بهره‌گیری افراطی از ابزار ترساندن برای هشدار درباره بحران‌های محیط زیستی عملاً به جای ایجاد یک جنبش مترقی تحول‌گرا به یک وضعیت محافظه‌کارانه برای چسبیدن به وضع موجود تبدیل می‌شود. برمی‌گردیم به آن اصل مقدس جغرافیدانان: ماهیت پدیده‌ها کاملاً وابسته به مقیاس آنهاست. ترساندن از جایی به بعد به جای آگاهی بخشی و هشدار تبدیل می‌شود به ویروسی برای اشاعه سندرم استرس پیش از حادثه. اگر از صبح تا شب توی سر شما بزنند که بحران بزرگ و مرگبار و ویرانگری در راه است واکنش شما چه خواهد بود؟ به هر روی، سندرم استرس پیش از حادثه شما را به اطاعت وامی‌دارد. نه

اعتراض. و خودکامگان و توتالیتورها با آگاهی از همین فرض همیشه پروپاگاندای هراس افکنی را پیش برده‌اند. فرض این است که خودکامگان آینده برای چنین هراس افکنی‌هایی جذاب‌ترین محملی که خواهند یافت محیط زیست و بحران‌های فزاینده آن خواهد بود. مگر اینکه از جایی به بعد خطر حمله موجودات فضایی از خطر بحران‌های محیط زیستی جدی‌تر شود.

در پی فروپاشی شوروی، خبرنگاری از واتسلاو هاول روشنفکر (و متعاقباً رئیس جمهور چک) پرسیده بود که پس از جنگ سرد مهم‌ترین وظیفه روشنفکران چه خواهد بود؟ او پاسخ داده بود پرداختن به محیط زیست. می‌شود با وارونه‌ساختن گزاره‌ها نشان داد که پشت این حرف لطیف و روشنفکرانه هاول چه هیولای مهیبی کمین کرده است: متعاقب جنگ سرد خودکامگان از دعوای سوسیالیسم-کاپیتالیسم شیفت می‌کنند به بحران‌های محیط زیستی. سی سال از آن حرف هاول گذشته است. عملاً در سطح جامعه خودکامگان در حوزه محیط زیست فعال‌تر از روشنفکران به نظر می‌رسند. هیاهوی هالیوودی سیاستمداران در گرماگرم هر اجلاس اقلیمی را ببینید.

دام ناجی

هر توتالیتری برای نجات چیزی آمده است. اساساً ادعای نجات بشر جانمایه و محتوای غالب ایدئولوژی‌ها است. پیامبران مدعی بوده‌اند که آمده‌اند تا انسان‌ها را از عذاب جهنم نجات دهند. استالین می‌خواست کارگران را نجات دهد. هیتلر می‌خواست میهنش را نجات دهد. خمینی می‌خواست اسلام را نجات دهد. از این منظر، نواقدا رگرایان ممکن است مدعی نجات محیط زیست شوند.

دام آمایش سرزمین

اغلب تصور می‌شود که راه نجات محیط زیست تدوین برنامه‌های بلندمدت برای مدیریت سرزمین است. این فقط تصور مردم عادی نیست.

مکرر چنین تصویری را در مقالات دانشگاهی و یا اظهارنظرهای روشنفکران نیز می‌بینیم. همه به دنبال برنامه‌هایی ده یا پانزده یا بیست‌ساله و یا حتی طولانی‌تر با جزئیات دقیق برای بهره‌برداری از منابع طبیعی و کاربری اراضی هستند که هیچ‌کس نتواند نقضشان کند و البته آنچنان ضمانت اجرایی و حقوقی داشته باشند که هرگونه نقض کوچک آن هم مجازات سنگین در پی داشته باشد. تصور این است که چنین برنامه‌هایی از محیط‌زیست و منابع طبیعی در برابر دست‌درازی‌های آینده محافظت کرده، سیاست‌گذاری‌های حوزه‌های مرتبط اقتصادی و اجتماعی را هم‌راستا با اقتضائات اکولوژیکی و محیط‌زیست کرده و به‌طور کلی توسعه‌ی پایدار برای سرزمین را تضمین می‌کند. جذاب است، نیست؟ چه چیزی بهتر از این؟ اما در عمل تن دادن به یک طرح جامع بلندمدت سپردن کلید شهر است به دست کسی که برنامه را تدوین و مصوب کرده است. اساساً میل به چنین برنامه‌های نامنعطف و بلندمدتی نشانه‌ی تمایل به اقتدارگرایی است. کسی که باشد و همه چیز را کنترل کند و برای کنترل همه چیز یک برنامه‌ی دقیق و مدون و غیرقابل نقض، یک یاسای چنگیزی، یک نبرد من هیتلری یا یک مانیفست بلشویکی در اختیار داشته باشد.

این نکته نیز قابل توجه است که داده‌های محیط‌زیستی عمدتاً در اختیار دولت حاکم است و با استفاده از آنها می‌تواند کنترل افکار عمومی را در اختیار گیرد.

یک مثال: تفریح خوبی خواهد بود اگر در منابع دانشگاهی فارسی‌زبان محتوای مقالات مرتبط با کنترل جمعیت را پیش از سال ۲۰۱۰ و پس از آن مقایسه کنید. پیش از سال ۲۰۱۰ تمام مقالات تأکید دارند که ایران ظرفیت اکولوژیکی محدودی دارد و سختگیرانه باید در جهت کنترل جمعیت بکوشد. عمده این مقالات شاره دارند که جمعیت ایران باید کمتر از ۶۰ میلیون نفر نگه داشته شود و دست‌کم نیمی از غذای همین جمعیت از خارج وارد شود. اما از سال ۲۰۱۰ به بعد انبوهی مقاله می‌بینید با مضمون

تأثیر افزایش جمعیت بر روند توسعه و اینکه ظرفیت اکولوژیک ایران برای پذیرش ۲۰۰ تا ۳۰۰ میلیون نفر جمعیت هم قابل ارزیابی است. ماجرا این است که علی خامنه‌ای رهبر جمهوری اسلامی متعاقب سال ۲۰۱۰ با هدف افزایش سرباز برای اسلام دستور دو برابر شدن جمعیت ایران و رساندن آن به ۱۵۰ میلیون نفر را داد. جالب است بدانید برخی از این مقالات سری دوم با بودجه دولت جمهوری اسلامی در معتبرترین ژورنال‌های دانشگاهی جهان نیز منتشر شده‌اند. تن دادن به آمایش سرزمین بعضاً به معنای پذیرش عواقب بلندمدت چنین طرح‌هایی نیز هست.

نتیجه‌گیری

سبزها را مقایسه کنید با کمونیست‌ها، فاشیست‌ها، نازیست‌ها، دین پرستان و همه دیگر آرمانگرایان نامی. ظرفیت‌ها و معصوم‌تر و قابل اعتمادتر به نظر می‌آیند. این طور نیست؟ اما دیدیم همین به ظاهر معصوم‌ترین آرمانگرایان چقدر می‌توانند برای آینده بشر خطری بالقوه باشند، در عین اینکه بحران‌های محیط زیستی غیرقابل انکارند و اساساً همه ما به عنوان گونه زیستی غالب وظیفه داریم که سبزگرا باشیم. آزادی همواره شهری بی دفاع بوده است که از همه سو دشمنان می‌توانسته‌اند و می‌توانند به آن هجوم ببرند. همه حرف همین است.

<https://www.bbc.com/persian/world-58579904>

Arias-Maldonado, Manuel. (2007). An Imaginary Solution? The Green Defence of Deliberative Democracy. *Environmental Values*. 16. 233-252. 10.3197/0963271107780474573.

E. Ann Kaplan, *Climate Trauma: Foreseeing the Future in Dystopian Film and Fiction* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2015), 28.

آزادی و «نهضت آزادی ایران»

ستاره قربانی

آزادی مفهومی است که گاهی به صورت مبهم و گاهی به روشنی در آرمان‌ها و اهداف سیاسی ملت‌ها و گروه‌های مختلف نمود پیدا می‌کند. اگر هدف نهایی را دستیابی به آزادی بدانیم، تا زمانی که تعریف شفاف و مشخصی از آن نداشته باشیم، نمی‌توانیم راه رسیدن به آن را ترسیم کنیم. چرا که مسیر رسیدن به هر هدفی را تعریف و درک درست از آن هدف مشخص می‌سازد.

انقلاب سال ۱۳۵۷ ایران را می‌توان عرصه‌ای دانست که در آن مفهوم آزادی توسط گروه‌های گوناگون به شیوه‌های مختلفی تعریف و تفسیر شد. در این میان، «نهضت آزادی ایران»، به عنوان یکی از جریان‌های مهم و اثرگذار در روند انقلاب، هویت خود را - دست‌کم در عنوان - با مفهوم آزادی گره زده است. اما باید دید آزادی در اندیشه و عملکرد این جریان چه معنا و مفهومی داشته و تا چه اندازه در راه رسیدن به آن موفق بوده است؟ این نوشتار به واکاوی مفهوم آزادی در اساسنامه و کارنامه «نهضت آزادی ایران» می‌پردازد و آن را در چارچوب مفاهیم آزادی مثبت و منفی در اندیشه سیاسی معاصر بررسی می‌کند.

آزادی در اندیشه «نهضت آزادی ایران»: بررسی مرامنامه و آرمان‌ها
 «نهضت آزادی ایران»، که در سال ۱۳۴۰ با پیشگامی مهندس مهدی بازرگان، دکتر یدالله سبحانی و دیگر نواندیشان مذهبی پایه‌گذاری شد، اهداف و آرمان‌های خویش را در بستر اسلام و مکتب تشیع تعریف کرده است. در مرامنامه این تشکل سیاسی چنین آمده است:

«مسلمانیم، نه به این معنا که تنها رسالت خود را به جای آوردن روزه و نماز بدانیم، بلکه حضور ما در عرصه سیاست و فعالیت‌های اجتماعی، تکلیفی دینی و ملی است. ما دین را از سیاست جدا نمی‌پنداریم و آزادی را نعمتی الهی می‌شماریم که کسب و پاسداری از آن از سنت‌های اسلامی و ویژگی‌های تشیع است».

در این تعریف، آزادی نه به عنوان حقی ذاتی و مستقل، بلکه به مثابه موهبتی الهی تعریف شده است. این نعمت در چارچوب اندیشه دینی تبیین گردیده و از این رو، محدودیت‌هایی بر آن اعمال می‌شود که خارج از این چارچوب فکری قابل توجیه نیست.

این رویکرد، تناقضی بنیادین را آشکار می‌سازد: از یک طرف، آزادی به عنوان اصلی فراگیر و جهان‌شمول معرفی می‌شود و از طرف دیگر، حدود و ثغور آن بر مبنای آموزه‌های دینی ترسیم می‌گردد. این دوگانگی، پرسش‌هایی اساسی را درباره جایگاه حقیقی آزادی در اندیشه و عملکرد نهضت آزادی برمی‌انگیزد.

آزادی مثبت و منفی: مفاهیمی کلیدی برای تحلیل

برای درک عمیق‌تر دیدگاه «نهضت آزادی ایران» نسبت به مفهوم آزادی، از نظریه «آزادی مثبت» و «آزادی منفی» که آیزایا برلین متفکر برجسته سیاسی مطرح کرده است استفاده می‌کنیم:

آزادی منفی: آزادی در این مفهوم به معنای نبود موانع و محدودیت‌های خارجی است که مانع عملکرد فرد می‌شوند. در این دیدگاه، انسان تا زمانی که با مداخله‌ای از بیرون مواجه نباشد آزاد محسوب می‌شود.

آزادی مثبت: این نوع آزادی به معنای قدرت و توانایی فرد برای تحقق اهداف و کنترل مسیر زندگی خویش است. این مفهوم بر استقلال و خودمختاری تأکید دارد و می‌تواند شامل تلاش برای رهایی از نفوذ عوامل بیرونی و دستیابی به «خویشتن حقیقی» باشد.

آزادی مثبت، علیرغم ارزش‌های ذاتی‌اش، گاهی با چالشی مواجه می‌شود که برلین از آن به عنوان «استبداد خیرخواهانه» یاد می‌کند. در این نگرش، آزادی فردی ممکن است به بهانه‌ی دستیابی به یک هدف جمعی یا اصول اخلاقی نادیده انگاشته شود. حال، اگر آزادی به عنوان موهبتی الهی و در چارچوب آموزه‌های دینی تعریف گردد، می‌توان پیش‌بینی کرد که همین چارچوب محدودیت‌هایی را ایجاد کند که آزادی فردی را تحت تأثیر قرار دهد. هنگامی که منشأ الهی تعریف‌کننده‌ی آزادی من باشد، من تحت سیطره‌ی این منبع متعالی قرار می‌گیرم که هیچ‌گونه امکان مذاکره یا تغییر در آن نیست. این منشأ حتی در مقایسه با یک حکومت استبدادی بسیار قدرتمندتر و شکست‌ناپذیرتر جلوه می‌کند. دیگر اهمیتی ندارد که چه کسی رهبری جامعه را بر عهده دارد؛ مهم آن است که آن رهبر آزادی الهی را برای ما طلب کند تا به خویشتن حقیقی خود دست یابیم. منشأ الهی تغییرناپذیر باقی می‌ماند و دستیابی به آن خویشتن راستین با کمک این منشأ جای هیچ تردید و چون و چرایی باقی نمی‌گذارد. چگونه ممکن است او که از من برتر و داناتر و خردمندتر است، در تشخیص مصلحت من خطا کند؟ او همچون پدری است که حتی اگر ما تنبیه کند، باز هم خیر و صلاح مرا می‌خواهد. پس هرآنچه از جانب دوست رسد نیکوست، حتی اگر مشقت و تنگدستی و سختی باشد.

بدیهی است که نمی‌توان آزادی را به‌طور نامحدود تعریف کرد، زیرا چنین رویکردی می‌تواند به دخالت افراد در حریم یکدیگر و درنهایت هرج و مرج اجتماعی منجر شود. با این حال، حداقلی از قلمرو آزادی هست که تعرض به آن مصداق بارز استبداد محسوب می‌شود.

بررسی اصول فکری و کارنامه سیاسی نهضت آزادی آشکار می‌سازد که این جریان، آزادی را نه به مثابه حقی جهان‌شمول بلکه در چارچوب مفهومی دینی تعریف می‌کند. از این رو، در موارد تعارض میان آزادی و احکام اسلامی اولویت با موازین شرعی است.

نمونه بارز این رویکرد را می‌توان در موضع‌گیری «جبهه ملی ایران» و واکنش نهضت آزادی به لایحه قصاص در خرداد ۱۳۶۰ مشاهده کرد. در حالی که جبهه ملی با استناد به اصول حقوق بشر این لایحه را غیرانسانی خواند و در ۲۵ خرداد فراخوان تظاهرات داد، نهضت آزادی در بیانیه‌ای در ۲۷ خرداد با تأکید بر ضرورت شرعی قصاص هرگونه مخالفت با آن را مردود دانست. این جریان با اشاره به سابقه چهار دهه مبارزات خود، بر هویت اصیل اسلامی خویش تأکید ورزید:

اطلاعیه نهضت آزادی ایران هموطنان عزیز

به دنبال بیانات امام در روز دوشنبه ۲۷ خرداد ۱۳۶۰ و سوء تعبیرها و برداشت‌های مغرضانه‌ای که برخی کج‌اندیشان در مطبوعات و رسانه‌های گروهی علیه نهضت آزادی ابراز نموده‌اند، برای روشن شدن اذهان عموم و رفع هرگونه ابهام و اتهام مراتب زیر را اطلاع می‌رساند:

۱. نهضت آزادی ایران محصول یک جریان اصیل اسلامی است که قریب به چهل سال سابقه‌ی فعالیت و مبارزه دارد. مؤسسين و فعالين نهضت آزادی سال‌هاست که با انگیزه دینی برای خدا و به خاطر پیروزی اسلام قدم و قلم زدند و در صحنه نبرد حق و باطل اعتقاد راسخ خود را به اسلام نشان دادند و مشمول «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» نبودند. یکپارچگی اسلام را خواستند و در راه اعتقادات خود سرسختانه مقاومت و مبارزه نموده‌اند و در راه آن زندان و شکنجه و محرومیت و آوارگی‌ها دیده‌اند.
۲. «نهضت آزادی ایران» در راهپیمایی روز دوشنبه ۲۵ خرداد نه دعوت‌کننده بوده است و نه شرکت‌کننده و نه اطلاعی و دخالتی در

برنامه‌ها داشته است. همان‌طور که در پاسخ به مراجعات و سؤالات مکرر از مسئولان نهضت آزادی شفاهاگفته شده بود پس از اطلاع اجمالی از بیانات امام مراتب را در همان روز دوشنبه ۲۵ خرداد در ساعت سیزده و پنجاه دقیقه طی اطلاعیه در اختیار «خبرگزاری پارس» قرار دادیم.

۳. نهضت آزادی ایران در ائتلاف با هیچ گروه و حزبی نمی‌باشد و در مبارزات سیاسی بر مبنای تفکر اسلامی با حفظ استقلال و اصالت خود عمل می‌نماید. معیارهای نهضت آزادی در اتخاذ مواضع مربوطه عبارتند از: اسلام، مسئله ملت، حفظ و تداوم انقلاب اسلامی و اجرای همه جوانب قانون اساسی جمهوری اسلامی.

۴. در مورد قصاص و لایحه پیشنهادی قصاص، نهضت آزادی ایران به حکم اعتقاد به مبانی اندیشه اسلامی قصاص را از امور ضروری اسلام می‌داند و از آنجا که بارها در طول عمر مبارزات و فعالیت‌های اسلامی خود این اعتقاد را عملاً نشان داده هرگز انتظار آن را نداشته است که با چنان سوابق روشنی احتیاج باشد دربارهٔ هر یک از مسائل اساسی اسلامی جداگانه اعتقادات خود را بیان کند.

اما در مورد اجرای حدود اسلام، ما هم نظیر برخی از علمای عظام اعتقاد داریم که بایستی شرایط و مقدمات اولیه بر طبق ضوابط اسلامی و بدنبال اجرای اسلام در تمامیت آن تحقق پیدا کند. بیان امام در این مورد به حد کافی رسا و گویا می‌باشد.

این موضع‌گیری به روشنی نشان می‌دهد که در اندیشه نهضت آزادی، مفهوم آزادی صرفاً در محدوده احکام شرعی معنا می‌یابد و حقوق بشر تنها تا جایی پذیرفتنی است که با موازین اسلامی در تعارض نباشد. در این دیدگاه، آزادی فردی همواره باید تابع اصول و قواعد شریعت باشد.

تناقض در آرمان‌ها: از آزادی الهی تا قانون‌گرایی اسلام
این دوگانگی در نسخه‌های جدید مرامنامه نهضت آزادی همچنان به

چشم می خورد. در مرامنامه به روزرسانی شده سال ۱۳۹۸ چنین آمده است: آزادی را کرامت انسان، موهبتی الهی، خواسته‌ای ذاتی و پیش‌نیاز رشد و کمال فردی و اجتماعی و موجب تحقق حاکمیت ملت می‌داند.

اصول و ارزش‌های انسانی و اخلاقی اسلام را که پیامبران الهی از آدم تا خاتم منادی آن بوده‌اند، پایه استوار و انگیزه اساسی در مبارزات سیاسی و اجتماعی می‌داند.

بنا بر آیه شریفه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً. - بقره، ۳۰» مردم را منشأ قدرت و حاکم بر سرنوشت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خود می‌داند.

رویکرد عقلانی و علمی را در برخورد و حل مسائل اعتقادی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، مبنایی مطمئن و اثربخش می‌داند.

ضمن وفاداری به آرمان‌های اعلام شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و التزام به آن، اصلاح بنیادین آن را در راستای پاسداری و گسترش حقوق و حاکمیت ملت ضروری می‌داند.

عدالت اجتماعی و اقتصادی را عامل مهمی در ایجاد «نظم»، «امنیت» و «توسعه» می‌داند.

برای دستیابی به حقوق و آزادی‌های اساسی، انسجام و همکاری و وحدت مردم را دارای اهمیت ویژه می‌داند.

تعهد صادقانه به اعلامیه جهانی حقوق بشر دارد و دیگر اسناد و تعهدات بین‌المللی ناظر بر تأمین کرامت انسانی در حوزه‌های منع خشونت، نسل‌کشی، جنایت علیه بشریت و رفع تبعیضات ساختاری را مبنای توسعه ملی و زیست مسالمت‌آمیز جهانی می‌داند.

صلح و وحدت مردم جهان، به ویژه مسلمانان و پرهیز از تفرقه‌های قومی و مذهبی میان گرایش‌های گوناگون اسلامی را ضرورتی بنیادین می‌داند.

با توجه به اصول یادشده، ما مسلمان، ایرانی، مصدقی، ملتزم به قانون اساسی و خواهان اصلاح آن هستیم.

در این مرامنامه همچنان تأکید می‌شود که تحقق این آزادی و کرامت تنها در چهارچوب اصول اسلامی امکان‌پذیر است. تکیه بر آیه‌ی قرآنی که مردم منشأ اصلی حکومت هستند نتیجه می‌دهد که اگر جایی دیگر در قرآن استتجاج شود که عقل انسان کافی نیست و تصمیم‌گیری و صلاح‌دیدش را در اختیار فقیه بگذارد راهی نیست که بی‌چون و چرا بپذیریم. درحقیقت، این اصل در نهاد خود با خواسته‌ی ذاتی انسان در تعارض است. چنین برداشتی، مفهوم آزادی را از حیثه‌ی جهان‌شمول خارج ساخته و به یک ارزش صرفاً ایدئولوژیک فروکاسته است. این تناقض سبب شده تا آزادی، به جای آنکه حقی برابر برای همه‌ی انسان‌ها باشد، به مفهومی محدود و انحصاری تبدیل شود که تنها در خدمت گروه یا ایدئولوژی خاصی قرار می‌گیرد.

نقد از منظر لیبرالیسم: آزادی به مثابه‌ی حق بنیادین

جان استوارت میل، به عنوان یکی از متفکران برجسته‌ی لیبرالیسم، بر این باور است که آزادی فردی اساسی‌ترین حق بشر محسوب می‌شود. از دیدگاه او، پیشرفت تمدن بشری تنها در سایه‌ی آزادی اندیشه و بیان امکان‌پذیر است. این نگرش، آزادی را نه به عنوان امتیازی وابسته به قدرت‌های دینی یا سیاسی، بلکه به مثابه‌ی حقی ذاتی و جهانی تعریف می‌کند. در این دیدگاه، هیچ نظام یا ایدئولوژی‌ای نمی‌تواند آزادی‌های فردی را محدود سازد، مگر در مواردی که آزادی فرد شهروند به حقوق دیگران آسیب وارد کند.

بررسی تطبیقی این دیدگاه با رویکرد نهضت آزادی - همچنان پس از شصت سال - آشکار می‌سازد که مفهوم آزادی در این جریان سیاسی، نه در معنای مدرن آن، بلکه صرفاً به عنوان ابزاری در خدمت تحقق اهداف ایدئولوژیک دینی تعریف و استفاده شده و می‌شود. آزادی فقط یک واژه نیست که با آن وعده‌ی بهشت زمینی داد. آزادی در مرام سیاسی هر حزب تعریف مشخصی دارد که آن تعریف قلمروش را تعیین می‌کند. وقتی حزبی

تمام و کمال در خدمت یک دین درآید نمی توان انتظار داشت که همزمان با منشور ملل متحد هم هم خوانی داشته باشد.

نتیجه‌گیری: آزادی، مفهوم یا ابزار؟

بررسی مفهوم آزادی در اندیشه و عملکرد «نهضت آزادی ایران» به عنوان یکی از جریان‌های سیاسی تأثیرگذار در تاریخ معاصر نشان می‌دهد که این تشکل، علیرغم بهره‌گیری از واژه «آزادی» در نام خود، تفسیری محدود و ایدئولوژیک از این مفهوم ارائه داده است. در این نگرش، آزادی نه به عنوان حقی جهان‌شمول و برابر برای تمام انسان‌ها، بلکه به مثابه مفهومی مقید به چارچوب‌های اسلامی تعریف گردیده است.

این دیدگاه، به جای آنکه آزادی را همچون ارزشی مستقل و بنیادین پیگیری نماید، آن را به وسیله‌ای برای پیشبرد و تحکیم اندیشه‌های دینی تقلیل داده است. پیامد چنین رویکردی محدودیت حقوق فردی و نادیده انگاشتن اصول جهانی آزادی بوده است.

آزادی در معنای حقیقی خود، مفهومی است که باید فارغ از قیود ایدئولوژیک تعریف شود. هرگونه محدودسازی این حق اساسی، حتی با توجیهات اخلاقی یا خیرخواهانه، نه تنها به استبداد می‌انجامد بلکه پایه‌های عدالت و توسعه را نیز متزلزل می‌سازد.

ادراک روزمرهٔ آزادی

رابطهٔ شهروند و به خصوص زنان با خیابان

شیرین احمدی

این روزها بر هیچ کس پوشیده نیست که خیابان و فضاهای شهری جزئی از زندگی انسان‌های شهرنشین هستند و تقریباً همه مجبورند بخشی از زندگی‌شان را در آن جاها بگذرانند. عبور و مرور شهروندان و حمل و نقل شهری از بزرگترین مسائلی است که مسئولان به آن توجه ویژه دارند و برای شهروندان از هر لحاظ اهمیت دارد. مسئولان موظفند در قبال مالیات و عوارض گوناگونی که از شهروندان دریافت می‌کنند امنیت معابر را تأمین کنند، برای نظافت آن برنامه داشته باشند و با استفاده از خدمات شرکت‌های خصوصی و عمومی به شکل روزانه به آن رسیدگی کنند، برای زیباسازی آن از متخصصان کمک بگیرند و با افراد خاطی که معابر عمومی را خصوصی فرض می‌کنند یا امنیت آن را مختل می‌کنند برخورد کنند.

در ایران هم مثل بیشتر جاهای دنیا قوانینی برای نحوهٔ استفادهٔ شهروندان از مکان‌ها و معابر عمومی وجود دارد اما به دلیل ضعف نهادهای نظارتی و اجرایی این مکان‌ها امنیت و سلامت و زیبایی کافی برای استفادهٔ بهینهٔ شهروندان را ندارند و این امر باعث شده تا بهره‌گیری شهروندان از این مکان‌ها کمتر از حد استاندارد باشد. مثلاً زنان ایرانی عموماً این مکان‌ها را برای ورزش و پیاده‌روی انتخاب نمی‌کنند چون از هیچ مناسب نیست.

پیاده‌روهای باریک و اغلب ویران که جا به جا ساختمان‌سازها و کسبه و خودرو و موتور مسدودشان کرده‌اند. پارک‌ها و فضاهای سبز کمترین مسیر مناسب را برای پیاده‌روی دارند و اغلب با موزاییک‌هایی طرح‌دار که اصلاً مناسب راه رفتن نیست فرش شده‌اند و باقی فضا هم باغچه‌هایی که پراز درخت و بوته است و نمی‌شود در آنها قدم گذاشت. در کل در بیشتر شهرهای ایران فضای مناسب و امن و زیبا برای استفاده شهروندان و به خصوص زنان بسیار اندک است.

علاوه بر آزارگرها که به علت کم‌رنگ بودن بازدارندگی قانون در ایران، تعدادشان زیاد است و تأثیرشان بر کیفیت استفاده زن ایرانی از فضاهای عمومی کم نیست، و علاوه بر پلیس که از جانیان خطرناک‌تر است، محیط شهری و شکل خیابان‌ها و نورشان هم طوری است که قدم زدن در آنها، در روز به یک شکل آسیب‌زا و غیرقابل تحمل است و در شب جور دیگری.

مدیریت فضاهای شهری بر توانایی زن‌ها برای رفت‌وآمد بی‌دلهره و عاری از ترس از خشونت و آزار تأثیر می‌گذارد چرا که زنان ایمنی در فضاهای عمومی را متفاوت از مردان درک می‌کنند و اغلب احساس آسیب‌پذیری بیشتری نسبت به تهدیداتی مانند آزار جنسی دارند که می‌تواند حرکت آن‌ها را محدود کرده و آزادی آن‌ها را در فعالیت‌های روزمره مختل کند.

زن‌ها در ایران به شکلی سیستماتیک از هرگونه حق ایراد نظر و تأثیرگذاری در چگونگی شکل‌گیری فضاهای عمومی و شهری محروم شده‌اند و فقط در طی دهه‌ها شاهد ساکت تغییر شکل پرشتاب شهرها به دست مردان و منطبق بر سلیق آنها بوده‌اند و نتیجه آن بیشتر شدن روزافزون فضاهای شهری استرس‌زا و دلهره‌آور و عاری از زندگی بوده است و این تغییرات چنان به سرعت و بدون در نظر داشتن هر شکلی از زیبایی‌شناسی رخ داده‌اند که دیگر حتی فضای خالی اضافه‌ای برای تغییرات دلخواه نسل‌های بعدی به فراخور زمانه نمانده است.

برای مثال در تهران تأثیرات منفی طراحی شهری (یا بهتر است

بگوییم ناطراحی شهری!) در هرچه بیشتر منزوی کردن زن‌ها بسیار مؤثر بوده است. مثلاً نورکم خیابان‌ها، فقدان فضای کافی برای پیاده‌روی (و در جاهایی اساساً نبودن محل عبور عابر پیاده)، نبودن نیمکت، نبودن توالت عمومی، بسته شدن پیاده‌روها با قلدری سازنده‌های پروژه‌های ساختمانی و مغازه‌ها، کندن و ورها کردن بخش‌هایی از پیاده‌رو و خیابان به مدت طولانی، اتومبیل‌هایی که محل عبور پیاده‌ها را می‌بندند و بسیاری چیزها از این دست براسترس عبور از کنار مرده‌های آزارگرو پلیس ناامن چنان می‌افزاید و احساس آسیب‌پذیری را چنان تشدید می‌کند که بیشتر زن‌ها گزینه پیاده‌روی روزانه در مسیرهای شهری را از برنامه‌های خود حذف کرده‌اند. این ترس زنانه به طرز چشمگیری با ترس مردان متفاوت است و اغلب باعث محدود شدن حرکت و دسترسی کمتر به فضاهای عمومی می‌شود. این طراحی ناامن در کنار هزینه‌های بالای تردد و کمبود امکانات حمل‌ونقل عمومی تجربیات زنان را در عبور و مرور در شهر نسبت به مردان بسیار پیچیده‌تر می‌کند.

فرض کنید یک زن مجبور باشد از خانه بیرون بیاید تا به محل تحصیل یا کار برسد یا بخواهد بچه‌هایش را تا مدرسه همراهی کند. اگر ماشین داشته باشد و رانندگی کند، در طول مسیر کمتر آزار می‌بیند اما اگر ماشین نداشته باشد و هزینه روزانه کرایه کردن اتومبیل درست را هم نداشته باشد، قاعدتاً باید برای رسیدن به محلی که بتواند از اتوبوس یا مترو استفاده کند، دقایقی پیاده‌روی کند. در این چند دقیقه ممکن است تجربیاتی از سر بگذراند که برای مدتی طولانی در او اضطراب ایجاد می‌کند و باعث کاهش تمرکز و افت روحیه او می‌شود؛ تجربیاتی اعم از دیدن آلت‌نمایی، شنیدن متلک‌های سخیف، افتادن تو چاله‌ها، احتمال تصادف به علت مسدود بودن پیاده‌روها، سروکله زدن با کودکان کار و گداهای محلی، ترس از موتوری‌های آزارگرو موتوری‌های کیف‌قاپ، ترس از پلیس که مبادا به لباسش ایراد بگیرد، افتادن تو جووی آب که رویشان همه جا بازاست و غیره. و تمام اینها را در

محیطی معوج با هوایی کثیف و خیابان‌هایی زشت و آلوده و بی‌سامان تجربه می‌کند که در آن ساختمان‌ها کوتاه و بلند و پهن و باریک هریک در هر گوشه یک سازی می‌زند و وحشت محیط را با کابوس برابر می‌کند. اگر هم ماشین داشته باشد از آزارراندنده‌های دیگر و پلیس گشت حجاب و اسیدپاش‌ها و متلک‌گوها و کودکان کار در امان نیست.

با این شرایط حضور زن‌ها در اماکن عمومی کمتر خواهد شد و به خاطر غیبت آنها این فضاها به شکلی روزافزون مردانه‌تر خواهد شد و این روند به شکل سیکلی معیوب ادامه می‌یابد و از امکان حضور زن‌ها در فضاهای عمومی بیشتری کاهد.

حال راه حل چیست و آیا اساساً حکومت ایران به آن فکر می‌کند یا مردم ایران توانایی ایجاد تغییر در این شرایط را دارند؟

در مقیاس جهانی عموماً دستورالعمل‌های همه‌جانبه‌ای برای مقابله با مسائل ایمنی زنان ارائه می‌دهند. این دستورالعمل‌ها بر فرآیندهای برنامه‌ریزی مشارکتی تأکید دارند که طیف گسترده‌ای از سهام‌داران، از جمله مقامات عمومی، سازمان‌های خصوصی، و شهروندان را درگیر می‌کند که هدفشان ایجاد فضاهای شهری‌ای است که نیازها و تجربیات زنان را در اولویت قرار دهد. این امر شامل مقابله با خشونت و افزایش ایمنی در سیستم‌های حمل‌ونقل عمومی است.

در ایران اما سهامدار و مقام مسئول و سازمان خصوصی (که از خصوصی بودن فقط نامش را یدک می‌کشد!) همه تحت سیطره حکومتی زن‌ستیز که ارزش‌های کهنه‌اش به ماقبل‌شهرنشینی بشر بازمی‌گردد، ترجیح می‌دهند زن در خانه بماند و این را علناً بیان می‌کنند. پس از آنها نمی‌توان انتظار داشت که برای ایمنی بیشتر زن‌ها در سطح شهر و خیابان چاره‌ای بیندیشند. درک تحرک و ایمنی زنان نیازمند مشارکت جامعه است، زیرا نظرسنجی‌ها و تعاملات مستقیم می‌توانند بینش‌های مهمی درباره نحوه حرکت زنان در فضاهای شهری ارائه دهند. و در حال حاضر در فقدان هرگونه رسانه جامع ملی باید

به تحقیقات کوچک میدانی در فضاهای مجازی اکتفا کرد و طرح‌هایی ایجاد کرد تا دیدگاه‌های متنوع را برای اطلاع‌رسانی به‌طور مؤثر جمع‌آوری کنند. با درگیر کردن زنان از پیشینه‌های مختلف، این پروژه‌ها به دنبال ایجاد تحقیقات فراگیر هستند که نه تنها از خود زنان درباره شرایط ترددشان در شهر سؤال بپرسند بلکه ضرورت ایجاد ایمنی زنان را میان سایر شهروندان خصوصاً مردان دغدغه‌مند ترویج می‌کنند بلکه زنان را در جوامع خود توانمند سازند. ایمنی زنان در محیط‌های شهری جنبه‌ای اساسی از تضمین آزادی آن‌ها و امکان حرکت بدون ترس در فضاهای عمومی است.

سازمان‌هایی مانند Action Aid بر اهمیت استفاده از ابزارهای مشارکتی برای انجام ممیزی‌های ایمنی متناسب با زمینه‌های محلی تأکید کرده‌اند. تلاش‌های آن‌ها، همراه با دستورالعمل‌هایی از پژوهشگرانی در ملبورن، بر ایجاد ابزارهای حساس به جنسیت برای جمع‌آوری داده‌ها، مکان‌سازی، و اقدامات ایمنی متمرکز است که مشارکت جامعه را در برنامه‌ریزی ایمنی شهری تقویت می‌کند.

این ابزارها نه تنها مناطق ناامن را شناسایی می‌کنند، بلکه کمپین‌های ارتباطی و آموزش‌هایی را نیز تسهیل می‌کنند که هدفشان توانمندسازی زنان در جوامعشان است.

در نبود چنین بودجه‌ها و سازمان‌هایی بهتر است مردم ایران خودشان برای شناسایی محل به محل عوامل ایجاد ناامنی اقدام کنند و با احساس مسئولیت در برابر هم به‌عنوان شهروندانی گرفتار حکومتی غیرملی با ایجاد نهادهای مدنی جهت امن‌سازی فضاهای شهری برای عبور و مرور زن‌ها تا حد امکان اقدامات لازم را انجام دهند. در مرحله اول شناسایی عوامل ایجاد ناامنی مهم است که با تدوین پرسشنامه و پخش حداکثری آن در فضاهای مجازی و یا به شکل دستی می‌تواند کمک‌کننده باشد. تا وقتی زن‌ها از میزان آزار خود حین تردد در سطح شهر و خیابان حرف نزنند دیگران به اهمیت آن پی نخواهند برد. مشارکت جامعه برای درک برداشت زنان

از ایمنی در محله‌هایشان بسیار مهم است. انجام نظرسنجی‌های ایمنی جامعه می‌تواند بینش‌های ارزشمندی دربارهٔ احساسات و تجربیات زنان ارائه دهد و افراد جامعه را در ایجاد فضاهای عمومی امن‌تر هدایت کند. این رویکرد برای ایجاد طرح‌هایی تأکید می‌کند که با تدوین و گسترش شیوه‌های نظرسنجی متنوع و فراگیر برای پاسخ‌گویی به نیازهای زنان از پیشینه‌های مختلف می‌تواند به امنیت زنان و درک اهمیت آن کمک کند چرا که در راه ایمن‌سازی خیابان برای زنان درک جامعی از الگوهای حرکتی و دغدغه‌های زنان برای برنامه‌ریزی شهری مؤثر ضروری است.

برای مقابله مؤثر با ترس زنان از خیابان، قوانین و سیاست‌های جامع ضروری هستند تا محیط‌های شهری امن برای زنان ایجاد شود. در ایران که قوهٔ قانونگذار به اهرم فشاری علیه زنان تبدیل شده است شاید بهتر باشد افراد توانا در زمینه‌های فناوری اقدام به ایجاد اپلیکیشن‌هایی مانند HarassMap و Safetipin کنند که به کاربران امکان می‌دهند تا از طریق نقشه‌برداری و مکان‌نمایی جغرافیایی، موارد آزار و مناطق ناامن را گزارش کنند. این ابزارها نه تنها بستری برای به اشتراک‌گذاری تجربیات قربانیان و شاهدان فراهم می‌کنند، بلکه داده‌های ارزشمندی تولید می‌کنند که می‌تواند برای شکل‌دهی پاسخ‌های اجتماعی و اقدامات شهروندی با هدف افزایش ایمنی به کار رود. طرح همکاری شهروندان بر مشارکت جامعه تأکید دارد و از ساکنان محلی که به عنوان کارشناسان تجربیات خود شناخته می‌شوند، برای ایجاد تغییرات شهری به شیوه‌ای مبتنی بر مشارکت از پایین به بالا درخواست می‌شود که قدم به میدان بگذارند و این شکاف بزرگ بی‌اطلاعی از شرایط امنیت شهری را پر کنند تا از ابهام به روشنایی قدم بگذاریم و در وهلهٔ اول بدانیم کجا، کی و چه کسانی مورد آزار قرار گرفته‌اند تا در مرحلهٔ بعد بتوانیم بفهمیم که چه اقداماتی به عنوان شهروند برای دیگر شهروندان می‌توانیم انجام دهیم تا به روزی برسیم که زنان به شکلی مؤثر در توسعهٔ شهر نقش داشته باشند و روزانه و هدفمند از خیابان‌ها حذف نشوند.

از فقدان آزادی تا آزار مدام

سازندگان انقلاب ۷۵ علیه فرزندان پساانقلاب

شیرین مجد

در ایران کودکی متولد شده است که به او «زادهٔ انقلاب» می‌گویند چون اندک زمانی پس از انقلاب به دنیا آمده است؛ انقلابی که حکومتی را به قدرت رسانده است که نمایندهٔ ارزش‌های اکثریت جامعهٔ آن زمان بوده است و همهٔ آن ارزش‌ها را به جای ارزش‌های دیگری که حکومت پیشین سعی در نهادینه کردنشان داشت در کشور جاری ساخته است – یعنی غلبهٔ «سنت، دین، قوانین قبیله» بر «مدرنیته، سکولاریسم، حقوق شهروندی». این نوزاد تازه‌تولد یافته هیچ نمی‌داند در دل چه وضعیتی پا به جهان گذاشته است و احتمالاً پدر و مادرش هم نمی‌دانسته‌اند که چه چیزی در انتظار کودکشان است و، شاید از این هم بدتر، فکر نمی‌کرده‌اند که آنچه رخ داده قرار است هر شکلی از زندگی را سرکوب کند و شاید حتی فکرمی‌کرده‌اند که ممکن است فرزندشان سرباز معنویت باشد و حتی شاید معتقد بوده‌اند که زندگی این دنیا بی‌ارزش‌تر از آن است که به آن اهمیت دهند. هیچ‌کس جز همان کودکان که میانسالان امروز هستند درکی از این ندارد که چشم‌گشودن در نظام جمهوری اسلامی یعنی تجربهٔ چه چیزهایی، حتی پدر و مادرهایشان.

یکی از لحظه‌های تلخ ادراک زمانی است که انسان متوجه می‌شود که دیگران آنچه او تجربه کرده درک نمی‌کنند و هرچقدر هم که کلامش مستدل و بلیغ باشد نمی‌تواند تجربه‌هایش را با کلام به کسی که تجربه‌ای مشابه نداشته است منتقل کند. به خصوص وقتی تجربه‌ای در زمان و مکانی خاص در جایی بیرون از زندگی عادی انسان‌های هم‌عصر به وقوع بپیوندد؛ و نیز غرابت تجربه وقتی بیشتر می‌شود که دیگران آن را به قدر کافی رنج‌آور تشخیص ندهند و سعی کنند با نسبت دادنش به طبقه‌ای خاص و قیاس کردنش با رنج‌های صعب‌تر طبقه‌های تحت ستم آن را بی‌اعتبار کنند. متولدین این انقلاب باید هر روزشان را در وضعیتی بیگانه با تمام موقعیت‌های انسانی آغاز کنند و هر شب بی‌اینکه حتی به چرایی‌اش فکر کنند چشم ببندند و وارد دنیای کابوس‌ها شوند بی‌اینکه چاره‌ای برای رهایی از بختک خالق اشباح روز که به دل اضطراب شب‌ها می‌خزند داشته باشند. زندگی در این چهاردهه و اندی برای این نسل درون پيله‌ای نیمه‌پاره گذشته است که گویی قرار نبوده تا ابد از هم بشکافد و پروازی از پس آن بیاید، تجربه دست‌وپا زدن مکرر میان تنگستانی تاریک که روز به روز قدرتی بیشتر توأم با خستگی بیشتر در تن و جان او ذخیره کرده تا شاید روزی غبار حماقت و تسلیم و ترس پدران و مادرانش را از تن بزدايد و قدرت پرواز را به پسران و دخترانش هدیه کند چرا که خودش دهه اول زندگی را به تحقیر و تحمیق گذرانده و درک کرده که نباید به آن تن دهد و قدر ارزش‌های تازه انسانی را فهمیده است و در دهه دوم زندگی‌اش همه چیز را به پرسش کشانده و با زور و زندان مواجه شده و دهه سوم را به مبارزه با خانه و نسل قبل گذرانده است و اکنون در دهه چهارم خیابان را و مالکیت آن را به پرسش کشیده و با چراهایش قدم به آن گذاشته و آرزویش این است که نسل پس از او بفهمند که انفعال چه درد بی‌درمانی است و دعوای جناح‌های سیاسی بر سر زندگی و آینده اوست و او مجبور است پا به میدان بگذارد و شکل سیاست را تعیین کند و هر که را که سعی دارد با ارباب او و

پیچیده کردن حق انتخابش از میدان بیرونش کند، نادیده بگیرد و مصمم برای زندگی و مملکت و مال و دنیایش بخواند، بفهمد، بچنگد و به چنگ آورد تا شاید بتواند این جنگ نابرابر را تا آزادی ادامه دهد و به پسران و دخترانش کمک کند که پيله‌ها را بدرند و بپزند و رسم «آزادی» و «مبارزه برای آزادی» عادت شود و آنکه در این راه بیشترین تأثیر را دارد طبقه‌ای است که بیشتر از بقیه پا بر زمین دارد و اقتصاد برایش از هر شکلی از ولایش روحی و فکری و معنوی مقدس‌تر است و آزادی همیشه برایش مقدم است به عدالت، طبقه به قول معروف «متوسط» است که (بنا به تجربه تاریخی و مواضع کنونی) به جز ملی‌گراها بقیه آرزو دارند که کاش از میان برود.

روایت رنج واقعی این طبقه که لحظه به لحظه‌اش در اختناق گذشته است در حکومت توتالیتردینی از جانب اغلب جناح‌های سیاسی سرکوب و سانسور می‌شود و به مدد دشمنی ویژه برخی از روشنفکران با این طبقه و ارزش‌هایش، آزادی و استقلال افراد این طبقه در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرد. در این جستار سعی بر این است که با روایت چند تجربه زیسته که در آنها دخالت حکومت در روزمرگی‌های مردم عادی به شکل‌های مختلف در طی چهار دهه زندگی را از حالتی معمولی به وضعیتی بغرنج و ازبالندگی به بن‌بست کشانده است، وضعیت زندگی طبقه متوسط متولد اول انقلاب و رابطه‌اش با فرزندانش ملموس شود تا شاید بتوان تصور کرد که چه نقشی در شکل‌گیری نسلی تازه در ایران و ایجاد فضای مبارزه‌ای جدی با اسلام سیاسی و چپ‌گراها داشته‌اند.

اینک، این چهار روایت از تجربه زیسته زنان در این موقعیت احتمالاً بتواند لایه‌هایی از مسئله آزادی در زیست روزمره و پس‌زمینه تاریخی را بهتر از واکاوی‌های تئوریک نشان بدهد:

روایت اول

ساعت یک بعد از نیمه شب است. دو دختر جوان در اتومبیلی در کوچه‌های

فرعی یکی از مناطق مرکزی پایتخت ایران دارند از یک میهمانی برمی‌گردند. میهمانی برای خدا حافظی از یک دوست مشترک بوده است که موفق شده ویزای شنگن بگیرد و به ایتالیا سفر کند تا شاید از آنجا بتواند برای کار به آلمان برود. دو زن دارند راجع به یکی از پسرها که سرش چنان گرم شده بوده که زده بوده است زیر آواز حرف می‌زنند و می‌خندند که یکهو از ته خیابان نور ماشین گشت پلیس را می‌بینند. دختر پشت فرمان بدون هیچ حرفی به سرعت دنده عقب می‌گیرد و پا را می‌گذارد روی گاز و از ته خیابان می‌پیچد تو یک خیابان دیگر و از آنجا به یک کوچه بن‌بست تاریک می‌رود و ته کوچه بن‌بست پارک می‌کند و چراغ‌ها را خاموش می‌کند تا مطمئن شوند که پلیس گشت پیدا شان نمی‌کند.

اما پلیس آنها را دیده و چند ثانیه بعد پشتشان پارک می‌کند. زنها نه مشروب مصرف کرده‌اند و نه مواد. اما چنان ترسیده‌اند که آرزو می‌کنند کاش اصلاً به میهمانی نیامده بودند. دختر کنار راننده به موبایل مادرش زنگ می‌زند و می‌گوید که در فلان کوچه گیرگشت افتاده‌اند و چیز بیشتری نمی‌تواند بگوید چون سر پلیس کنار پنجره است. پلیس پیاده‌شان می‌کند و در نور اتومبیل خود و راندازشان می‌کند و با تحقیر و تحکم بهشان می‌فهماند که از نظر او آنها روسپی هستند و باید مجازات شوند. دخترها بغض کرده‌اند و تن و بدنشان دارد می‌لرزد و این موقعیت برای پلیس‌ها بسیار لذت‌بخش است و نمی‌توانند نیشخندشان را پنهان کنند و یکی‌شان در وصف زن و دختر خودش که چطور چادریه سر می‌کنند و به ندرت در خیابان پیدا شان می‌شود و الان هم نجیبانه در خانه خوابیده‌اند داد سخن می‌دهد و با هر جمله دخترها را نصیحت می‌کند. پلیس دیگر دارد ماشین را می‌گردد و کوله‌پشتی حاوی لپتاپ راننده را از صندوق عقب پیدا می‌کند و می‌زند زیر بغلش و می‌اندازد روی صندوق عقب ماشین پلیس و می‌گوید که باید با او بیایند به کلانتری. راننده و یک پلیس در یک ماشین و دختر دیگر در کنار پلیس دیگر در ماشین دیگر. دخترها می‌خواهند عقب بنشینند اما پلیس‌ها

می‌گویند که باید جلو بنشینند و این اضطراب دخترها را بیشتر می‌کند چون از تعرض پلیس‌ها می‌ترسند. اما چاره‌ای هم ندارند چون پلیس از کوبیدن باتون بر سر آنها در صورت تعدی از دستورات هیچ ابایی ندارد. مخصوصاً در شب و در بن بست‌ی تاریک. دخترها تقریباً گریه‌شان گرفته اما سوار ملاحظین می‌شوند. همین که پلیس می‌خواهد راه بیفتد، ماشینی به کوچه می‌پیچد. مادر دختر پیاده می‌شود. پیراهن خواب به تن دارد و روی آن مان‌توپوشیده و شالی انداخته است و دمپایی به پا دارد. تا پیاده می‌شود شروع می‌کند به فریاد زدن. جیغ‌هایی بلند می‌کشد و خودش را می‌زند. چراغ چند خانه روشن می‌شود و چند نفر از پنجره‌ها سرک می‌کشند و او رو به پنجره‌ها داد می‌زند: «به دادم برسید! می‌خواهند دخترم را ببرند بکشند!» چند نفر به کوچه می‌ریزند. پلیس‌ها پیاده شده‌اند و سعی دارند با تهدید زن را ساکت کنند اما ترسیده‌اند. یک نفر با موبایل فیلم می‌گیرد. پلیس به سمت او حمله می‌کند. مردم دخالت می‌کنند تا همسایه‌شان را نجات دهند. بلوا بالا می‌گیرد. از کوچه‌های دیگر هم مردم به سربین بست آمده‌اند و دارند تماشا می‌کنند. پلیس‌ها شماره ماشین دخترها و زن را برمی‌دارند و تهدیدشان می‌کنند که باید فردا صبح به کلانتری بیایند و گرنه هرکجا ماشینشان دیده شود توقیف می‌شود. برگه‌ای به دست زن می‌دهند و از میان جمعیت رد می‌شوند و می‌خواهند سوار ماشین خود شوند که مادر می‌دود و کوله لپ‌تاپ را از صندلی عقب برمی‌دارد و پلیس‌ها اقدامی نمی‌کنند و زیر فشار مردم بن بست را ترک می‌کنند.

تنشی که به این مادر و دخترها در یک شب عادی زندگی بی هیچ دلیلی وارد می‌شود برای هیچ‌کسی در جهان قابل توصیف نیست چون اساساً موقعیت چنان از عقل و منطق خالی‌ست که دلیل رفتار پلیس‌ها و مادر را فقط با تجربه می‌شود فهمید و نه با هیچ استدلالی در هیچ کجای جهان. ترسی که پلیس و خیابان در دل زن‌ها ایجاد می‌کند ترسی نیست که بتوان آن را برای کسی بیرون از این وضعیت توضیح داد، دلهره‌ای که بی

هیچ دلیلی در دل زنان ایران از خود «خیابان» و حضور در آن به خصوص در شب و بدون همراهی مردها در تمام مناطق شهری و روستایی ایجاد می‌شود. این ترس برای آنهایی که تجربه‌اش نکرده باشند به درستی درک نمی‌شود. و نیز رفتار مادر چنان خارج از هر قاعده‌ای است که فقط برای آنها که بارها سکوت و متانت و قانون‌مداری را تجربه کرده‌اند و برایشان دستاوردی به جز ظلم و مرگ به بار نیاورده است معنا دارد.

اگر در اکثر جاهای دنیا زن‌ها از منحرفان جنسی و دزدها و جنایتکاران می‌ترسند، در ایران، ترس از مأموران قانون و پلیس‌ها بسیار بیشتر است چرا که قانوناً و شرعاً می‌توانند زن‌ها را آزار دهند بدون اینکه به کسی پاسخگو باشند. آنها متقاعد شده‌اند که به جز معدودی زن چادرپیچ بی‌حاشیه که می‌شناسند، باقی زن‌ها روسپی‌هایی هستند که طبق شرع می‌توانند به آنها هر تجاوز کلامی و جسمانی وارد کنند چرا که اینها کفارند. و همان‌گونه که پیامبر اسلام زن‌های قبایل دیگر را از چادرهایشان بیرون می‌کشید و درجا صاحب می‌شد آنها هم مجازند با زن‌هایی که شبیه زن‌های خودشان نیستند همین کار را بکنند حتی در قرن بیست و یکم که تعریف زن و انسان دیگر چندان از هم جدا نیست و لزوم مشارکت اجتماعی زن‌ها برای تمام جهان مبرهن است. این وضعیت ترس دائمی از خیابان و پلیس هرزنی را از فعالیت‌های اجتماعی بازمی‌دارد، از خیابان، قانون، پلیس و شرع می‌ترسند و ماندن در خانه به مثابه تنها مکان امن را (که آن هم در بسیاری از نقاط به هیچ وجه امن نیست و خود محلی برای تجاوز و آزار و زورگویی و خفقاں بدون مجازات است) به آنها تحمیل می‌کند. چنین است که حذف زن به طبقه متوسط و تحصیل‌کرده می‌رسد و در آن نشو و نما می‌کند تا حکومت به خواسته‌اش که حذف زن از همه ارکان اجتماع است برسد و امیدوار است که روزی با فقدان مقاومت و ایستادگی و آزادی‌طلبی مستمر به این آرزویش برسد که البته تاکنون ناکام مانده است.

روایت دوم

مردی چهل و پنج ساله که با برادرهایش ثروت پدرشان را در کار ساختمان سازی به شکلی محدود گذاشته اند می خواهد پسر بیست ساله اش را که سربازی هم رفته و قید دانشگاه را زده وارد این کار کند. پسر دوست دارد تاجر شود. بر روی خوبی دارد، سخنور است، روابط متنوع و زیادی در رده های سنی مختلف و در مشاغل گوناگون دارد. برای تجارت سرمایه می خواهد که با توان متقاعد سازی بالایی که دارد از پدرش می گیرد. با یکی از دوستانش که ده سالی از او بزرگتر است به چین می رود و بار بسیار بزرگی از لوازم الکترونیکی می خرد که در ایران و در مغازه دوست و همکارش بفروشد؛ چون به این حوزه وارد است جنس ها را به دقت و با زحمت زیادی انتخاب کرده و خریده است. جنس هایی که مطمئن بوده می تواند به راحتی در ایران بفروشد. جنسش که به بندر می رسد از شماره ای ناشناس به او زنگ می زند و می گویند که از اطلاعات سپاه هستند و او اگر جانش را دوست دارد بیاید نصف پول جنس ها را بگیرد و برود. او می ترسد اما جا نمی زند و می رود جنوب تا شخصاً بفهمد چه خبر است. آنجا دستگیری می شود و می فهمد که به راستی از اطلاعات سپاه دنبال او هستند چون پا در گلیم تجارت دولتی کرده است و هیچ فردی مستقلاً نمی تواند وارد هر بازاری بشود. نیمی از سرمایه را به او می دهند و او برمی گردد تهران و از پدرش می خواهد که اجازه دهد تا این سرمایه باقیمانده را خرج اقدام برای مهاجرت کند. پدر لاجرم می پذیرد و چون تازه از نوسانات بازار آهن ضرر هنگفتی کرده به پسرش حق می دهد که مصیبت های او را بیهوده تحمل نکند و راه مهاجرت را برایش تسهیل می کند.

انحصاری بودن تمام بازارهای ایران و ترس حکومت توتالیتر از کاهش قدرتش به واسطه افزایش ثروت های غیر قابل کنترل مردم و به ویژه قشر متوسط که به وضوح ارزش هایی متفاوت برای زندگی دارد، به شکلی روزافزون ایران را از زندگی خالی می کند، فقر را گسترش می دهد، نیروی کار

را که بزرگترین سرمایه هر کشوری ست در این بستگی همه جانبه یا از بین می برد یا به مهاجرت وامی دارد و این کنش انحصارطلبانه حکومت در تمام عرصه ها و واکنش ملت برای بازپس گیری آن درگیری های مزمونی ایجاد می کند که هر یک دایره وار دیگری را تشدید می کند و ماحصلش ویرانی چشمگیر و فزاینده کشور و ثروت آن است.

روایت سوم

استاد دانشگاهی دختری دارد که توانایی درس خواندن و یادگیری اش از طریق کتاب بسیار ضعیف است. پدر که در اول در سیستم سیاسی حکومت نفوذ کرده است و بعد کرسی دانشگاه را گرفته، با پول بی حساب کتابی معلم سرخانه های زیادی برای دخترش می گیرد تا بتواند از سد کنکور بگذرد. کنکوری که در دهه های هفتاد و هشتاد اهمیت زیادی داشت و سخت بود. دختر با استفاده از سهمیه پدرش که مدتی در جبهه رزمنده بسیج بوده، پرستاری دانشگاه اصفهان قبول می شود. پدر از بعد از سهمیه رزمنده گی از سهمیه هیأت علمی اش استفاده می کند و دختر را وارد یک رشته بهتر در دانشگاه علوم پزشکی تهران می کند. دختر ترنم اول را مشروط می شود. پدر برای همه نمره های دخترش اعتراضی غیر رسمی ترتیب می دهد و بولی او را می گیرد و با استفاده از سهمیه تازه ای که مربوط به آسیب پدر در تظاهرات زمان طاغوت است، دخترش را منتقل می کند به رشته پزشکی. هر ترنم با گریه های دختر که درس ها را نمی فهمد و زور پدر قبول می شود تا می رسد به استاژهای بیمارستان. در دوره آموزشی اش، بدون اجازه اقدام به انتوبه ریه بیمار می کند و لوله را به جای ریه به معده می فرستد و متوجه تورم لحظه به لحظه معده نمی شود و در غیاب اتنتی که سرش شلوغ است بیمار را که زنی پنجاه ساله و صاحب چهار فرزند است می کشد و پدرش که حالا جزء رده های بالای مملکت است در نامه ای تهدیدآمیز به هیأت رسیدگی به اعتراض همسر بیمار متذکر

می‌شود که بیمار باید می‌دانست که در بیمارستان آموزشی قرار است «بچه‌ها» روی آنها تمرین کنند تا یاد بگیرند.

دخالت بی‌رویهٔ حکومت در اموری مثل آموزش و تحصیل با هدف کنترل هرچه بیشتر دانشگاه‌ها و نیز تولید انبوه متخصصان ولایی برای گماردن در سلسله‌مراتب قبیلۀ اسلامی، فروش کنکور و سهمیه‌ای کردن آن، جلوگیری از تحصیل افراد مستعد به جرم‌های واهی سیاسی، هرشکلی از شایسته‌سالاری را نابود کرده است و در تمام عرصه‌ها چنان ناکارآمدی و بی‌کفایتی بی‌مثالی اشاعه داده است که هیچ‌کجا دیگر هیچ‌کاری عملاً به شیوه‌ای منطقی پیش نمی‌رود. حکومت اسلامی علاوه بر تخریب نهادهای آموزشی دولتی با دخالت‌های مدام در تمام امور و نظارت بی‌رویه با دیدگاهی ایدئولوژیک، مانع هر شکل آموزش موازی و خصوصی نیز می‌شود و اجازه نمی‌دهد فقدان تربیت افراد متخصص واقعی و غیرایدئولوژیک در هر زمینه‌ای، با نهادهای موازی دست‌کم تا حدودی جبران شود. این روند رو به زوال آیندهٔ بسیار سیاهی را برای کشور رقم می‌زند و افراد بی‌کفایت چنان هم در برج و هم در میدان قدرت ریشه دوانده‌اند و چنان ثروتی از بریز و پاش اموال ملی به هم زده‌اند که هیچ‌کس توان اصلاح آن را ندارد مگر اینکه قدرتی بزرگتر داشته باشد که بتواند بر این فساد غلبه کند.

روایت چهارم

استاد دانشگاهی که مدرک خود را از دانشگاه امام صادق در رشتهٔ علوم سیاسی گرفته است با بسیاری از دولتمردان بده‌بستان پیدا کرده است و وضع مالی بسیار خوبی به هم زده است. اما این برایش کافی نیست و در پی کسب جایگاه و مقام‌برده‌بلا در حکومت است. از آنجایی که آدمی بسیار ظاهرالصلاح است جذب نیروهای اصلاح‌طلب حکومتی می‌شود. به او کرسی‌هایی در دانشگاه‌هایی پیشنهاد می‌شود که خوابشان را هم نمی‌دیده اما چون خیل اخراج‌های اخیر خبر از دگردیسی در تمام دانشگاه‌های

معتبر از استاد گرفته تا دانشجوی می دهد آن را طبیعی تلقی می کند. اما کم کم متوجه می شود که می بایست خراج این غنایم اسلامی را به قبیله بپردازد. اولش فقط مأمورش می کنند که در کلاس هایش تنها راه هرگونه تغییرات عبور از بن بست های سیاسی و اجتماعی را تدریجی و از طریق اصلاحات معرفی کند. این باب دل خود او هم هست و بهش ایمان دارد؛ پس جای هیچ تردید و اعتراضی نمی بیند. کم کم اسم و رسمی به هم می زند و ارزش می خواهند تا دوره های آموزشی برای خانم های رشته های دیگر مثل مهندسی و پزشکی بگذارد با هدف مجاب کردنشان درباره ناممکن بودن بازگشتهر شکلی از حکومت پادشاهی به ایران. این کار را هم خوب بلد است و بابت کینه شخصی اش به خاطر دستگیری پدرش در زمان طاغوت با کمال میل می پذیرد که در انواع و اقسام جلسه های آموزشی حاضر شود و بحثش را با این جمله که حکومت پادشاهی یعنی برده داری شروع کند و تمام مغالطه ها را به کار ببرد تا آنها را به قبول این فهم برساند که خواستن هر شکلی از حکومت پادشاهی یعنی بی سوادی. در گیرودار کنفرانس های آموزشی تمام مخالفان حکومت را به شکلی غیر مستقیم مورد حمله قرار می دهد و چنان دلنشین تمام این حرف ها را می زند که اگر کسی از پیشینه او خبر نداشته باشد فکر می کند که او فرشته ای است که بر زمین نازل شده تا جاهلان را به راه راست هدایت کند. او با زیرکی هر چه تمام تر تمام راه حل های گروه های سیاسی دیگر برای خروج کشور از تمام بن بست های کنونی را با استدلال های فریبنده و ساختن دیستویپایهای ترسناک بی اثر می کند. اما هر روز بیشتر و بیشتر با دانشجویها و شرکت کننده های آزاد در انواع جلسه ها مواجه می شود که جواب سؤال هایشان را نمی تواند بدهد. پسری در کلاسش این متن را از کتاب نوشته های سیاسی ولتر می خواند:

«قانون گذاری انگلیس در نهایت به این امر نائنه آمده است: به هر انسانی حقوق طبیعی اش را بازگرداند که تقریباً در تمام سلطنت های مطلقه تضییع شده بود. این حقوق عبارتند از: آزادی شخصی و اموال و آزادی قلم

و حق حضور الزام هیئت منصفه به هنگام دادرسی و بری بودن از دادرسی مگر به حکم صریح قانون؛ آزادی انتخاب دین مشروط به چشم پوشی از مشاغلی که انگلیکان ها به آن می پردازند. اینها امتیازات نامیده می شود. این امتیازی بزرگ و سعادت‌مندانه است که شب بخوابید و صبح درحالی بیدار شوید که دارایی تان حفظ شده است. که شما را از آغوش همسر و فرزندان تان جدا نکرده و به برج و بیابان نمی برند که وقتی بیدار می شوید، حق انتشار هرچه را فکر می کنید دارید؛ که وقتی به خاطر فعل، حرف، یا نوشته بدی متهم می شوید، طبق قانون قضاوت می شوید. این امتیاز شامل تمام افرادی است که در انگلستان هستند. یک خارجی از همان آزادی شخصی و مالکیت بهره می برد؛ و اگر متهم شود، می تواند درخواست کند که نیمی از هیأت منصفه خارجی باشند.» و بعد بی اینکه لحظه ای به این فکر کند که این استاد ممکن است برای اداره امنیت و اطلاعات حکومت کار کند و منویات آنها را اجرا کند خطاب به او می گوید: «به نظر شما این شکل از حکومت که ولتر برای کشورهای با جمعیت انبوه بهتر می پنداشته برده داری است؟ برده ای با تمام حقوق شهروندی دیگر برده نیست. شهروند است چون به قول خود ولتر آزاد بودن یعنی صرفاً در بند قوانین بودن.» استاد عرق سرد می کند. تا به حال ولتر نخوانده است. نمی داند چه بگوید. چند مغالطه تکراری به کار می برد و بالاخره کلاس آن روز را تمام می کند. جلسه بعد باز هم با آن جوان درگیری کلامی پیدا می کند و برای اولین بار در زندگی اش ذات دومش را به نمایش می گذارد و پسر را با فحاشی از کلاس بیرون می کند. این اتفاق چنان ظاهر او را خراب کرده است که در صدد انتقام برمی آید. یک گزارش علیه دانشجو می نویسد و یک ماه بعد او را دستگیر می کنند.

آزادی بیان در ایران به حدی مخدوش شده است که دیگر هیچ کس نمی داند کدام حرف او را به زندان خواهد انداخت، کدام حرف او را به چوبه دار می سپارد یا کدام حرف خطری ندارد. حتی دیگر مثل قبل نیست

که نظرات همان یک قدیس! که دهه‌ها به‌تنهایی حکومت کرده است و می‌کند مثل قبل اهمیت داشته باشد و خط قرمزها را مشخص کند. چرا که او اختیار را از خودش سلب کرده و به نیروهایش سپرده است. آنها هم اختیار جان و مال ملت را در اختیار دارند و به کسی پاسخگو نیستند و چون انسجامی در ایده و اجرا ندارند، تناقض در ترسیم خطوط حرکت و توقف فعالان و مردم عادی چنان آشکار شده است که عملاً نظارت و کنترل از دست رفته و جای آن را سلیقه و احساس و شکل روابط گرفته است.

روایت‌هایی شبیه این چهار روایت در جامعه کتونی ایران بسیار زیاد است و در کل ما را با این سؤال مواجه می‌کند که در حال حاضر مردم ایران متحمل چه شکلی از حکومت هستند؟ آیا درکنار تحمل این دخالت شدید حکومت در تمام ارکان زندگی، از حمایت مالی و تأمین اجتماعی و دریافت خدمات عمومی برخوردارند؟ نه. در حال حاضر مردم علاوه بر تحمل تحریم، علاوه بر پرداخت مالیات‌های سنگین و چندباره و چند مرحله‌ای، علاوه بر تحمل بالا بودن قیمت کالاهای انحصاری و نوسان غیرمنطقی بازار نسبت به دیگر نقاط جهان، علاوه بر تحمل حقوق‌های بسیار پایین نسبت به تورم فرساینده، علاوه بر تحمل فساد حکومت و غارت اموال خود، علاوه بر تحمل رفتارهای کین‌توزانه حکومت با شکل زندگی مردم و تصویب قانون‌های غیرقابل اجرا برای دریافت باج و خراج بیشتر، باید مخارج درمان و دارو و آموزش را هم خودشان شخصاً متحمل شوند چرا که حکومت از زیر بار تمام خدمات شانه خالی کرده و درصدد است همین اندک سوبسید بنزین را هم از دوش خود بردارد. یعنی تمام درآمد کشور را حکومت چپاول می‌کند و در مقابل حتی از قبول مسئولیت در قبال مخارج خدمات اولیه مردم شانه خالی می‌کند و حتی در مقاطعی همین حقوق‌های اندک کارمندان خود را با تأخیرهای زیاد پرداخت می‌کند.

آنچه واضح است این است که حکومتی با یک ایدئولوژی آخرالزمانی تا چه حد می‌تواند ویرانگر باشد. نه فقط ثروت کشور تحت حکمرانی

را با ردیف بودجه‌های آسمانی بی هیچ حاصل ملموسی از بین می‌برد بلکه ویرانی را گسترش می‌دهد و این گسترش تباهی را حق مسلم خود در جهان می‌داند. بنابراین عقل سلیم حکم می‌کند که کشورهایی که گرفتار این طاعون نشده‌اند و دامنه این آتش هنوز خرمن دانش و ثروت و انسانیتشان را نسوزانده، هرچه در توان دارند به کارگیرند تا از اشاعه آن و قدرت گرفتنش جلوگیری کنند و هرگز هیجان جنونی را تجربه نکنند که نسل پنجاه و هفتی ایران به سوی آن دویدند و آتش را چنان در آغوش کشیدند که نسل‌ها را خاکستر کرد.

چند جستار در مفهوم آزادی با نگاهی به شعار «زن زندگی آزادی»

نوشته‌ی حسن دانشور

مقدمه

در این نوشتار کوتاه تلاش خواهد شد که به مفهوم آزادی در شعار جنبش بزرگ مدنی زنان ایران از چند زاویهٔ مختلف پرداخته شود. تردیدی نیست که این شعار سه جزء همبسته دارد و برای درک بهتر آن بر جزء آخر یعنی «آزادی» تمرکز خواهیم کرد. قبل از ورود به مبحث آزادی بهتر است مروری کنیم به روند شکل‌گیری مفهوم مدرن آزادی.

انسان همواره به آزادی اندیشیده و برای کسب آن مبارزه کرده است اما تازه در قرن نوزدهم میلادی است که ایدهٔ لیبرال از آزادی پدید می‌آید. تفاوت آن با مفهوم قدیمی آزادی در آن است که برای اولین بار تکیه بر استقلال فردی قرار می‌گیرد و به جای جمع، فرد در مرکز مفهوم آزادی قرار می‌گیرد.

لیبرال‌های قرن نوزدهم از «توده» می‌ترسیدند و نگران دیکتاتوری اکثریت بودند. پس می‌بایست قدرت اکثریت را محدود و مهار کرد. از اینجا بود که فردیت و استقلال فردی اساس و بن‌مایهٔ مفهوم مدرن آزادی شد. اگر امروزه این مفهوم در اصول جهانی حقوق بشر و قوانین حقوق بشر اتحادیهٔ اروپا تجلی یافته است، آن را مدیون لیبرال‌های قرن نوزدهم هستیم.

۱. زنان و انقلاب اسلامی

انقلاب توده‌ای-تمامیت‌خواه اسلامی در سال ۵۷ که در ابتدا منتهی به دیکتاتوری اکثریت گردید، تهاجم به حقوق و آزادی‌های زنان را در مرکز آماج خود قرار داد. یورش اسلام‌یست‌ها توانست به مدت بیش از چهار دهه تبعیض و بی‌عدالتی نسبت به زنان را هم قانونی و هم عملی کند. بردگی زنان در جامعه اسلامی به شاخص‌ترین عامل در تعریف اسلام‌یسم تبدیل شد و حجاب اسلامی بر فردیت نسبتاً مستقل زنان پرده‌ای ضخیم کشید. زنان بسیاری از حقوق خویش را از دست دادند و پوشش اجباری نماد حاکمیت و برتری تسلط پدرسالار در همه حوزه‌های زندگی اجتماعی گردید.

۲. زنان و مبارزه برای آزادی

مقاومت زنان از همان هفته‌های اول قدرت‌گیری اسلام‌یست‌ها آغاز شد. این مبارزه خود را به شکل مخالفت و عدم پذیرش حجاب اسلامی نشان داد و با افت و خیزهای فراوان ولی پی‌گیرانه در تمام سال‌های عمر حکومت اسلامی ادامه یافت. بدیهی است که معنای این مقاومت، امتناع از پذیرش تعریف زن از نگاه حاکمان - یعنی هویت تعریف‌شده زن از سوی حکومت - بود. در این دوره هنوز ابعاد و ظرفیت مقاومت زنان نه بر رهبران حکومت و نه بر مخالفان حکومت و نه حتی بر خود زنان آشکار نبود. در این زمان هنوز خواست آزادی در مبارزات زنان بیان آشکار نیافته بود. گسترش فضای مجازی و شرکت وسیع دختران در مؤسسات آموزشی و دانشگاه‌ها به این امر کمک چشمگیری کرد.

۳. زنان و جنبش موسوم به مهسا

«جنبش مهسا» یا جنبش بزرگ مدنی و آزادی‌خواهانه زنان ایران از چهارچوب‌های مبارزه برای آزادی پوشش درمی‌گذرد و مستقیماً به موضوع آزادی می‌رسد. زنان عملاً موفق می‌شوند رهبری مبارزات مدنی برای آزادی

تمام اقشار زیر فشار حکومت را به دست گیرند و همه خواسته‌های مطالباتی و صنفی مردم تحت الشعاع این جنبش قرار می‌گیرد و مردان، به خصوص مردان جوان، از آن حمایت می‌کنند. گویی همه اقشار اجتماعی کم‌وبیش نجات خود را در تحقق این جنبش می‌بینند. دیاسپورای ایرانی از خمودگی چنددهه‌ای خویش بیرون می‌آید و جامعه ایرانیان خارج از کشور با شور و شوق فراوان تلاش می‌کنند آن را به جهانیان بشناسانند و در این کار به میزان زیادی موفق هم می‌شوند. جنبش زنان موفق می‌شود بیشترین ضربه و لطمه را به پرستیژ حکومت اسلامی و ایدئال‌های آن بزند، هم در داخل مرزهای کشور و هم در جامعه جهانی.

این جنبش به میزان زیادی ارزش‌های جامعه پدرسالار را به چالش می‌کشد. این کار هم به طرز عملی، مثلاً بی‌احترامی به روحانیت از طریق عمامه‌پرانی و هم در آثار هنری و سینما، خود را نشان می‌دهد و از این رو گرافه نیست اگر بگوییم که جنبش زنان سرآغاز یک نوزایی تاریخی در کشورمان است.

۴. آزادی زن، عکس العمل حکومت و مخالفان حکومت

روش‌های مبارزه زنان حکومت را غافلگیر و سراسیمه می‌کند، به طوری که چاره‌ای به جز کاربرد زور و سرکوب مستقیم علیه زنان ندارد. مبارزه با زنان دشوارتر می‌شود زیرا جبهه مبارزه وسیع‌تر از آن است که رژیم بر آن تسلط یابد. مدارس ابتدایی، دبیرستان‌ها، دانشگاه‌ها، خانواده، خیابان و اماکن عمومی به زنان امکان مانور فراوان می‌دهد. مخالفان رژیم هم در داخل و هم خارج از کشور نیز غافلگیر می‌شوند. آنها که در چارچوب‌ها و کلیشه‌های قدیمی روش‌ها و محتوای مبارزه باقی مانده بودند، این بار با مبارزه‌ای رادیکال ولی ناآشنا روبه‌رو می‌شوند که برخلاف آنچه در تاریخ مبارزات ایرانیان اتفاق افتاده، هم رهبری و هم خواسته‌های آن زنانه است. آنها از درک این واقعیت عاجز می‌مانند که خواسته آزادی زن وسیع‌ترین خواست آزادی است. آنها هنوز هم به این کلیشه سیاسی چسبیده‌اند که اگر جامعه

آزاد شود آن‌گاه زنان آزاد خواهند شد و نه برعکس. لذا تلاش می‌کنند که مفهوم «آزادی زن» را در قالب‌های تنگ فکر سیاسی خویش بگنجانند. پس بر مفهوم آزادی نقاب «انقلاب ملی» می‌زنند. حتی کسانی هم که در داخل کشور جنبش زنان را همراهی می‌کنند، شعار «مرد میهن آبادی» را به خیال اینکه این شعار کمبود شعار زنان را جبران می‌کند سر می‌دهند و می‌گویند مبارزه را زنانه-مردانه نکنید. این امر نه تنها نتیجه عدم آگاهی آنها نسبت به مفهوم آزادی است بلکه نشان از گرایش‌های ناسیونالیستی و مردسالارانه نیز دارد.

۵. مفهوم آزادی در شعار «زن زندگی آزادی»

بنا بر آنچه گفته شد، بنیان آزادی‌های مدرن در دوران ما آزادی فردی است. آزادی فردی زنان مثل سایر شهروندان در خود دو وجه دارد: یک وجه آن رهایی از قید و بندهایی است که از سنت، فرهنگ، دین و قدرت ضددموکراتیک نشأت می‌گیرد؛ یعنی از یک نظام سیاسی-حقوقی پدرسالار که تاریخ چند هزارساله دارد و امروز رژیم اسلامی تجسم عینی آن است و این قیود را تولید و بازتولید می‌کند که بنا بر تعریف آیزایا برلین به آن «آزادی‌های منفی» و یا حقوقی می‌گوییم؛ و وجه دیگر آزادی که «آزادی مثبت» نامیده می‌شود، آزادی‌هایی است که به زنان امکان تحقق رشد فردی و کسب کرامت انسانی را می‌دهند. آزادی‌های منفی که در قوانین اساسی دموکراسی‌های مدرن از فرد در برابر دولت و یا سایر نهادهای قدرت حفاظت می‌کنند، به صورت اصول کلی مثل اصل عدم تبعیض و اصول مربوط به آزادی‌های فردی و اجتماعی، مثل آزادی بیان، آزادی مطبوعات و عقیده، آزادی دین، آزادی اعتراض و... مندرج‌اند. آزادی‌های مثبت به فرد امکان و توانایی‌های لازم برای ارتقا، پیشرفت و کرامت انسانی می‌دهند و آنها نیز در قانون اساسی آمده‌اند. آزادی‌های مثبت به فرد امکان می‌دهند که از آزادی‌های منفی خویش بهره‌مند شود. تحقق آزادی‌های مثبت در گرو

خدماتی است که دولت به شهروندان عرضه می‌کند. حقوقی مثل حق آموزش، حق داشتن بهداشت و مراقبت‌های پزشکی، حق داشتن سرپناه، حق داشتن کار، حق تأمین اجتماعی از جمله حقوقی است که آزادی‌های مثبت شهروند را ممکن می‌سازند. این از وظایف دولت است. بنابراین، آزادی زن مستلزم تحقق هردو وجه آزادی وی است.

۶. آزادی زنان و دموکراسی

بنا بر آنچه تاکنون گفتیم، می‌توان ادعا کرد که تنها در دموکراسی مدرن است که امکان رسیدن به آزادی میسر است. پس مبارزه زنان برای کسب آزادی، مبارزه برای دموکراسی نیز هست. از اینجاست که می‌گوییم زنان نه تنها پیگیرترین مبارزان راه آزادی هستند، بلکه راه آنها به ناچار به استقرار دموکراسی می‌انجامد. از این رو رهبری مبارزات مردم توسط زنان به آزادی سایر اقشار اجتماعی نیز منتهی می‌شود، یعنی مستقل بودن جنبش زنان، برخلاف برخی ایده‌های رایج، بستر مبارزه را وسیع‌تر و همه‌گیرتر می‌کند. این موضوع حتی در دموکراسی‌های مستقر نیز مصداق دارد.

۷. پیوند مبارزات زنان ایران با جنبش‌های زنان در منطقه و جهان

در دنیای امروز مبارزه برای آزادی نمی‌تواند در چارچوب تنگ ملی محصور بماند (همان‌طور که مبارزه ضد دموکراسی و ضد آزادی نیز به امری جهانی تبدیل شده است). همان‌طور که موج جنبش‌های زنان در دهه ۷۰ میلادی از آمریکا آغاز و به سایر نقاط جهان کشیده شد، امروز «جنبش مهسا» نیز طلیعه دار جنبش‌های فردا در خاورمیانه و سایر نقاط جهان خواهد شد.

آزادی؛ عقیده و حقوق فردی

فریدون مجلسی

از قرن هجدهم که بحث‌های فلسفی دربارهٔ حقوق سیاسی و نقش انسان‌ها و حقوقشان، پس از قرون و اعصار، با توجه به تحولات اجتماعی و بالارفتن سطح فرهنگ و تعمیم سواد و درک عمومی، در جوامع مختلف خصوصاً در اروپا به‌طور جدی مطرح و به مطالبه‌ای عمومی تبدیل شد. گرچه بشر از زمانی که به امتیاز عقلانی و خرد خود نسبت به موجودات دیگر پی برد، برای خودش حقوقی قائل شد؛ اما تبدیل پدربسالاری به طایفه‌سالاری و ایل‌سالاری و خان‌سالاری و کشورسالاری موجب تمرکز قدرت در اختیار امرایی شد که خودشان را ضامن و بلکه صاحب حقوق اتباع و رعایایشان می‌دانستند و درواقع آن حقوق و جان و دارایی آنان را در سلطهٔ خود می‌پنداشتند. حقوق فردی که در نتیجهٔ تحولات فرهنگی و مدنی، از قرن نوزدهم در اروپا، به‌طور جدی مطرح و به مطالبه‌ای عمومی تبدیل شد، در برابر مقاومت شاهان مستبد و اعیان پیرامونی به شورش‌ها و انقلاب‌هایی انجامید که پیروزی انقلاب فرانسه را می‌توان نقطهٔ عطفی تاریخی در این تکامل تدریجی دانست. این انقلاب موجب «تغییر وضعیت فرد در رابطه با دولت شد» و «رعیت» را به «شهروند» تبدیل کرد. از آن پس این

تحول راه دشوار و تدریجی رواج در جوامع گوناگون را در سطح جهان در پیش گرفت. نه اینکه پیش از آن حقوق افراد مورد شناسایی و احترام نبوده باشد. سرآغاز قانونگذاری حمورابی و مصر [و سنت‌های یهود] با احترام به مالکیت و ارث و خانواده در سطحی محدود مطرح بوده است، که منافع حاکمان را نیز تا جایی که به طور مستقیم یا غیر مستقیم با خود کامگی آنان در تضاد نمی‌بود، تأمین می‌کرد. اما تحولات فرهنگی جهان غرب در یکی دو قرن اخیر، سلطه‌گری و برتری جویی فردی و خانوادگی و نژادی را نه تنها موجب افتخار و احترام نمی‌دانست؛ بلکه آن را نفی می‌کرد و موجب سرشکستگی و تحقیر می‌دانست و درک و اعتقاد به اصول آزادی و برابری و برادری را جایگزین آن نمود. این مباحث گاهی ممکن است در سطوح بالای فرهنگی نیز با بدفهمی‌هایی همراه باشد که موجب اختلال در آرامش و اعتدال در جامعه‌ای می‌شود که افرادش همچون رسیدن به نوعی بلوغ زودرس و یا پیش‌رس، با توقعاتی نابجا از مفاهیم حقوق فردی و آزادی، هرج و مرج می‌آفرینند.

در بحث عقاید، در واقع این «آزادی» است که احترام دارد، نه عقیده. «آزادی بیان» و «آزادی عقیده» با بیان و عقیده تفاوت دارد. اگر عقیده ناشناخته و پنهان است، آزادی ناشناخته نیست. آزادی امری است که تعاریف و حدود و مزایا و شرایط آن طی هزاران سال صیقل خورده و مشخص شده است. من آزاد نیستم به «نخستین» حق فردی و انسانی یعنی «حق حیات» کسی تخطی کنم. کسی نیز در تخطی به حق حیات من آزاد نیست. تعریف معیار شده مورد قبول و احترام عمومی حدود و مرزهای آزادی فردی را به مرزهای آزادی دیگران محدود می‌کند.

چندی پیش در محفلی دوستانه که همه تحصیلات دانشگاهی هم داشتند بحث درباره لزوم احترام به عقاید دیگران مطرح شد. وقتی به اعتبار اینکه شاید دستی در علوم انسانی داشته باشم نظر مرا پرسیدند و گفتم به نظر من عقاید دیگران هیچ احترامی ندارد! ناگهان سکوتی برقرار شد،

شاید فکر کردند شوخی یا طنزی در پی دارد. وقتی گفتم عقاید دیگران مثل غذا و میوه است که شاید آن را دوست داشته باشیم و شاید دوست نداشته باشیم، اما احترام ندارد. دیگر مجال ندادند که توضیح دهم. با نوعی اتفاق نظر خود جوش از کلیشه «احترام به عقاید دیگران» به شدت دفاع و بعضاً با استناد به فلان کتاب از نویسندۀ فرانسوی یا آمریکایی از اینکه من پس از یک عمر از آن امر بدیهی غافل بوده‌ام ابراز شگفتی می‌کردند.

سرانجام مهلتی دادند که بگویم ما از عقاید دیگران خبر نداریم. این امری است نهفته در مغز و اندیشه هر کس. چگونه باید برای امری که از آن آگاه نیستیم احترام قائل باشیم؟ و حتی وقتی اندیشه بیان و آشکار شود، چگونه می‌توانیم بدون ارزیابی و سنجش عقلانی و منطقی برای آن احترام قائل باشیم؟ زمانی بود که در عراق و سوریه فتنه داعش در گرفته بود و انسان‌ها را به جرم اعتقادات متفاوت دینی، مذهبی، نژادی و سیاسی سر می‌بریدند. خلبان جوان اردنی را در قفس انداخته و با افروختن آتش در زیر آن کباب کرده بودند؛ آثار فرهنگی عتیقه را که شکل دهنده حافظه و هویت تاریخی کشور و ملتی بود می‌کوبیدند و نابود می‌کردند.

پرسیدم: آیا برای عقاید آنان نیز احترام قائلید؟ آتش شور و هیجانی که به آن سرعت برافروخته شده بود، به همان سرعت فروکش کرد. به یکدیگر می‌نگریستند که آیا عقاید داعش قابل احترام است؟ اگر نیست پس احترام به عقاید دیگران تکلیفش چیست؟

چنین کلیشه‌هایی می‌تواند از منابع بی‌دقت یا ترجمه بی‌دقت اخذ شود و رواج یابد. در واقع این «آزادی» است که احترام دارد، نه عقیده. «آزادی بیان» و «آزادی عقیده» با بیان و عقیده تفاوت دارد. اگر عقیده ناشناخته و پنهان است، آزادی ناشناخته نیست. آزادی امری است که تعاریف و حدود و مزایا و شرایط آن طی هزاران سال صیقل خورده و مشخص شده است. من آزاد نیستم به «نخستین» حق فردی و انسانی یعنی «حق حیات» کسی تخطی کنم.

مایکل فریدن در کتاب مبانی حقوق فردی که نگارنده مقدمه‌ای بر ترجمه‌اش نگاشته، می‌پرسد آیا حق حیات در جایگاه حق فردی و بشری شماره یک قابل خدشه است؟ می‌بینیم که حتی در باب «حق شماره یک» نیز جای بحث باقی است. در قوانین مختلف حق حیات از زمان بسته شدن نطفه، یا از زمان مشخص شدن اندام‌ها، و یا با زنده به دنیا آمدن و حتی قابلیت زندگی آغاز می‌شود، این تعاریف می‌تواند اقداماتی مانند سقط جنین را از آغاز یا در مراحل از رشد و یا تحت شرایطی مجرمانه یا غیرمجرمانه بداند. اما آیا کسی درباره حق حیات اشخاص زنده و سالم و بی‌گناه، که اتهامی نیز به آنان وارد نیست، حق تصمیم‌گیری دارد؟ یعنی آیا کسی می‌تواند درباره مرگ و زندگی چنین اشخاصی تصمیم بگیرد؟ پاسخ منطقی و متعارف منفی است. اما می‌بینیم که حتی این حق غیرقابل تخطی نیز تابع شرایط و اوضاع و احوال است. کسانی که فیلم مشهور (غرق شدن کشتی معروف) تایتانیک را دیده‌اند، به یاد می‌آورند که وقتی کشتی در آستانه غرق شدن است و فقط برای تعدادی مثلاً نصف مسافران امکان سوار شدن بر قایق‌های نجات فراهم است، ناخدا به موجب دستورالعمل‌های دریانوردی مسافران را به مرد و زن و پیر و جوان تقسیم می‌کند. دیگران نیز خود را تسلیم واقعیتی می‌کنند که با پیش‌بینی قبلی عادلانه تلقی می‌شود و با دست تکان دادن نومیدانه به نجات‌یافتگان بدرود می‌گویند! در آنجا وقتی جوانی کوشید با ظاهر مبدل به قایق نجات وارد شود مورد عتاب و خفت قرار گرفت، در حالی که صیانت نفس نیز یک حق اولیه تلقی می‌شود. در این مثال، ناخدا «حکم قتل» کسی را صادر نمی‌کند، بلکه «دستور زنده ماندن» کسانی را می‌دهد که واجد شرایطی از پیش تعیین شده هستند، که خودش نیز در شمار آنان نیست. اما عملاً حکم زنده ماندن برخی به معنی حکم مرگ دیگران است. منظور از این مثال، نشان دادن وجود استثنا حتی بر حرمت اصیل‌ترین حقوق فردی است.

«آزادی، برابری، برادری» شعاری بود که به انقلاب فرانسه رنگی انسانی داد و برای دیگران نیز الهام‌بخش شد. اعلامیه حقوق بشر مبنای قانون اساسی فرانسه پس از انقلاب ۱۷۸۹ شد. در سال ۱۹۴۸ «اعلامیه حقوق بشر» به تصویب اتحادیه کشورهای آمریکایی رسید و در همان سال مجمع عمومی سازمان ملل متحد آن را تصویب کرد. در سال ۱۳۵۵ و پس از آنکه میثاق‌های حقوق بشر مصوب مجمع عمومی ملل متحد به تأیید شمار کافی اعضا رسید، اعتبار اصول حقوق بین‌الملل را یافت و لازم‌الاجرا شد.

معیارهای دوگانه

اما اروپاییان که در بحث حقوق بشر پیش‌قدم بودند، گویی در عمل این حقوق را ویژه خود می‌پنداشتند. شمشیر اروپاییان فلسفه و دانش و اندیشه‌های جهان‌نورا نیز به سرزمین‌های زیر سلطه استعماری‌شان آورد. شاید این قانون طبیعت، به گفته خودشان، اشاره به این نکته است که «هر وضعیتی ضد خودش را می‌پروراند!».

هر زمان که مردمان زیر سلطه آنان در مستعمرات که جان و مال و حیثیت‌شان به تاراج می‌رفت مقاومت می‌کردند آنان حیرت می‌کردند و نام خشونت، توحش، خونریزی، اعمال ضد بشری، و سرانجام تروریسم به خود می‌گرفت! این تفاوت نگاه موجب پدید آمدن نوعی معیار یا استاندارد دوگانه در داوری‌های اروپایی شد. اروپاییان در میان خود به پیشرفت‌های معنوی در برابری حقوقی و حقوق طبیعی و حقوق بشر نائل شدند، اما گویی آن را ویژه «بشر اروپایی» می‌پنداشتند. در حالی که سفیدپوستان آفریقای جنوبی مترقی‌ترین حرکت‌های اجتماعی را در آغاز قرن بیستم در مقاومت در برابر استعمار انگلیس در پرونده و سوابق خود داشتند، در برابر اکثریت رنگین‌پوست کشور خود تبعیضات اهانت‌آمیز روا می‌داشتند. آپارتاید آفریقای جنوبی چیزی جز بازتاب تفکر و باور اروپایی آنان نبود! مگر رفتار انگلیسی‌ها در هند غیر از این بود؟ خانم کران دسای

نویسنده نامدار هندی و برنده جایزه بزرگ ادبی «بوکر» در کتاب خود، میراث سراب، به تلخی عبارتی را از یک نویسنده انگلیسی قرن گذشته نقل کرده است که آن را به عنوان «دستورالعملی برای رفتار متمدنانه و حسن سلوک هندی‌ها» نوشته است. خواندن آن کتاب به کارگزاران انگلیسی که به هند اعزام می‌شدند نیز تجویز می‌شد. آن نویسنده در جایی در آن کتاب نوشته بود: «یک هندی حتی اگر به اروپا برود و تحصیل کند، حتی اگر از دانشگاه دکتری بگیرد، هرگز نباید فراموش کند که هندی است و به اتکاء آن دانش و سابقه به خودش اجازه دهد که وارد محفل اروپاییان شود. چنین کاری مانند آن است که مردی بخواهد وارد جایگاهی زنانه شود...» در واقع حقوق بشرهنگامی به ارزش واقعی خود دست می‌یابد که جهانی تلقی و با دید جهانی به آن عمل شود.

ایران «میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» و نیز «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی» را در سال ۱۳۵۵ تصویب کرده و پیش از آن نیز شماری از میثاق‌های مرتبط با حقوق بشر را از قبیل منع بردگی، منع قاچاق انسان و اشاعه فحشا، احترام به حقوق کودکان و منع کار کودکان، منع تبعیض در آموزش، منع تبعیض نژادی، منع و مجازات نسل‌کشی و... را پذیرفته و متعهد به اجرای آن شده است. پس از انقلاب اسلامی نیز اجرای بسیاری از این حقوق بشری در اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی تضمین شده است.

اعتبار بین‌المللی اعلامیه و میثاق‌های حقوق بشر از لحاظ نظری به آن ارزشی فوق‌ملی می‌بخشد. به این معنی که برخلاف بدیهیات حقوقی و سیاسی دوران تجدد، مانند احترام به استقلال و اصل عدم دخالت در امور داخلی کشورها، اعتبار بین‌المللی حقوق بشر عملاً به کشورهای دیگر و جامعه بین‌الملل حق نوعی نظارت و دخالت می‌دهد. یعنی هیچ کشوری نمی‌تواند به اعتبار استقلال، در زیر پا گذاشتن حقوق انسانی تضمین شده در اعلامیه حقوق بشر و میثاق‌های مرتبط با آن برای خود آزادی عمل قائل

باشد و هشدار یا اعتراض دیگران را دخالت در امور داخلی خود تلقی کند. در عمل، بسیاری از کشورها به دلائل داخلی و اجتماعی یا دلائل ایدئولوژیک و یا امنیتی دربارهٔ اعمال پاره‌ای از مواد یا موارد مندرج در آن اسناد نظرات یا برداشت‌های متفاوتی داشته و از اجرای کامل آن طفره رفته‌اند. نظام‌های ایدئولوژیک مانند حکومت‌های کمونیستی که در آنها اصولاً حقوق فردی تحت الشعاع حقوق اجتماعی قرار می‌گیرد، حقوق فردی را در هر شرایط قربانی حقوق جمعی می‌کردند. به همین دلیل، شورش‌ها و اعتراضات در کشورهای کمونیستی بیش از هر چیز به الزام دولت‌ها احترام به رعایت حقوق فردی توجه داشت. در حالی که در جوامع مبتنی بر فردگرایی که برای حقوق فردی اولویت قائلند، گاه در برابر حقوق گروهی و جمعی مانند حق تشکیل سندیکاها و حتی حق عضویت در احزاب مقاومت می‌کنند.

سیر تاریخی حقوق فردی، از مطرح شدن این‌گونه حقوق در تفکر سیاسی آغاز و در تطور آن به اندیشمندانی چون هابز، جان لاک، تام پین، بنتام، هیل‌گرین و کارل مارکس استناد می‌شود، که نخست به حقوق ذاتی و طبیعی توسل جستند، سپس حق انتخاب و رفاه و طبیعت بشر را مطرح کردند. سپس حقوق فردی و حقوق اجتماعی با توجه به دیدگاه‌های مختلف ایدئولوژیک (فردگرایانه یا اجتماع‌گرایانه) و آنگاه اصل سودمندی یا فایده‌گرایی به عنوان معیاری برای اعتبار حقوق فردی مطرح می‌شود، و سرانجام نوبت «حقوق بشر» است که اوج تجلی درک آزادی و حقوق فردی در عصر تجدد است.

مسئلهٔ دسپوتیسم

یاشار جیرانی

۱

مسئلهٔ دسپوتیسم چیست؟ دسپوتیسم زمانی به عنوان یک مسئله متجلی می‌شود که از رهگذر شکاف دولت و جامعه به آن نگریسته نشود: این که موقعیت دسپوتیک موقعیتی است که در آن یک دولت یک جامعهٔ آزاد را گروگان گرفته است: این که دسپوتیسم آزادی را گروگان گرفته است. در حقیقت دسپوتیسم - آنهم دسپوتیسم بلندمدت - زمانی به مسئله تبدیل می‌شود که بفهمیم جامعه بخشی از دسپوتیسم است و نه گروگان آن. این که دسپوتیسم به قول مونته‌سکیو «شهروند بد» یا «بردهٔ خوب» را پیش فرض می‌گیرد. این که به قول ماکیاوولی در موقعیت دسپوتیک آزادی «خو یا مشرب» غالب نیست؛ این که به عنوان یک شیوهٔ زندگی یا عنصر ضروری یک شیوهٔ زندگی اصلاً وجود ندارد. مهم‌تر از همه این که از آنجا که «اصل» یا انفعال غالب در موقعیت دسپوتیک «ترس» (و نه عشق) است، تنفر جامعه از حکومت دسپوتیک نباید به معنای آزادی خواهی فهمیده شود. چون ترس با تنفر سازگار است. بر همین اساس، قربانیان دسپوت اساساً خودشان بخشی موقعیت دسپوتیک‌اند، نه موجودیت منفصلی که دقیقاً به واسطهٔ انفصال‌شان حامل آزادی باشند.

۲

برای فهم این نکته بگذارید دو اصل دیگر مونتهسکیورا نیز احضار کنیم: «افتخار» و «فضیلت». این‌ها اصول حکومت‌هایی هستند که به نحوی به آزادی نزدیک‌ترند: به ترتیب موناشری و جمهوری. برده‌های دسپوت از هر دو بی‌بهره‌اند. افتخار بالاتر از همه به نوعی میل به تمایز اشاره دارد؛ چیزی که ارسطو به آن می‌گفت ”بزرگ‌نفسی“ و نیچه بعدها به آن می‌گفت ”پاتوس فاصله یا تمایز“. موقعیت دسپوتیک موقعیت برابری است. همه ذیل و در برابر دسپوت با یکدیگر برابرند. دسپوت تمایز را تحمل نمی‌کند؛ از همین رو در جامعه دسپوتیک از تمایز و افتخار افسون‌زدایی می‌شود. در پس پشت هر تمایز یا برجستگی نوعی پستی یا کوچک‌نفسی، «کسی که از جایی پول گرفته است»، یا «کسی که نوکر این یا آن است»، یا «کسی که می‌خواهد به جای دسپوت بنشیند»، بیرون می‌زند. دسپوت در نبرد خود با انسان افتخار جو و جاه‌طلب موفق می‌شود افتخار و جاه‌طلبی را به عنوان نقابی برای امیال پست بازتعریف کند. دسپوت و جامعه‌اش به یکسان مرد جاه‌طلب و افتخار جو را فرومی‌کوبند. از آنجایی که جاه‌طلبی و افتخار کلید «اعمال بزرگ» است، و مبارزه با دسپوت بزرگ‌ترین اعمال بزرگ است، این افتخارکشی اساساً امکان مبارزه شجاعانه با دسپوت را از میان می‌برد.

۳

داستان «فضیلت» نیز کم و بیش مشابه است. منظور از فضیلت در این جا عشق به «قانون و سرزمین پدری» است: در یک کلام امر عمومی یا خیر مشترک. اکنون در جامعه دسپوتیک نه قانون و نه امر عمومی وجود ندارد. جامعه سیاسی عملاً منزل یا اویکوس دسپوت یا جبار است. وقتی امر عمومی ناموجود باشد، یعنی وقتی هر آنچه هست عملاً بخشی از یک امر خصوصی باشد (امر خصوصی جبار و متحدانش یا امر خصوصی بردگان) اساساً عشق به امر عمومی یا قانون یا سرزمین پدری ممکن نیست. در اینجا

نیز نوعی افسون‌زدایی بدخیم اتفاق می‌افتد: هرگونه عمل به نام امر عمومی به نقابی برای اهداف خصوصی تفسیر می‌شود: عشق به سرزمین پدری می‌شود «آخرین پناه‌گاه یک شیاد سیاسی». در این معنا، وجود و بقای استبداد یا دسپوتیسم به واسطه موفقیت آن در سرکوب آگاهانه «اصول» حرکتی حکومت‌های آزادتر ممکن می‌شود. جبارکسنوفون نیز به این نکته اشاره می‌کند: این‌که جبار آگاهانه انسان جاه‌طلب و عادل (فضیلتمند) را فرو می‌کوبد. استبداد غیبت افتخار و فضیلت است؛ بر همین اساس، استبداد غیبت آزادی است.

۴

این «مسئله دسپوتیسم» است. اکنون، وقتی دسپوتیسم به مثابه یک مسئله فهمیده نشود، دو راه حل ساده بروز می‌کند: اولی راه حلی است که از بدفهمی دوران روشنگری ناشی می‌شود. این‌که می‌توان با احیا یا ابقای اصول سرکوب شده به معنایی راه آزادی را گشود؛ با اصلاح جامعه استبدادزده، آگاه کردن آن نسبت به قانون، امر عمومی یا فضیلت؛ با تبلیغ آزادی خواهی. این‌ها می‌خواهند در قلب استبداد انسان ضد استبداد «تربیت» کنند. این راه حل محکوم به شکست است زیرا می‌خواهد اصلی را در جامعه ترویج کند که استبداد آن را آگاهانه فرومی‌کوبد؛ یعنی فضیلت را. راه دوم استحاله نارضایتی همیشگی بردگان از مستبد به نیروی محرک آزادی است. این نوعی افتخارجویی یا نفی حیات را در جامعه پیش فرض می‌گیرد. اما، استبداد دقیقاً به این خاطر مستقر است که توانسته اتباع را بترساند: یعنی آنها را به برده بدل سازد؛ یعنی کسانی که حفظ حیات را به افتخار یا تمایز ترجیح می‌دهند. گفته شد که نارضایتی کاملاً با ترس سازگار است. به بیان دقیق‌تر، نارضایتی، هرچقدر هم که شدید باشد، به خودی خود به افتخار، تمایز، و شجاعت بدل نمی‌شود. کمیت نارضایتی به کیفیت افتخار و شجاعت بدل نمی‌شود. آزادی برخلاف تصویری بنیاد

نیست. آزادی برای تحقق نیاز به اصول یا انگیزه دارد: افتخار یا فضیلت. بنابراین سخن مونتسکیو و بعدها آرت، در موقعیت دسپوتیک نفرت اتباع از دسپوت در بهترین حالت مبارزه‌ای با «جبار» و نه «جباریت» خواهد بود.

۵

خب، پس مسئله را چگونه می‌توان حل کرد؟ اصلاً می‌توان آن را حل کرد؟ فلسفه سیاسی کلاسیک هرگز نکوشید آن را حل کند. به دو دلیل: نخست این‌که در فرم سیاسی پولیس جباریت یا دسپوتیسم همواره نوعی شکننده و موقتی بود. کسنوفون در تربیت کوروش جباریت را شکننده‌ترین حکومت‌ها می‌داند. یکی از علل ساده‌اش این بود که بقای فرم سیاسی پولیس به عنوان یک واحد سیاسی کوچک و کم جمعیت بدون غلبه افتخار و خصوصاً فضیلت در بدنه شهروندی ممکن نبود. از همین رو، جبار یا دسپوت در این موقعیت معمولاً بیمار و حتی مرده متولد می‌شد. به عبارت دیگر، در یونان آزادی ضرورت بود. ضرورتی که با فروپاشی فرم سیاسی پولیس از میان رفته است. دوم، فلاسفه کلاسیک اساساً آپوریای امر سیاسی را به عنوان ابزاری برای دفاع از شیوه زندگی نظری یا فلسفی استفاده می‌کردند. همان‌طور که هابز و ماکیاوولی به درستی فهمیده بودند، قدماً اصلاً به دنبال حل مسئله سیاسی به طور کلی نبودند: آن‌ها، با معکوس کردن فرمول مشهور ماکیاوولی، به «نفس» خود را بیش از «سرزمین پدری‌شان» عشق می‌ورزیدند. این بدان معناست که اگر مسئله دسپوتیسم راه حلی داشته باشد باید آن را در مدرن‌ها جست.

۶

بالا‌تر از همه این‌که ظهور فلسفه سیاسی مدرن با تغییر فرم سیاسی از پولیس و کیویتاس به ملت و امپراطوری همراه بود. یعنی جایی که دیگر بقای واحد سیاسی به افتخار یا فضیلت اتباع گره نمی‌خورد؛ دیگر آزادی ضرورت

نیست. جایی یا زمانه‌ای که دسپوتیسم می‌تواند چیزی بیش از یک امکان موقتی باشد. مستبدان و جباران یونان در برابر مستبدان یا جباران مدرن مثل کودکان شیرخواره‌اند. جایی که برخلاف یونان یا روم سیاسی دیگر مترادف آزادی نیست. اکنون، اگر افتخار و فضیلت عملاً ناممکن‌اند، راه حل در کلیتش چه بود؟ راه حل یافتن آزادی در ضرورت است؛ یا استحاله ضرورت به آزادی یا آزادی به ضرورت. بایستی بنیاد آزادی را در ضرورت فرم سیاسی مدرن یافت. این فرمول اساسی فلسفه سیاسی مدرن اولیه است: «نظم سیاسی در خدمت بهبود وضع انسان». انسانی که دیگر نه انسان یونانی است که می‌خواهد از رهگذر کنش و فضیلت و افتخار نامیرا شود؛ و نه انسان مسیحی که می‌خواهد از رهگذر ایمان به امر استعلایی نامیرا شود؛ علیه افتخار/فضیلت و تقدس. تغییر جهت از افق انسانی که در میانه دد و خداست، انسانی که نامیرایی را می‌جوید، به انسان میرا، انسانی که در اضطراب دائمی از مرگ (و نه اروس یا شمع برای جاودانگی) زندگی می‌کند؛ به وضع انسانی در «حرکت»، متواضع، و زمانمند، انسان در میانه تولد و مرگ به جای انسان در میانه دد و خدا. در حقیقت دو قطبی تولد/مرگ جای دو قطبی دد/خدا را می‌گیرد: صبرورت به جای سکون جاودان.

۷

وقتی وضع انسانی به موقعیتی متواضع و در حرکت و میرا تقلیل یابد، آنوقت بهبود وضع انسان می‌شود طولانی کردن عمر و کاهش رنج. فهم نظم سیاسی به عنوان آنچه قرار است وضع انسان را بهتر کند انسان متواضع، ترسو، و مضطرب (= بورژوا در معنای روسویی کلمه) را پیش فرض می‌گیرد. نزدیک‌ترین تجلی اجتماعی آن مردم یا دموس یا پوپولوس به معنای دقیق کلمه‌اند. اما، این کافی نیست. بایستی چنین تلقی را کلیت بخشید. پس نفس به مثابه یک کل مکانیکی بسته فهمیده می‌شود که تقریباً همه کنش‌ها (چه فضیلت‌مند، جاه‌طلب، و چه اقتصادی) به میل یا انفعال

بنیادین عشق به خود (amour de soi) یا صیانت ذات تقلیل بیابد. میل یا انفعالی که به خودی خود فراسوی خیر و شر است. این که چنین انفعالی صور متعددی به خود می‌گیرد (جاه‌طلبی، فضیلت، یا تقدس) تماماً ناشی از نوعی برساخت اجتماعی، عقیده، یا اتفاق است. در این زمینه تفسیر یا سازه‌شکنی درخشان مونتسکیو از شباهت فضیلت سیاسی جمهوری پیشامدرن و راهبه‌های صومعه بسیار روشن‌گر است. یعنی جایی که او عشق به سرزمین پدری و امر عمومی از یک طرف، و عشق به قواعد صومعه را محصول سرکوب «انفعالات/امیال خاص» انسانی می‌داند. وقتی امکان ارضای انفعالات خاص از میان برود، انسان لاجرم به آنچه آن امیال را سرکوب می‌کند، دل می‌بندد. و او تأکید می‌کند که این مستلزم «قانون‌گذاری» است (یعنی طبیعی نیست).

۸

بر همین اساس، همان‌طور که دسپوتیسم بر مبنای نوعی ضرورت (یعنی انفعال خاص ترس) قرار دارد، تنها راه تأسیس آزادی در فرم سیاسی مدرن مبتنی بر تبدیل طبیعت انسان یا انفعالات خاص انسان به مثابه ضرورت به بنیاد آزادی است. وقتی استبداد از رهگذر ضرورت مادون سیاسی به امکانی غیرموقتی بدل گردد، تنها راه تأسیس سیاسی یافتن بنیادی برای آن در ضرورتی مادون سیاسی است. کشف نفس بسته (یا به قول مونتسکیو «نفس کوچک» در برابر نفس بزرگ جمهوری و نفس الهی یا گشوده صومعه) یا فروبستن نفس مبنای تأسیس آزادی است. در حالی که در فلسفه کلاسیک و الهیات مسیحی این نفس، که افلاطون در جمهوری آن را «نفس دموکراتیک» می‌خواند و آگوستین آن را با «شهوت استیلا» (libido dominandi) یکی می‌گیرد، مبنای وجودی جباریت است (برای افلاطون نفس جبارانه همان نفس دموکراتیک است که «نیش» درآورده است)، در معجزه فلسفه سیاسی مدرن-هابزی به بنیاد آزادی بدل می‌گردد. دولت مدرن هابز «متکبران را

فرومی گوید». یعنی کسانی را که وهم نفس بزرگ یا الهی را در سر می‌پرورانند؛ صاحبان «فخر پوچ». در این معنا، مبنای هستی‌شناختی دولت مطلقه هابزکه به فراسوی جامعه می‌رود، و دولت خنثی‌گرای لاک یکی است. همه برای صیانت و بهبود وضع نفس کوچک انسان مضطرب و ترسو و میرا آمده‌اند. در این معنا، راه حل مسئلهٔ دسپوتیسم جن‌گیری انسان مدرن از وهم پوچ و رمانتیک نفس بزرگ، فضیلت و افتخار است. انسان مدرن زمانی «آزاد» می‌شود که ضرورت اضطراب و ترس خود را بپذیرد و انسان یا «انسانیت» را در قالب «تصویر» خود خلق کند؛ او باید بفهمد که دیگر نمی‌تواند مثل روم و آتن آزاد باشد. در قالب نبوغ خارق‌العادهٔ هابز، انسان مدرن باید بفهمد که او نه با شجاعت و فضیلت و افتخارجویی‌اش، بلکه با ترس و نفس کوچک خود دولت را تأسیس می‌کند. دولتی که به تبع آن آمده ترس و اضطراب او را کاهش دهد. از ترس علیه ترس.

۹

ریشهٔ دولتی که «آزادی» او را تضمین می‌کند در ترس اوست. اما، نه ترس از دسپوت، بلکه ترس نخستین (primordial fear) وضع انسانی. همان‌طور که ترس از خدا و مرگ ابدی باعث می‌شد اتباع مسیحی با نافرمانی خود پادشاه زمینی را به صیانت از کلیسا وادارد، ترس نخستین یا طبیعی (وقتی در سطحی گسترده از حیث اجتماعی از فخر و تقدس پوچ افسون‌زدایی شد. در این زمینه دسپوتیسم ناخواسته دوست «آزادی» است و به تحقق آن در فرآیند تاریخی کمک می‌کند) مولد نافرمانی خواهد بود که دولت را به صیانت از اتباع و بهبود وضع انسان وادار خواهد ساخت. وقتی انسان بفهمد و بپذیرد که «زیاده انسانی» است، «آزادی» و ضرورت با یکدیگر مصادف می‌شوند، او «آزاد» خواهد بود. بی‌خود نیست که تقریباً در روایت اکثر فلاسفهٔ مدرن در خاستگاه امر انسان ضعف و ترور ایستاده است. فروپاشی تاریخی افتخار و فضیلت، و تکثیر انسان کوچک نفس مضطرب و

وحشت زده (که لاجرم یک فرآیند تاریخی در معنای مدرن کلمه است؛ زیرا نوع بودن این انسان مهم است و نه کنش او) به منزلهٔ یک ضرورت دولت یا واحد سیاسی را لاجرم به وظیفهٔ مقدس بهبود وضع انسان تقلیل خواهد داد؛ و بدین ترتیب همه «آزاد» خواهند بود.

آزادی

چنگیز امیری

«نادان تر آن کسان که افسونشان نهاده به همپای کاروان
وز بیم تیغ دشمن تیز می‌کنند
و این‌گونه زان پلیدان پرهیز می‌کنند...»

— نیما یوشیج

نادانی را اگر به معنای آگاهی نداشتن فرض کنیم آنگاه نادانی تا زمانی موجه است که دسترس به آگاهی ممکن نباشد. اگر نادانی با وجود امکانات دسترس‌پذیر برای دریافت صحیح رویدادها و نورانداختن بروقایع تاریخی کماکان ادامه یابد، دیگر نمی‌توان آن را «ندانستن» نامید، بلکه نام درستش تبه‌کاری و تیغ دشمن تیز کردن است.

کانت در جواب اینکه روشنگری چیست گفت «روشنگری رهایی انسان از نابالغی به تقصیر خویشتن است». نابالغی ویژگی کودکان است. کسانی که خود نمی‌توانند مسئولیت زندگی خود را به عهده گیرند و دیگران باید هدایتشان کنند. نابالغی آنگاه «خود خواسته» است، اگر نه (مانند کودکان) به خاطر ناتوانی در راهنمایی زندگی خود، که به خاطر فقدان شجاعت یا قاطعیت باشد. کانت بر این است که این مهم‌ترین مسئله انسان مدرن

است. ما باید یاد بگیریم تا خود بیندیشیم، نه اینکه به مرجعیت کتب، دکترها، وکلایا کشیش‌ها مراجعه کنیم و اجازه دهیم که آن‌ها جای فهم یا آگاهی ما را بگیرند.

شعله‌ور ماندن دعوای بی‌پایانی که از فردای پس از انقلاب ویرانگر ۵۷ تا هم‌اکنون و در اثنای انقلاب عمیقاً اجتماعی زن زندگی آزادی که به جرأت می‌توان آن را روح درخشان و صیقل‌یافته انقلاب مشروطه و از قوه به فعل آمدن حقوق شهروندی به عنوان مطالبه‌ای عمومی دانست. بر سر کلمه کلیدی آزادی و درکی است که از این کلمه در ذهن کنشگران سیاسی نقش بسته است. انقلابیون پنجاه‌وهفتی، حاملان دوزن معیوب لنینیستی و اسلامی، کماکان اصل انقلاب را مترقی می‌دانند و دلیل و مسبب انقلاب را نبودن «آزادی» در دوران پهلوی‌ها ارزیابی می‌کنند و بدین‌گونه دلیل همراهی‌شان با ارتجاعی‌ترین نیروی همه دوران‌ها را توجیه می‌کنند.

همه متولیان انقلاب از اسلاميون تا چپ‌ها سرلوحه انقلاب‌گیریشان از خلال شعارهایشان به روشنی برگرایش عدالت‌جویی استوار است. شعارهای گروه‌های چپ عموماً همان «نان، مسکن، آزادی» است و گروه‌های اسلامی هم با اندک تفاوتی نظیر همین شعارها را تکرار می‌کردند. به فرض، اگر در اینجا با مسامحه بسیار کلمه «آزادی» را برابر با فریدوم به معنای مشارکت انسان ایرانی بر سرنوشت خویش بگیریم، با همه خوش‌بینی‌ها می‌بینیم که کلمه آزادی پس از نان و مسکن می‌آید.

روشن است که گرایش انقلابیون عدالت اقتصادی است و آوردن نام آزادی فقط برای خالی نبودن عریضه است.

ماهیت تا بن استخوان ارتجاعی انقلاب اسلامی حتی مدافعان انقلاب را در موضع تدافعی قرار داده است. اما آنانی که تمام حیات به اصطلاح «سیاسی‌شان» را خرج براندازی حکومت پهلوی‌ها کرده و در واقع رحم اجاره‌ای هیولایی بنام جمهوری اسلامی بوده‌اند. بقول برتراند راسل، «چه جوابی برای تاول‌های پایشان دارند که همه راه را اشتباه طی کرده‌اند.»

درحقیقت ستیزآشتی‌ناپذیری که در سپهر سیاسی ایران همچنان در جریان است ادامهٔ منطقی جنگ مشروطه و مشروعه در مقیاسی بزرگ‌تر و تکامل‌یافته‌تر است. دوران پهلوی‌ها پُرانتزی بود بین دو عقب‌ماندگی قاجاری و توحش اسلامی، و به‌قول دکتر آجودانی دو خواسته از سه خواستهٔ مشروطه را رضاشاه محقق و ایران را از قرون وسطی به عصر جدید پرتاب کرد. در دوران پهلوی‌ها آزادی‌های فردی و اجتماعی در پناه قانون مدنی به حقوق اولیهٔ انسان ایرانی تبدیل شد. زنان از بردگی ناملموس رها و دارای حقوق اجتماعی شدند. تغییرات شگرف اجتماعی و پدیداری طبقات و سازمان‌های نوین اجتماعی با تعلیمات عمومی و برآمدن نسلی تحصیل‌کرده، به‌ناچار فضای سیاسی را دچار تحولات عمیقی کرد. از آنجایی که تحولات اجتماعی برای اینکه به فهم و فرهنگ عمومی مبدل شود، بسیار کند و زمان‌بر است، به‌ناچار بین تحولات بسیار سریع با ساختارهای نوین با قوهٔ هاضمهٔ جامعه برای استفاده از این آزادی‌ها تناسب زمانی موجود نبود و به بدفهمی از همهٔ مفاهیم از جمله مقولهٔ آزادی دامن زد.

تحصیل‌کردگان که بنا بر قاعده می‌بایست نیروی از قوه به فعل درآوردن تحولات مثبت و تعمیق آزادی‌های اجتماعی به فهم عمومی می‌بودند، پرورش‌یافتگان همان خانواده‌های سنتی بودند که هنوز از سنت‌های ایلی/دینی سخت‌جان فاصلهٔ معناداری نگرفته و فقط فضاها را اجتماعی‌شان از مسجد و حسینیه به دانشگاه و مدرسه تغییر کرده بود. آنها به جای رفتن پای منبر فلان آخوند ابله به حسینیهٔ ارشادی می‌رفتند که آخوند کراواتی شیکی با استیک «دکتر» علی شریعتی از دین سنتی با بهره‌گیری از لنینیسم اسلحهٔ ایدئولوژیک تروریستی می‌ساخت و در آن سورشنفکران مثلاً لائیک هم که از همان آغاز مشروطه و تحت تأثیر عدالت‌طلبی بلشویکی با احزاب سوسیالیستی همواره یک پای به اصطلاح روشنفکری بودند.

چه مقولاتی در حیطه آزادی قرار دارند

ابتدا ببینیم چه مفاهیم و مقولاتی در حیات اجتماعی و از منظر اندیشمندان علوم سیاسی و فلسفی به عنوان آزادی شناخته می‌شوند.

تعریف آکادمیک آزادی با نظریه جان لاک که از او به عنوان پدر لیبرالیسم نوین یاد شده و از سه آزادی بنیادین انسان، زندگی و دارایی و آزادی، به عنوان «حقوق طبیعی» نام می‌برد آغاز می‌شود. حقوقی که نه از سوی کسی اهدا می‌شود و نه کسی حق گرفتن آن را دارد. در زندگی اجتماعی اما تضمین این آزادی‌ها منوط به یک قرارداد اجتماعی و وجود قانون است. از مجموع نوشته بالا به این سؤال بنیادی می‌رسیم که اولاً کلمه آزادی در هر دو مفهوم رهایی (liberty) و سپس مشارکت در سرنوشت و جایگاه اجتماعی خویشتن و حقوق شهروندی (freedom) از چه زمانی وارد ادبیات سیاسی و اجتماعی ایرانیان شده و عملکرد و باورهای انقلابیون مخصوصاً گرایش چپ، چقدر می‌توانسته واقعاً با آزادی در هر دو مفهوم نسبت داشته باشد.

بنابراین، محور بحث‌های تنش‌آمیز بر سر دیروز (انقلاب مشروطه و سپس انقلاب مشروعه ۵۷)، امروز (جنبش «زن زندگی آزادی») و فردای ایران (سکولار دموکراسی) با پشتوانه‌های فکری و تولید محتوایی است که نقش موتور محرکه برای تغییر حاکمیت و خواسته‌های این جنبش‌ها را بازی می‌کنند. در میانه جنگ بی‌امان تمدن و توحشی که موجودیت ایران را به چالش کشیده است، نه تنها ماهیت ارتجاعی انقلاب ۵۷ و خواسته‌های پدران فکریش به میان می‌آید بلکه فراتر از آن تا مبدأ انقلاب مشروطه و خواسته‌هایش امتداد پیدا می‌کند.

برخلاف معمول و به خاطر اهمیت آنچه امروز در جریان است و می‌بینیم که شرکای پنجاه و هفتی انقلاب بنا به «خویشاوندی پنهانی» که با ارتجاع برآمده از انقلاب دارد و تمام‌قد با شمشیر آخته تبلیغات درکنار حاکمیت اسلامی و در برابر جنبش مترقی «زن زندگی آزادی» ایستاده، مطلب را از میانه، یعنی انقلاب مشروعه پنجاه و هفت و روشنفکرانش، آغاز

می‌کنم و سپس به جنبش «زن زندگی آزادی» و آنگاه به ماهیت انقلاب مشروطه می‌پردازم.

آزادی به مثابه جوهر و آزادی به مثابه هستی

اگر «آزادی» را همچون هر پدیده دیگری با چشمان هایدگری بنگریم که می‌گوید «برای درک هستی هر پدیده می‌بایست دو مفهوم را از هم جدا کرد، یکی (سوبستانس substance) به معنای جوهر و دیگری (اکزیستانس existence) به معنای وجود یا هستی»، آنگاه این پرسش مقابلمان قرار می‌گیرد که چرا با اینکه بسیاری از آزادی‌های اجتماعی یاد شده به عنوان «جوهر آزادی» در جامعه ما وجود داشت و هیچ ناظر بی‌طرفی نمی‌تواند آن را انکار کند، خیل انبوهی از روشنفکران خودخوانده نظیر آل‌احمد، شریعتی، بهرنگی، کیمیایی، براهنی، شاملو، ساعدی، به‌آذین، ابتهاج و روضه‌خوان‌هایی نظیر داریوش و فروغی و فرهاد... که همه عرصه‌های هنری، فرهنگی، علمی و ادبی از قبیل سینما و تئاتر و موسیقی و کانون نویسندگان و کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان و دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزشی و... را یکسره در تیول خود داشته و با تولید کالاهای ادبی و فرهنگی و هنری به مسموم کردن ذهن و روان مصرف‌کنندگان کالایشان می‌پرداختند و بیش از هر گروه اجتماعی دیگری بازار فکری جامعه را به طور انحصاری با تولیداتشان انباشته و از برخوردارترین کسان در استفاده یا درست‌تر بگویم سوءاستفاده از جوهر (substance) آزادی بودند. درکشان از هستی (existence) آزادی به مسلخ بردن آزادی‌های اجتماعی در همدستی با شرورترین و آزادی‌کش‌ترین گروه اجتماعی، یعنی آخوندها، پیوند خورد و با اینکه هستی و هویت اجتماعی خودشان هم در پناه همین آزادی‌ها پیکر می‌گرفت، در جهت خشکاندن همان برکه‌ای برآمدند که ماهی‌واردان غوطه‌ور بودند؟

با مثالی سعی می‌کنم تا دریافت توتالیتتری جماعت روشنفکری پنجاه‌وهفتی از هستی آزادی را روشن کنم.

هایدگر: آگزیستانس، مؤلفه اصلی هستی پدیده‌ها

فرض کنید روی میزی یک چاقوی منقش هنری با جلدی زیبا قرار دارد و چند نفر با هم وارد اتاق می‌شوند، در بین آنان یک هنرمند، یک آشپز و یک جنایتکار حرفه‌ای قرار دارند و همگی یکباره چشمشان به چاقو می‌افتد و می‌گویند «آه یک چاقو اینجاست». در اینجا بلافاصله سوبستانس یا جوهر چاقو برای حاضرین محرز می‌شود. دقت کنید که سوبستانس یا جوهر یک حقیقت ابژکتیو است، یعنی نسبت به نگاه فرد فرد انسان‌ها مستقل است؛ به عبارت دیگر درک از جوهر چاقو مشترک است.

اما هایدگر می‌گوید که آگزیستانس چاقو چیز دیگری است چون ماهیت هستی این چاقو برای هر یک از این افراد فرق می‌کند. فعل «وجود دارد» یا فعل «هست» ظاهراً یک معنا دارد ولی اگر عمیقاً فکر کنیم متوجه می‌شویم که وجود یا هستی چاقو برای هر کدام از این افراد معنا و امکانات متفاوتی را تداعی می‌کند. چاقو برای آشپز به عنوان یک ابزار کار، برای قاتل به عنوان یک وسیله ارتکاب قتل، و برای هنرمند چاقوی حکاکی شده منقش، به عنوان یک اثر زیبای هنری وجود دارد.

وقتی این سه نفر یک صدا گفتند که اینجا یک چاقو وجود دارد صاحب منزل تأیید می‌کند که «بله اینجا یک چاقو وجود دارد».

او می‌گوید که این چاقو را به عنوان یک شیء تزئینی در یک بازار از یک مرد پیرو سالخورده که شباهت بی‌نظیری به پدر بزرگش داشته خریده و حالا هروقت چشمش به چاقو می‌افتد خاطره آن مرد سالخورده که شبیه پدر بزرگش بوده برایش تداعی می‌شود. گرچه هر چهار نفر در مورد سوبستانس یا جوهر چاقو یکسان فکر می‌کنند و همگی موافقند که این شیء یک چاقوست اما هستی چاقو برای هر یک از آنان متفاوت است. یعنی در چاقو چیز دیگری غیر از سوبستانس وجود دارد، چیزی که هایدگر نامش را آگزیستانس می‌گذارد. هایدگر می‌گوید آگزیستانس یک مفهوم سوبژکتیو است که بسته به نظر ناظر آگاه می‌تواند تغییر کند. گاهی یک

پدیده سوبستانس (جوهر) دارد ولی آگزیستانس (هستی) ندارد. تصور کنید فردی هنگام قدم زدن در خیابان به درختی که یک نیمکت در سایه اش قرار دارد می‌رسد. اگر فرد مزبور روی نیمکت در سایه درخت نشست، آنگاه هم درخت و هم نیمکت برایش هستی پیدا می‌کنند ولی اگر بی‌توجه از کنار آنها گذشت درخت و نیمکت با اینکه سوبستانس (جوهر) دارند اما برای این فرد که بی‌توجه از کنار آنها گذشته، آگزیستانس (هستی) نخواهند داشت.^۲

بنابراین، هر پدیده‌ای زمانی که در جعبه ابزارهای مورد استفاده ما قرار می‌گیرند از «جوهر» به «هستی» تبدیل می‌شوند. هایدگر معتقد است که آگزیستانس مؤلفه اصلی هستی پدیده‌هاست.

جوهره آزادی‌های موجود در جامعه ما نیز در حکم همان «چاقوی نهاده شده روی میز» بود که بنا به نحوه استفاده‌ای که هر یک از گروه‌های اجتماعی آن می‌کردند هستی متفاوتی می‌یافت.

آگزیستانس آزادی برای زنان رهایی از بردگی اعلام نشده، برای بی‌حقوقان اجرای قانون در حکم رهایی از بی‌حقوقی، و برای شبه‌روشنفکران توتالیتیر حکم چاقو در دست یک قاتل داشت.

«زن زندگی آزادی» هستی یافتن جوهر آزادی

اصلاحات رضاشاه و محمد رضا شاه فقید برای قانونمند کردن جامعه ایران با گسترش بی‌مانند آزادی‌های اجتماعی همراه بود. اما برف اصلاحات و آزادی‌های اجتماعی دولت‌های یاد شده به خاطر برودت و یخبندان فضای فکری که توسط روحانیت و سپس جنبش لنینیستی بر همه عرصه‌های اجتماعی ایجاد شده بود امکان ذوب شدن و نفوذ در خاک فکری جامعه را پیدا نکرد تا با نمناک کردن خاک و گرمی هوا امکان دهد تا تخم‌های موجود درون خاک امکان باروری پیدا کنند و آئیده لیبرالیسم به باور عمومی تبدیل شود.

بنابراین، سوبستانس یا جوهر آزادی‌های اجتماعی که با رفم از بالای

شاهان پهلوی وجود بیرونی یافته بود. حکم همان چاقویی را داشت که هستی یافتنش بنا به نحوه استفاده‌ای بود که ناظران آگاه از آن می‌کردند. برای استفاده صحیح در جهت خیر عمومی از جوهر آزادی‌هایی که در جامعه موجود بود، تولید محتوای فرهنگی-هنری و علمی ضروری بود تا انسان ایرانی هستی چاقوی نمادین آزادی روی میزرا نه وسیله‌ای برای کشتن دگراندیشان که ابزاری برای تهیه خوراک معنوی و مادی برای همگان در نظرمی‌گرفت.

جوهره آزادی‌های اجتماعی از آن رو نتوانست به «هستی» آزادی و فهم عمومی تبدیل شود و در روند ناگزیرش از حق تعیین سرنوشت به شراکت در حیات سیاسی و در یک کلام به دموکراسی ختم شود و با انقلاب ۵۷ از ریشه درآمد، که تولید محتواهای فرهنگی که شرط اول آموزش و استفاده بهینه از جوهر آزادی بود در انحصار نگرش‌هایی بود که ساختار فکریشان با وجود تحصیلات مدرسی هنوز در عصبیت‌های ایلی تباری و پیشاشهرنشینی ریشه داشت. تولید محتوا و آموزش استفاده از آزادی نه به طور ذاتی بر عهده حاکمیت است و نه در توان حاکمیت بود. همین که دولت آزادی‌های اجتماعی را قانوناً به حق طبیعی اجتماع تبدیل کرده و با ایجاد قوه قضائیه مستقل از آن حفاظت می‌کرد به خودی خود کاری بود کارستان. این مهم یعنی سوستانس آزادی را به آگریستانس آزادی مبدل کردن در همه جای دنیا بر ذمه روشنفکری است تا توده‌های مردم را با تولید اندیشه و محتواهای خردمندانه با هستی آزادی به عنوان ابزار لازم زیست اجتماعی آشنا کنند.

کلای توتالیتاریسم به نام آزادی

اگر فکر توتالیتاری را فکری قاتل اندیشیدن و پایمال‌کننده همه حقوق فردی و اجتماعی بدانیم، که در صورت فرصت یافتن، فکر را به عمل تبدیل می‌کند و دست به قتل عام در ابعادی باورنکردنی می‌زند، آنگاه جوهر آزادی‌های

موجود در جامعه ما برای نگرش توتالیتری اسلامی و لنینی حکم چاقو در دست یک قاتل را داشت.

حسن انقلاب اسلامی این بود که سرما و یخبندان فکری ای که توتالیترسیم لنینی/ اسلامی ایجاد کرده بود، با به قدرت رسیدن روحانیت و فروپاشی جهنم سوسیالیسم شکسته شد. روحانیت پس از به قدرت رسیدن به این نتیجه رسیده بود که با ریشه‌کنی آزادی‌های اجتماعی اتفاقاً توسط بخش بزرگی از مردم سنتی که گوش به فرمان روحانیت بودند، قرائت خود از مدیریت عرصه‌های اجتماعی را تثبیت کرده و با تولید محتوای مذهبی و ضدیت با آزادی‌های فردی و اجتماعی خصوصاً زنان «فاتحه آزادی را خوانده و قهوه آن را خورده است» (۳). گرچه برف‌های اصلاحات اجتماعی که در دوران پهلوی‌ها بر سطح مانده و به اعماق اجتماع نفوذ نکرده بود، فراموش نکنیم که مردم ایران و خصوصاً زنان پنجاه سال آزادی‌های فردی و اجتماعی را تجربه کرده بودند، آنان خواندن آموخته بودند و باسواد را دیگر نمی‌توان بی‌سواد کرد؛ از این رو مادرانه به حفظ نهال آزادی‌های فردی در کانون خانواده کوشیدند.

حاکمیت اسلامی با تأیید ضمنی یاران لنینیست همه نهال‌های نازک آزادی‌های فردی و اجتماعی را در عرصه‌های عمومی از ریشه برآوردند، اما با این همه نتوانستند عرصه‌های خصوصی زندگی مردم یعنی خانواده‌ها را به تسخیر درآورند. برف‌های اصلاحات اجتماعی که در دوران پهلوی‌ها بر سطح مانده و به اعماق اجتماع نفوذ نکرده بود، در محیط‌های خانوادگی شروع به ذوب شدن کرد و نهال‌های کوچک آزادی‌های فردی و اجتماعی به گلخانه‌های محیط خانوادگی منتقل شد و نسل تعلیم یافته و سواد آزادی‌های فردی آموخته دوران پهلوی‌ها همین آزادی‌های فردی را به فرزندان‌شان در محیط‌های خانوادگی آموختند.

در فیلم فارنهایت ۴۵۱ می‌بینیم، که بعد از سوخته شدن کتاب‌ها توسط حاکمیت توتالیتر که قرائت خود را تنها قرائت حقیقی می‌دانست،

هر فرد با درحافظه داشتن یک کتاب، و انتقال آن به نسل بعدی، به خود آن کتاب تبدیل و جوهر کتاب در انسان‌ها هستی می‌یافت.

در طی چهل و چهار سال حاکمیت جمهوری اسلامی با ذوب و فروشدن برف‌ها در اعماق خاک باور جامعه، گل‌ها و هسته‌های منتظر باروری به تدریج رویدند و جنبش شکوهمند «زن زندگی آزادی» هستی‌یابی فهم اجتماعی از جوهر آزادی را تجلی بخشید.

در جریان جنبش «زن زندگی آزادی» شاهد بودیم که انقلابیون پنجاه‌وهفتی کما فی السابق درکی از «هستی» آزادی نداشته و با ادبیاتی دیگر همان می‌گویند که حاکمیت با زبان اسلحه در خیابان‌ها می‌گوید. لنینیست‌ها با تأکید بر شعارهای پیش از انقلاب و فاصله‌گیری معنادار از شعار «زن زندگی آزادی» به منش و روش آزادی‌ستیز و باورهای توتالیتری شان که در جمهوری اسلامی پیکر بیرونی گرفته است، وفادار ماندند.

آنها با بی‌اعتنایی به شعار «زن زندگی آزادی» که بن‌مایه جنبش مدنی نوین ایرانیان و درامتداد جنبش مشروطه برای محقق کردن اصول شهروندی و برابری انسان ایرانی بود، مصرانه با شعار «نان مسکن آزادی» دون‌کیشوت‌وار به جنگ آسیاب‌های بادی نئولیبرالیسم شتافتند و با گل‌آلود کردن فضای اجتماعی و دادن آدرس اشتباهی تا جایی که توانستند و می‌توانند سعی در به‌گمراهی‌کشیدن جنبش نوین آزادی‌خواهانه کردند. مجاهدین خلق نیز با شعار به‌غایت مضحک و بی‌معنای «ایران قیام آزادی» تبهکارانه درکنار حاکمیت در سنگر ضدتمدنی و پیشاشهرنشینی انقلاب اسلامی ایستادند.

طنز تلخ آنجاست که نیروهایی از نبودن آزادی سخن می‌گویند که در باورها، زیست اجتماعی و مانیفست حکومتگری‌شان قانون‌گریزی با میلیتاریزه‌کردن فضای جامعه و تسخیر همه فضاها، فرهنگی و روشنفکری و ایجاد فضای رعب و وحشت، هرگفتمانی غیر از گفتمان خود را درهم می‌کوبیدند و رهایی از قانون را عین آزادی می‌نامیدند.

عصر ظلمت

هانا آرنت از تسلط نگرش توتالیتربر جامعه با عنوان «عصر ظلمت» یاد می‌کند. در چنین فضایی، صداهای ناساز و گوش خراش به قدری بلند است که صدا به صدا نمی‌رسد. درحقیقت، چه ترور نظامی و چه ترور هدفمند به قصد ساکت کردن دیگراندیشان با ابزار تهمت و افترا با تسلطی که بر فضاهای عمومی مانند مطبوعات و سمن‌هایی نظیر کانون نویسندگان و سینما و تئاتر و دانشگاه و مدارس پیدا می‌کند صدای بلندی است که صداهای دیگر را خاموش می‌کند و کالای توتالیتاریسم را در بازار انحصاری که با ترور بر آن مسلط شده است، به نام آزادی می‌فروشد.

با وجود تسلط کامل این نگرش بر تمامی عرصه‌های عمومی همچون محیط‌های دانشگاهی، مطبوعات، سینما، تئاتر و فضاهای آموزشی، که عملاً به هیچ صدای دیگری جز صدای خود اجازه شنیدن نمی‌داد، با ایجاد بریگادهای مسلح مثل فداییان و مجاهدین خلق، فضای رعب و وحشت را از عرصه فرهنگی به عرصه سیاسی و عمومی جامعه گسترش دادند. فضای خفقان‌آور به گونه‌ای بود که دیگر هیچ صدای مخالفی حتی در درون همین تشکل‌ها جرأت ابراز وجود نداشت و با حذف فیزیکی پاسخ می‌گرفت.

به همین دلیل، فهم سیاست‌ورزان پنجاه‌وهفتی از کلمه آزادی به تولید محتواها و کنشگری قانون‌گریز با منطق «آزادی از لوله تفنگ» میسر می‌شود، قابل فهم است. عملکرد آنها به اقیانوسی از توهمات و بدفهمی در بین نسل جوان دامن زد تا در نهایت از خاکستراتشی که بر خرمن ملت زدند، هیولای جمهوری اسلامی سر برآورد. بررسی و تاباندن نور بر مفاهیمی نظیر آزادی از این رو ضروری است که همه شرکای انقلاب ۵۷ به قدر ذره‌ای در آزادی خواه! بودن خویش شک ندارند و آزادی را در مفهومی که از لابه‌لای تولیدات ذهنی‌شان دیده می‌شود تبیین و باور کرده‌اند.

نیاز می‌دانم به سه رویداد به هم پیوسته و مهم و تاریخی ایران بپردازم:

۱. انقلاب مشروطه تا پایان دوران پهلوی‌ها؛
 ۲. انقلاب اسلامی و تفوق مشروعه بر مشروطه؛
 ۳. فردای پس از انقلاب ۵۷ و آغاز جنبش‌های مدنی (عموماً جنبش زنان) تا به امروز که احیاگر دوباره خواسته‌های مشروطه در مرتبه‌ای بمراتب بالاتر است و در جنبش «زن زندگی آزادی» پیکر گرفته.
- هانا آرنست در کتاب انقلاب می‌گوید: «هدف نهایی انقلاب تأسیس آزادی است» و به همین دلیل انقلاب آمریکا را تنها انقلاب موفق جهان می‌داند، چرا که پدران انقلاب آمریکا نظریه آزادی دوخته و چشمان خود را بر عدالت‌طلبی بستند و از دل انقلابشان مرفی‌ترین قانون اساسی جهان زاده شد.

عدالت‌طلبی و آزادی‌خواهی، جوهر اصلی دو انقلاب بزرگ فرانسه و آمریکا تأثیرات پنهان این دو رویداد جهانی روشنفکری ما را هم ناگزیر به دودسته بزرگ تقسیم می‌کند: اول، انقلابی‌گری به شیوه فرانسوی/ژاکوبینی که رو به عدالت‌طلبی داشت و دوم آمریکایی/آدامزی که شرط تحقق عدالت را در گرو آزادی می‌دانست (آدامز به عنوان نماد روشنفکری انقلابیون آمریکا).

انقلاب فرانسه، به عنوان کلاسیک‌ترین انقلاب عصر جدید با شعار «آزادی، برابری، برادری» (Liberté, Égalité, Fraternité) آغاز شد، اما همان‌طور که آرنست گفته است، این انقلاب نه تنها «معبد آزادی» را بنیان نهاد، بلکه به قول هگل به «تمرین خودسرانه قدرت» پرداخت و در باتلاق عدالت‌طلبی و سپس ترور غرقه گشت.

انقلاب فرانسه؛ عدالت‌خواهی جایگزین آزادیخواهی

آن‌کس که آزادی تو را گرفت نان تو را هم می‌گیرد (اوکتاو یوپاز). سرفصل انقلاب فرانسه با شعار «لیبرته» (Liberté) آغاز می‌شود. نکته ظریف اینجاست که «لیبرته» به معنای آزادی، مفهومی نزدیک‌تر به رهایی

از بردگی دارد. فقر و فلاکت شدید به مثابه اهرم قدرتمندی گرایش انقلاب را به سوی عدالت سوق داد. برای بسیاری از انقلابیون فرانسه، عدالت در واقع مترادف با رهایی از فقر بود. فرانسویان، برخلاف آمریکاییان مهاجر که ابتدا باید خود را از یوغ بریتانیای کبیررها و سرنوشت خویش را به دست می‌گرفتند، تحت استعمار یا بردگی نبودند تا برای رهایی (Liberté) به مفهوم استقلال بچنگند. از این رو، دغدغه نخست آنها قاعدتاً می‌بایست بنیاد نهادن حقوق شهروندی (Freedom) می‌بود.

توماس جفرسون در سال ۱۷۸۵، زمانی که سفیر آمریکا در فرانسه بود، نوشت: «در فرانسه بیست میلیون نفری، نوزده میلیون نفر در فقر و فلاکت مطلق زندگی می‌کنند که در میان آمریکاییان حتی یک نفر با چنین وضعی را هم نمی‌توان پیدا کرد.» رهایی از فقر معنای آزادی از دشمن بی‌رحمی به نام گرسنگی بود. به همین دلیل، ماهیت انقلاب فرانسه به سمت رهایی از فلاکت پیش رفت و حقوق شهروندی که می‌بایست آگزیستانس یا هستی انقلاب باشد به ناچار پیش پای عدالت طلبی قربانی گردید.

سیل پابرهنگان و گرسنگان یا همان توده‌ها که دغدغه اصلی‌شان به دست آوردن نان بود، میدان‌داری را به افراطیونی مانند ماکسیمیلیان روبسپیر و لئوی آنتوان دو سن-ژوست سپردند. انقلاب فرانسه که در آغاز با هدف برابر کردن همه فرانسویان در برابر قانون شکل گرفته بود و همه طبقات برای قانونگذاری و برابری حقوق شهروندی با یکدیگر در مجلس ملی بر سر حقوق اجتماعی در کشاکش بودند با تسخیر فضای عمومی توسط ژاکوبین‌ها و با حمایت موج بزرگ گرسنگان و پابرهنگان، همان «سان کولوت»‌ها، از مسیر قانونگذاری و آزادی خواهی به نفع همه شهروندان تغییر مسیر داد و به دام عدالت طلبی افتاد.

این تحول نشان می‌دهد که چگونه حرکت‌های توده‌ای می‌توانند تحت تأثیر هیجانات جمعی و فشارهای اقتصادی زمینه‌ساز تسلط افراط‌گرایان و شکل‌گیری مسیرهایی خشونت‌آمیز شوند که از اهداف اولیه

آزادی خواهانه فاصله می گیرند. جو سهمگین ترور، ابتدا با کشتن شاه (که نقض آشکار حقوق شهروندی و آغاز انحطاط آزادی خواهی بود) و سپس با اعدام دانتون به عنوان مدافع نمادین «معبد آزادی»، آغازگر «عصر ظلمت» بود و حقوق شهروندی و قانون مداری پیش پای عدالت طلبی به گیوتین سپرده شد. ویکتور هوگو غمگینانه در مورد عدالت طلبی نهفته در انقلاب فرانسه نوشت: «ما پادشاه را کشتیم، سعی کردیم دنیا را تغییر دهیم. حالا تنها چیزی که نصیبمان شده، پادشاهی جدید است که از قبلی بهتر نیست. اینجا سرزمینی است که در آن برای آزادی جنگیدیم، ولی حالا برای نان می جنگیم. نکته عدالت این است: "همه وقتی برابر می شوند که مرده اند."»

انقلاب آمریکا بیکرگرفتن آزادی است

اما برخلاف فرانسه که گرفتار لعنت فقر بود، در آمریکا یا سرزمین نو، با وجود تفاوت های شدید طبقاتی، خبر از فلاکتی که مردم فرانسه با آن دست و پنجه نرم می کردند، نبود. مزیت مهم تر انقلاب آمریکا نسبت به انقلاب فرانسه این بود که نه تنها در «سرزمین نو» با ثروت بیکران طبیعی اش کسی گرسنه نمی ماند و مردمان از لعنت فقر به دور بودند، بلکه «سرزمین نو» بهشت آزادی های مذهبی نیز بود. آزادی های مذهبی و تنوع مهاجران برخلاف اروپای درگیر در جنگ های خونین مذهبی، خصلتی روادارانه تر به جامعه آمریکا بخشیده بود. تمایز دو جامعه فرانسه و آمریکا را اینجا به روشنی می توان دید. جالب توجه است که رهبران تمام فرقه های دینی برای اجتناب از برخوردهای مذهبی خواستار قانونی بودند که در آن دین رسمی لحاظ نشود و قوانین عرفی پوشش دهنده حیات اجتماعی باشند. همان طور که امروز شاهد هستیم، از دل این تنوع، مترقی ترین قانون اساسی جهان متولد شد.

با این توضیح مختصر می رسیم به امر واقعی که در کشور ما اتفاق افتاد، انقلاب مشروطه و سپس انقلاب اسلامی.

انقلاب مشروطه؛ کوشش برای تأسیس حاکمیت قانون، آزادی و «معبد آزادی» انقلاب مشروطه نافرانسوی است. انقلاب مشروطه با شعار «عدالتخانه» و حاکمیت قانون شروع شد. مهم‌ترین خصوصیت دولتمداری ایرانی در درازای تاریخ متکثربودن از لحاظ دینی و زبانی است. عنصر تکثر و زیست مسالمت‌آمیز در یک گستره بزرگ جغرافیایی به وسعت سه قاره، معنایی جز به رسمیت شناختن آزادی‌هایی طبیعی یعنی آزادی زبانی و دینی و فرهنگی ندارد. «با دوستان مروت با دشمنان مدارا» فشرده جوهره (سوبستانس) فرهنگ روادارانه ایرانی است. عدالتخانه یعنی محقق‌کردن حقوقی که در سایه حکومت ایلی/شیعی پایمال شده بود.

چنانکه دیده می‌شود نحوه اندیشیدن انقلابیون مشروطه، اندیشیدن در چهارچوب «یک کلمه» یی (۴)، یعنی قانون و برابری حقوقی است. با وجود فقر بسیار شدید، قابل تأمل است که قطب‌نمای مشروطه خواهان از مسیر قانون‌گرایی که اولین حافظ آزادی خواهی است به سمت عدالت‌طلبی منحرف نشد و عدالت اقتصادی امری ثانوی و درگرو تأسیس عدالتخانه قرار گرفت.

عدالتخانه برای ایرانیان مترادف با رهایی از بند و زندان بی حقوقی (Liberté) و دست‌یافتن به آزادی‌های طبیعی بود. بنابراین از میان دو انقلاب فرانسه و آمریکا، انقلاب مشروطه در ایران بسیار نافرانسوی و بسیار آمریکایی است. انقلاب مشروطه یک گذار فرهنگی مسالمت‌آمیز به دوران نوین همانند تحولات نسبتاً آرام انگلیس در گذار به قانون‌گذاری و محدودکردن قدرت مطلقه شاه و قوانین آسمانی بود. در بالا اشاره‌ای به تنوع و تکثر جامعه آمریکا کردم که از نظر نگارنده مهم‌ترین اصل اجتماعی برای دموکراسی بود.

فسخ قرارداد با دو مرجعیت ایلی و شرعی

هدف نهایی انقلاب مشروطه با نوشتن قراردادی اجتماعی تأسیس آزادی

یعنی رهایی از دو مرجعیت و فسخ قرارداد با حاکمیت ایلی/تباری قاجار و دستگاه روحانیت و آزادکردن مردم از قید قوانین ایلی و شرعی بود. بنابراین، کوشش آنان اگر به ثمر می‌رسید (شوربختانه روحانیت توانست در قانون اساسی مشروطه نه تنها شریک بلکه صاحب حق و تو شود) درحقیقت انقلابی در جهت از قوه به فعل درآوردن روح ملی می‌شد. چنانکه دیدیم پس از سرنگونی دولت قجری مردم به سراغ شاهزادگان قاجاری به قصد کشتن نرفته و فقط قدریشان را محدود کردند ولی شیخ فضل‌الله نوری سمبل مشروعه‌خواهی را به دار آویختند (برخلاف انقلاب فرانسه که شاه را گردن زدند).

دانسته یا ندانسته، اما به درستی مسیر صحیح رسیدن به آزادی‌های طبیعی همهٔ مردمان ایران با تنوع‌های دینی و زبانی‌شان، نمی‌توانست جز پافشاری بر عدالتخانه (مجلس ملی) و محدودکردن قدرت شاه و لگام‌زدن بر مرجعیت آسمان که متولیش آخوندها بود، باشد.

وضعیت ایران در آستانهٔ انقلاب مشروطه

در ایران عصر قاجار نفوذ دو دولت مقتدر روس و انگلیس که از دوران فتحعلی‌شاه با شکست‌های ایران از روسیه آغاز می‌شود و نقش تأثیرگذار روس و انگلیس بر دولت‌های ضعیف قاجاری در اذهان عمومی نوعی تحت‌الحمایگی را تداعی می‌کند که در میان فرهیختگان دیوانی و حتی مردمان عادی احساس شدید حقارت را ایجاد می‌کرد. بسیاری از دیوانیان و وطن‌دوستان در امر اصلاح امور دولتی کوشیدند. شاخص‌ترین آنها قائم‌مقام فراهانی/میرزا تقی‌خان امیرکبیر و میرزا حسین‌خان سپهسالار که سعی کردند با به وجود آوردن دولتی قوی پشتوانهٔ محکمی برای ایجاد ساختارهای نوین بسازند و ایران را از ذلت تحت‌الحمایگی روس و انگلیس به درآورند، اما متأسفانه هر سه نخست‌وزیر مدبر و وطن‌پرست از سپهر سیاسی کشور حذف شدند.

برآمدن رضاشاه و آغاز دولت نوین؛ کارنامه شاهان پهلوی

هرچند در نهایت به خاطر نفوذ باورنکردنی آخوندها بر توده‌های عامی و آشوبی که می‌توانستند در جامعه ایجاد کنند قانون اساسی مشروطه تلفیقی از عرف و شرع از کار درآمد. به موجب اصل اول متمم قانون اساسی مشروطه، «مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه حقه جعفریه اثنی‌عشریه است». به موجب اصل دوم آن، حداقل ۵ نفر مجتهد تراز اول بر مصوبات مجلس نظارت خواهند کرد تا قانون خلاف شرع به تصویب نرسد.

چنانکه در این بند دیده می‌شود، چیزی شبیه شورای نگهبان بر فراز قانون اساسی می‌نشیند تا کماکان برابری همه مردمان ایران از منظر حقوقی محقق نشود. مقاومت آخوندها در برابر برابری همه مردم تا آنجا بود که در قانون اساسی گنجانده بودند که همه مردم ایران در برابر قانون دولتی برابر هستند. از آنجایی که مذهب شیعه مذهب رسمی کشور و پادشاه حافظ آن بود، برابری همه مردم خودبه‌خود نقض می‌شد و زیر علامت سؤال قرار می‌گرفت چرا که بر اساس متمم دوم قانون اساسی به ناچار قوانین می‌بایست با شرع مقدس اسلام و مذهب حقه شیعی منافاتی نداشته باشد، که به بی‌اثری همان اصلی که می‌گوید «مردم ایران در برابر قانون دولتی برابرنند» می‌انجامد.

چنانکه دیده می‌شود شراکت در قانون اساسی و نبودن اراده‌ای قوی در فقدان یک حکومت مقتدر، عملاً مشروطه و قوانین برآمده از آن را به استیصال و روزمرگی دچار کرده بود. همه عناصر روسوفیل و انگلوفیل هم مجدداً تجدید سازمان کرده و عملاً فرامین مشروطه به دروازه‌های شهری هم نمی‌رسید.

در این میان با کودتای بلشویکی و به قدرت رسیدن لنین افق‌های تیره‌ای بر سر جامعه سیاسی ایران آوار شد. بلشویک‌های ایرانی گفتمان عدالت‌طلبی و ضدیت با توسعه اقتصادی را با الگوگرفتن از رفقای روس به گفتمانی قوی تبدیل کرده و ژن معیوب عدالت‌خواهی بلشویکی در میان

تحصیل‌کردگان رو به فزونی نهاد و گفتمان حقوق اجتماعی مشروطه عملاً در محاق عدالت‌طلبی لنینی قرار گرفت.

فرقه کمونیست ایران یک حزب کمونیستی ایرانی بود که در ماه مه ۱۹۱۷ با نام «فرقه عدالت» در باکو تأسیس شد. این فرقه در ۲۳ ژوئن ۱۹۲۰ اولین کنگره خود را در بندرانزلی برگزار کرد که طی آن نام فرقه به «فرقه کمونیست ایران» تغییر یافته و حیدرخان عمواغلی به عنوان دبیرکل فرقه انتخاب شد. همچنین در پایان کنگره اعلام شد که فرقه کمونیست با جنگلی‌ها اقدام به تأسیس جمهوری شورایی سوسیالیستی ایران کرده است.

ظاهراً هرج و مرج غربی است که جنگلی‌های مسلمان با رفقای کمونیست اقدام به تأسیس جمهوری سوسیالیستی رشت می‌کنند. و در نهایت گفتمان حقوق شهروندی مشروطه به عدالت‌طلبی بلشویکی تقلیل پیدا می‌کند و این سرآغاز بدبختی‌های بعدی جامعه روشنفکری ایران است.

حکم می‌کنم

رضاشاه با «حکم می‌کنم» و محقق کردن قوانین عرفی و ایجاد سازمان‌ها و ساختارهای مدرن عملاً حق وتوی بخش مشروعه قانون اساسی را نادیده گرفت و گفتمان انقلاب مشروطه را عملاً به سپهر سیاست ایران بازگرداند. دستگاه روحانیت و قوانین شرعی به تدریج به حاشیه رفته و از حیز انتفاع می‌افتادند. سکولاریسم و جدایی دین از دولت عملاً و خلاف بخش شرعی قانون اساسی در جریان بود. با استیفای حقوق شهروندی و تداوم و گسترش آزادی‌های مدنی در قالب اصلاحات اجتماعی امید آن می‌رفت که جدایی دین از دولت در اذهان جامعه به امری نهادینه تبدیل و سکولاریسم ناگفته و نانوشته‌ای که پدران انقلاب مشروطه در پی آن بودند با اصلاحات بعضاً انقلابی شاهان پهلوی به بار بنشیند. مارکس در جایی می‌گوید «تئوری همین که در توده‌ها نفوذ کند به نیروی مادی بدل می‌شود»؛

بنابراین، هرچه این قوانین زودتر در جامعه نفوذ و به باور عمومی تبدیل می‌شد، راه رسیدن به دموکراسی نیز زودتر هموارتر می‌شد. این کارولی آسان نبود چنانکه این تنها آخوندها نبودند که با عرفی کردن قوانین مخالف بودند. بلکه خنجر از سوی لنینیست‌هاست که تا دسته در کتف حقوق شهروندی و قوانین عرفی و ضدیت آشکار با توسعه اقتصادی در قالب تزه‌های عوام‌فریبی و تقسیم ثروت‌های عمومی و تحدید صاحبان ثروت و... می‌نشیند. لنینیست‌ها در دشمنی با سکولاریسم و جدایی دین از دولت و در تخریب و بی‌اثر کردن هر نهاد خوب و لازم برای جامعه دست کمی از همتایان آخوندشان نداشتند.

اصل نیوتنی بقای انرژی می‌گوید «انرژی خلق نمی‌شود و نابود نمی‌گردد بلکه از شکلی به شکل دیگر درمی‌آید». انرژی عصبیت‌های قومی و ایلی هم به شکل‌های جدیدی تحت عنوان طبقه برتر و دین برتر تجدید حیات کرده و در قالب احزابی مانند حزب توده/ فداییان اسلام/ حزب ملل اسلامی/ مؤتلفه و... خود را سامان داد. اینها و شبه‌روشنفکرانی نظیر براهنی/ آل احمد/ شریعتی و... با هر نهادی که خیر عمومی را در برداشت و شامل همه مردم می‌شد به شدت مخالف بودند.

رضاشاه پنجاه درصد جامعه یعنی زنان را به زور از سلطه سیاه چادرو روبنده، یعنی از بردگی، رهانید و حق حیات اجتماعی و حق شهروندی را به آنان بازگرداند. در واقع بدون رها شدن زنان از بردگی ناملموس و نانوشته، تصور حیات شهروندی برای همه مردمان ایران شوخی تلخی بیش نمی‌توانست باشد. بی‌گمان شرط لازم و کافی برای محقق شدن حقوق همه مردم با تسلط فرد بر حیات اجتماعی و برخورداری از حقوق شهروندی و رهایی از بردگی (همان اصل اول دولت‌شهری آتنی) محقق می‌شد.

آزادی زنان، آن‌هم با روش مشت آهنین رضاشاهی، بی‌شک نقض آشکار متمم دوم قانون اساسی بود که تأکید داشت قوانین به تصویب رسیده نمی‌بایست منافاتی با شریعت و مذهب حقه تشیع داشته باشد. چنانکه

می بینم آخوندها به شدت با آزادی زنان مخالف بودند و عملکرد رضاشاه را نقض آشکار قانون اساسی می دانستند که از قضای روزگار حق هم با آنان بود. درحقیقت، رضاشاه قرارداد و شراکت با آخوندها در قانون گذاری را یکطرفه و به سود همه ملت ایران با بخش شرعی و متولیانش که همان آخوندها بودند فسخ کرده بود. این تجربه گواه دیگری بود بر اینکه آنچه آشکارا خیر مردم است برای روحانیت سم مهلک است و، برعکس، آنچه خیر دستگاه جهل پرور روحانیت است بی گمان زهر هلاهل است برای مردم.

بنیادهای عام المنفعه ای که ایجاد می شد در تناقض اساسی با نگرش های فرقه ای و دینی و طبقاتی قرار می گرفت، از آن جهت که این بنیادها نفع عمومی را محقق می کردند نه نفع دینی/ طبقاتی و فرقه ای را. ایجاد شرایط برابر برای همه ایرانیان مصداق بارز عدالت بود و دیدیم که در دوران پنجاه ساله حکومت پهلوی ها پیشروترین افراد جامعه که موتور محرک پیشرفت های اقتصادی/ علمی/ صنعتی ایران بودند اتفاقاً از بین یهودی ها و ارمنی ها و بهائی ها و اقوام ایرانی بودند. در واقع ایرانیان بعد از قاجاریه فرصتی یافته بودند تا در برابری فرصت ها استعداد های خویش را بروز دهند و عدالت اجتماعی را نه در سایه نگرش طبقاتی یا دینی بلکه در پناه قانون فراگیر ملی پیش ببرند. همه موارد ذکر شده در علوم سیاسی در زمره آزادی هستند.

حق رأی زنان در ایران و مواجهه روحانیت و چپ با آن

این حق اساسی در ۱۲ اسفند ۱۳۴۱ به رسمیت شناخته شد. در تاریخ ۱۹ دی ماه ۱۳۴۱ با اعلام انقلاب سفید توسط محمدرضاشاه که درشش اصل خلاصه می شد، حق رأی به زنان نیز اعطا شد و علیرغم همه مخالفت های مراجع تقلید و روحانیانی نظیر خمینی، حق رأی زنان پذیرفته شد. فرخ رو پارسا اولین زنی بود که به نمایندگی از مردم تهران در دوره بیست و یکم انتخابات مجلس شورای ملی وارد مجلس شد.

قانونی شدن حقوق زنان در پارلمان یعنی رسمیت دادن به زنان از منظر قانون را می‌توان روح خجسته و شکوفاشدن انقلاب مشروطه نامید. آزادی زنان و به رسمیت شناختن حقوق نیمی از جامعه که شامل زن اعم از فارس، کرد، عرب، بلوچ، ترکمن، شیعه، سنی، یهودی، بهایی و... می‌شد، به گمان من ستون اصلی اصلاحات اجتماعی و حقوقی‌ای بود که محمدرضا شاه فقید در پی اصلاحات رضاشاه دانست.

این بخش کوچکی از کارنامه شاهان پهلوی در محقق کردن آزادی و آزادی به هردو مفهوم بود. بدون نهادینه شدن این دو نوع آزادی، رسیدن به دموکراسی نه میسر بود و نه ممکن. حال نگاهی بیندازیم به کارنامه و مدعای انقلابیون مدعی آزادی در مواجهه با حقوق اجتماعی که در رأس آن حقوق و آزادی زنان است.

کارنامه انقلابیون مدعی آزادیخواهی

اگر با تعریف هانا آرنت از انقلاب موافق باشیم که هدف نهایی انقلاب را آزادی می‌داند. آنگاه آزادی زنان یعنی آزادی نیمی از جامعه. آزادی سرمایه‌گذاری و تثبیت حق مالکیت نیز ریل‌گذاری در زمینی سنگلاخ و بسیار ناهموار انجام شد که کاری بود کارستان.

بدون برابری حقوقی انسان‌ها و به قانون تبدیل کردن و تعریف مشخص از حقوق انسان‌ها هیچ جامعه‌ای به دموکراسی نمی‌رسد. در واقع پیش‌زمینه دموکراسی و رسیدن به حقوق شهروندی بدون رهایی زنان و حق مالکیت غیرممکن بود. اولین شرط آزادی به معنای «freedom»، یعنی حق حاکمیت بر خویشتن و برده نبودن. چنانکه در دولت شهر آتن به عنوان اولین دموکراسی جهان شرکت در حیات سیاسی جامعه منوط به آزاد بودن، یعنی برده نبودن، است. شهروند فقط به کسی اطلاق می‌شود که برده نباشد.

جالب توجه اینکه در بحبوحه اصلاحات اجتماعی حکومت با بزرگ‌ترین و مقتدرترین ارتجاع موجود در کشور، بخش بزرگی از روشنفکران

چپ از روسوفیل‌های توده‌ای تا مائوئیست‌های کنفدراسیونی به سرعت خود را در سوی خمینی و حرکت واپس‌گرایانه و ضد حقوق انسانی پانزده خرداد ۱۳۴۲ تعریف و جایگاه خود را در ضدیت با برابری حقوقی که آزادی زنان را قانونی می‌کرد، مشخص کردند.

آصف رزم‌دیده از اعضای حزب توده با دستگاه ضبط صدایی که احتمالاً رفقای روس در اختیارش گذاشته بودند سخنرانی خمینی در قم را ضبط و سپس حزب توده آن را در «رادیو پیک» بازنشر داد. افتخار حزب توده همواره این بوده و هست که «ما صدای خمینی را جهانی کردیم». مائوئیست‌ها برای اینکه از رفقای روسوفیلشان پس نیفتند در یک دریاچه‌نامه که به آن نام «نامه به تبعیدگاه» داده بودند، چنین نوشتند:

پیام چهارمین کنگره کنفدراسیون دانشجویان ایرانی به آیت‌الله خمینی، ۱۳۴۳

پیام به تبعیدگاه

در تاریک‌ترین لحظات تاریخ ایران و در محیط ظلمت و تار و پرفخقان، روشنی می‌درخشد، برقی جستن می‌کند، چشم‌ها خیره می‌شود، از میان خلقی زنجیردیده و مردمی استعمارزده مردی قد علم می‌کند و یزید زمان غرق لعن و شماتت می‌شود. مجاهدی فریاد برمی‌کشد و مردم را علیه بیدادگری و ظلم به قیام و جهاد می‌خواند. استعمار و مهره‌های زنگ زده آن را به عنوان بزرگ‌ترین عامل سیه‌روزی ملت در برابر چشم توده‌های دهقان و کارگر مجسم می‌سازد

یک بار دیگر زنگ تاریخ به صدا درمی‌آید و در سخت‌ترین لحظاتی که ملت ایران پنجه در پنجه شاه افکنده است و بزرگ‌ترین قدرت‌های مادی و نظامی جهان از او حمایت می‌کنند، با اتکا به اصول و عقاید معنوی مردم با قدرت و شدت هر چه تمام‌تر پایه‌های کاخ فرعون را به لرزه می‌فکند. جهادی خونین و می‌گیرد. شاه قصاب وار دست‌ها را در خون بیگناهان می‌آلاید و چهره شیطانی و ضد ملی خود را تا دورترین روستاها به مردم نشان می‌دهد. ماسک‌ها پاره می‌شود.

”سایه خدا“ در نظرها به صورت مردکی پست و فرومایه جلوه می‌کند. مردکی کوچک، بی‌ارزش، فاسد، نوکرواقعی استعمارگران غربی در نظرهمگان.

ای رهبرروحانی! ما دانشجویان قدم به قدم در راه اعتلای ایران و بالا بردن ارزش سنت‌های دیرین خود که نگهبان استقلال مملکت بوده است و پایه‌های مقاومت چند ساله مردم ما را در برابر فشار استعمار خارجی و عمال داخلی آن‌ها تشکیل می‌دهد با نهضتی که روحانیون محترم و بالخاص شخص شما در داخل کشور بوجود آورده‌اید همگام هستیم و مطمئنیم روزی که صف مقاومت به مقابله و تعرض علیه دستگاه فاسد و پویشالی شاه بدل شود دیگر استعمار نخواهد توانست بی‌شرمانه و برخلاف همه شئون مذهبی و قانونی آن رهبرارجمند را به ناروا به ترکیه تبعید کند و روحانیون محترم را تحت فشارهای غیرانسانی قرار دهد. ما همه این ترکنازی‌های عمال استعمار و شخص شاه را ناپایدار و گذران می‌دانیم و در راه واژگون ساختن بساط قلدری و ضدانسانی قد علم می‌کنیم، تا زمانی که با همه برادران مسلمان خود غول استبداد و استعمار را از پای در نیاوریم آرام نخواهیم نشست و در این راه همواره به اتحاد و اتفاق بین همه افراد مملکت و نیروهای معنوی و پشتیبانی شما محتاجیم. ما برای همه مبارزات شما و کلیه نیروهای روحانی ارجی عظیم قائلیم و پشتیبانی بی‌دریغ خود را از آن اعلام می‌داریم.

پاینده باد رزم پویندگان حق و حقیقت

کنفدراسیون دانشجویان خارج از کشور - کنگره چهارم کلن

درحقیقت با این دو سند غیرقابل انکار که پانزده سال پیش از انقلاب اسلامی نگاشته و خمینی را پانزده سال زودتر از عوام مردم در ماه کشف کرده‌اند آیا خود را آزادی‌خواه نامیدن پنجه‌کشیدن به رخساره آزادی نیست؟ توسل به ترور در گروه‌های چپ و اسلامگرا (مقدمه‌ای بر توتالیتاریسم)، یعنی رویکردی که در سال‌های منتهی به پیروزی انقلاب شاهد آن بودیم، نشان‌دهنده تفکری بود که در ساختارهای سازمانی آن‌ها غلبه کرد. این تفکر تحت تأثیر روابط ایلی و قبیله‌ای بود و ریشه در عصبیت‌های ماقبل شهرنشینی داشت. به این ترتیب، رفتارهای خشونت‌آمیز و ساختارهای

ایلی این گروه‌ها نشان از نوعی عقب‌ماندگی فرهنگی و اجتماعی دارد که در تضاد با روح مدرنیته و دموکراسی قرارشان داده است:

۱. در سازمان فداییان خلق، عبدالله پنجه‌شاهی از اعضای سازمان که به خاطر رابطه عاشقانه‌ای که با هم‌زم زنش یعنی خانم ادنا ثابت داشته، باعث می‌شود تا رفقای «آزادی خواهش» او را به بیابان برده و تیرباران کنند.

۲. بعد از انشعاب در سازمان مجاهدین خلق، اعضای مارکسیست شده که قصد تملک تمام اموال و سلاح‌های تشکیلات را داشتند، مجید شریف‌واقفی را کشته و جسد او را سوزاندند. در درگیری با صمدیه لباف او را با تیر زدند که به دست ساواک افتاد و به خاطر بمب‌گذاری‌هایی که کرده بود تیرباران شد.

۳. واقعه‌ای دیگر: «واقعه از این قرار است که چریک‌های فدایی، بانک ملی شعبه صفویه را برای دستبرد هدف قرار می‌دهند. حمید اشرف، سرباز وظیفه نگهبان بانک را که می‌خواست بگیرد به قتل می‌رساند. یکی از چریک‌ها به رئیس بانک (محمدعلی تشید) دستور می‌دهد که در گاوصندوق را باز کند. رئیس که در اثر این حمله شوکه شده، هیچ حرکتی نمی‌کند، حمید اشرف او را هم با گلوله می‌کشد. کارمندی در گاوصندوق را باز می‌کند. پولی در صندوق موجود نیست و فدایی‌ها بعد از سرقت پنج هزار تومان موجودی بانک می‌گیرند. این همان رئیس بانک نگون‌بختی‌ست که به نوشته‌ی چریک‌ها «برای گرفتن رتبه و چاپلوسی از مافوق قانون چریک را نقض کرد و به همین دلیل کشته شد». اینجا اساس «قانون» فدایی ریخته شد: هرکس که مخالفت کند مستحق مرگ است.» (۵)

مضحک اما ادعای چپ‌ها پس از بهمن ۵۷ است که طلبکارانه خود را آزادی‌خواه دانستند و گفتند و نوشتند که «ما برای آزادی جنگیدیم و خمینی انقلاب را زدید» و یا اینکه «امپریالیست‌ها در گوادلوپ خمینی را سوار بر جنبش کردند تا نظریه کمربند سبز برژینسکی را اجرا کنند». این ادعاها واقعاً انسان را به تعجب می‌اندازد که با وجود اسنادی همانند

این نامه و صدها مورد شبیه آن (که در ادامه به گوشه‌هایی از آن خواهیم پرداخت) که همگی دلالت بر سرسپردگی چپ به سنت و روحانیت داشت، چه جایی برای این ادعاهای بی‌اساس باقی می‌ماند؟ و به راستی منظورشان از آزادی چیست؟ نامه کنفدراسیونی‌ها نشان می‌دهد که آنان نه تنها خمینی را «جهادگر» لقب داده‌اند، بلکه مرجعیت و رهبریش را هم ۱۵ سال پیش از سقوط بهمن ۵۷ پذیرفته بودند.

با این اوصاف اگر آمریکا و غرب قصد کشیدن کمربند سبز دور سوسیالیسم و رشکسته شوروی را داشتند، چرا چپ‌ها اعم از توده‌ای و غیرتوده‌ای، به پیاده‌نظام امپریالیسم تبدیل شده و بیشترین پایمردی را در برقراری این کمربند از خود نشان داده‌اند؟ چرا لنینیست‌ها با تمام امکانات و توانشان خمینی را در ساختن کمربند سبزیاری کردند؟

از نظر نگارنده تکلیف تنها جریان واقعاً تئوریزه لنینیستی یعنی «حزب توده» و بعدها شاگردهای کم‌استعدادشان یعنی فداییان اکثریت که روشن است. آنها در راستای مبارزه ضد امپریالیستی و برای بیرون راندن آمریکا و غرب تمام توانشان را گذاشتند و خط شوروی را با دست آخوندی به نام خوبی‌ها که در بین حاکمیت هم به آیت‌الله کاکب معروف بود به ثمر رسانده و سپس با حمایت همه‌جانبه از رژیم در تمام جنایاتش تا زمان دستگیری شراکت مستقیم داشتند. می‌ماند مابقی احزاب چپ نیمه‌لنینیست و ناآشنا با تئوری لنینی که ناآگاهانه خود را غیرتوده‌ای می‌پنداشتند و هرناسازی را به حزب مادرشان نسبت می‌دادند. آنها نیز با نوشتن چنین نامه‌هایی پیش از انقلاب و همراهی و همسویی جانانه و بی‌دریغ از خمینی و از همان فردای بعد از انقلاب، که در هم صدایی با قتل امیران ارتش و اعدام‌های ددمنشانه خلخال‌ی شروع شد و با تسخیر سفارت آمریکا ادامه پیدا کرد و سپس در همراهی و همداستانی با تمام سیاست‌های ضدملی و غیرانسانی رژیم از یهودستیزی تحت لوای مبارزه با صهیونیسم تا حمایت سفیهانه و بی‌دریغ از فلسطین، هم‌مسلكی و در یک مسیر

بودنشان با رژیم را ثابت کرده‌اند. به این سیاهه باید سکوت تأییدآمیزشان در قتل عام بهاییان و دیگر اقلیت‌های دینی را هم اضافه کرد. در همراهی با بهایی‌ستیزی رژیم، بخشی از چپ کاملاً سکوت اختیار کرد. تنها حزب واقعاً لنینیست یعنی «حزب توده» تا آنجا پیش رفت که اعضای بهاییش را از حزب اخراج یا از تشکیلات منفک می‌کرد. با چنین سیاست و عملکردی کدام انسان فهمیده‌ای می‌تواند به آزادی خواه بودن چپ باور داشته باشد؟ کدام اقدام عملی و یا نوشته و متنی را چپ‌ها می‌توانند به عنوان سند برائتشان نشان دهند که از هموطنان بهایی و غیرمسلمانان که خمینی بی‌دریغ از دم تیغ می‌گذرانند دفاع کرده باشند؟

آزادی زنان معیار آزادیخواهی

دعوی واقعی خمینی با حکومت شاه، دعوا بر سر آزادی زنان یعنی قانونی کردن حق شهروندی و به رسمیت شناختن زن به عنوان انسان بود و مسائل دیگری که در این میان مطرح شدند در حقیقت فرع قضیه و فقط برای یارگیری و وجاهت دادن به شورش ارتجاعی خرداد ۴۲ بود. خمینی آزادی و حقوق قانونی برای زنان را فحشا می‌نامید تا غیرت مردان اسلام زده را جنبانده و سیل بی‌خردان اسلام‌پناه را به خیابان‌ها بکشاند. اما گویا تاس‌هایی که خمینی به نزد سیاست ریخت، در کمال ناباوری خودش جفت‌شش نشستند. چرا که نه تنها جاهلان و ابلهان شریعتمدار و عوام چاقوبه‌دست را به خیابان‌ها کشاند، بلکه تحصیلکردگان به‌ظاهر لائیک در بسیج نیرو برایش سنگ تمام گذاشته و شورش را از خیابان‌های قم و تهران به کلن و پاریس و لندن و برلین شرقی کشانده و چپ پوپولیست جهانی را در پس پشتش بسیج کردند. لنینیست‌ها پانزده سال پیش از فاجعه بهمن ۵۷ در زن‌ستیزی و ضدیت با ارزش‌های جهان‌شمول انسانی با خمینی همراهی کردند و پس از بهمن ۵۷ هم در سکوتی تأییدآمیز چشمان خود را بر سرکوب زنان و اقلیت‌های مذهبی بستند.

وقتی خمینی با روحانیت تحت فرمان و لشگرلات‌ها و اوباش‌ها با چاقو و تیزبُر و اسید به جان زنان افتادند و با فریاد «یا روسری یا توسری» جنبش زنان را ددمنشانه خفه کردند. چپ‌ها در سکوتی تأییدآمیز هیچ حرکت معناداری در جهت حمایت از زنان از خود نشان ندادند. خمینی حمله به همه دستاوردهای مدرن جامعه را از ضعیف‌ترین حلقه آن یعنی زنان آغاز کرد. یعنی درست از جایی که پانزده سال پیش از آن آغاز کرده بود. خمینی با هوش آخوندی‌اش، از خلال نامه‌های بی‌شمار و چاکرمنشانه این جماعت و ستایش‌های مشمزنکننده امثال م. آژرم (که البته بعدها به اشتباه خود اقرار کرد) با آن مدیحه‌غزایی که در وصفش سروده بود و یا نامه فدایت‌شوم امثال براهنی که سروده بود «توصیح صادقی» و دیگران، به درستی دریافته بود که دغدغه حضرات لنینیست نه تنها حقوق شهروندی و مهم‌تر از آن برابری زنان و مردان نیست، بلکه در سرشت پنهان پدرسالاران رضایتی هم در سرکوب زنان دیده می‌شود. زنان در بی‌پناهی مطلق سرکوب شدند و به عقب رانده شدند و بیشتر دستاوردهایی که حکومت قبلی به آنان اعطا کرده بود را از دست دادند.

ولی تاجی که بر سر زن (شهبانو فرح پهلوی) نهاده شد آن هم با دست خود شاه و نه یک آخوند و ارتقای جایگاه زن به بالاترین مقام سیاسی کشور، یعنی نایب‌السلطنگی، و متعاقب آن، قاضی شدن یک زن که شاید در تمام جهان اسلام بی‌نظیر و در تقابل کامل با اصول فقه اسلامی بود و همچنین وکالت و وزارت زنان و در یک کلام پنجاه سال آزادی زن و مشارکتش در همه عرصه‌های اجتماعی از سیاسی تا نظامی و علمی و حقوقی، به حقی تبدیل شده بود که خمینی نتوانست زن را به بربریت دوران صفوی/قاجاری برگرداند.

با آنکه آتش دادخواهی زن ایرانی در زیر خاکستر جهالت شیعی و با سکوت تأییدآمیز نیروهای چپ مدتی مدفون شد ولی شعله آتش آن خاموشی نگرفت، چنانکه امروز می‌بینیم ققنوس‌وار از خاکستر خویش

برخاسته و زنان به حق پیشتازان مبارزه و میدان‌دار حقوق شهروندی هستند.

سرکوب دستاوردهای جامعه مدنی به زنان محدود نشد و حکومت برآمده از انقلاب که مقاومتی در برابر خویش نمی‌دید حمله به همه دستاوردهای مدرن را آغاز کرد و سنگ‌ریزه سنگر جامعه مدنی و آزادی‌های اجتماعی را درهم کوبید. چپ به‌عنوان بزرگ‌ترین نیروی اجتماعی هیچ مقاومتی در دفاع از حقوق شهروندی از خود نشان نداد، از آن‌رو که رسالتش نه برابری حقوق انسانی و گسترش حق شهروندی، بلکه احقاق عدالت طلبی مبتذل و مبارزه ضدامپریالیستی بود.

بی‌هیچ شک و تردیدی سکولارکردن قوانین و بریدن دست شریعت از قوانین بزرگ‌ترین دستاورد شاهان پهلوی بود که نه تنها بسیار پیشرفته‌تر از زمان و مکان موجود در آسیا و کشورهای اسلامی بود بلکه بسیار مترقی‌تر و آگاه‌تر از لنینیست‌های مدعی برابری انسان‌ها و امثال ایشان بود - چنانکه در نامه‌ای که کنفدراسیون دانشجویان ایرانی در سال ۱۳۴۲ به خمینی نوشته و از مبارزه او برای جلوگیری از حق زنان حمایت کردند می‌بینیم.

رضاشاه پهلوی در عمل و حتی با زور زنان در بند را از حصار برقع و چادررهانید و محمدرضاشاه کارنا تمام پدر را با قانونی کردن حق زن به اتمام رساند و روح آزادی خواهانه انقلاب مشروطه را با قانون آزادی زنان تجسم حقوقی بخشید. ولی در آن سو مدعیان دروغین آزادی در کنار خمینی ایستادند. برابری حقوقی انسان ایرانی که آغاز شده بود اگر با مقاومت و سنگ اندازی تحصیلکردگان مواجه نمی‌شد و همراهی آنان را به دنبال می‌داشت، زمینه گذار مسالمت‌آمیز به دموکراسی، یعنی به «آزادی اجتماعی و حقوقی به معبد آزادی»، نیز در کشور فراهم می‌شد.

-
۱. نام کتابی از آرامش دوستدار.
 ۲. برداشت آزاد از آوای فلسفه.
 ۳. گفته‌ی شیخ فضل‌الله نوری بعد از جلسه با محمدعلی‌شاه و ابلاغ تلویحی به توپ بستن مجلس.
 ۴. یک کلمه، کتاب مستشارالدوله تبریزی که معنی «قانون» از آن مستفاد می‌شد.
 ۵. کنکاشی در روان‌پیشی تروریسم مجاهد-فدایی، ایراندخت سهند.



www.shahrivar.org