

لائسیته و جنبش دموکراتیک مردم ایران

ضرورت بازنگری در رابطه دین و دولت در ایران

اکبر سیف (بخش اول)

اغراق نیست اگر گفته شود که لائسیته نیز به همراه جمهوری و دموکراسی از اصول بنیادین اندیشه سیاسی مدرن در اداره جوامع پیشرفته معاصر، اعم از غربی یا شرقی، می باشد. این اندیشه را باید بیش از گذشته شناخت و به مردم شناساند و در برجیدن بساط استبداد و استقرار دموکراسی و حقوق بشر و برقراری حکومت قانون، بخصوص در جوامع شرقی که استبداد ظل الهی در آن از قدمتی طولانی برخوردار است، مورد استفاده قرارداد.

در این مقاله سعی می‌کنیم تا حد امکان به بررسی این موضوع بپردازیم که چرا در ایران، علی‌رغم گذشتن از دوران پهلوی و استقرار نظام جمهوری، هنوز استبداد و دیکتاتوری به قدری عمیق ریشه دوانده که حتی با وجود تغییرات ظاهری، ماهیت آن دست‌نخورده باقی مانده است. ما می‌خواهیم نشان دهیم که این وضعیت نتیجه مستقیم پیوند عمیق دین و دولت در اندیشه حاکمان است. در ادامه خواهیم دید که چگونه این پیوند مانع از تحقق واقعی دموکراسی و حقوق بشر شده است و چرا برای تغییر این وضعیت، بازنگری در رابطه دین و دولت ضروری است.

نزدیک به سی و چهار سال از استقرار حکومت دینی در ایران می‌گذرد.

سی و چهار سال است که دستگاه روحانیت شیعه، در پی فروپاشی نظام سلطنتی، با تزویر و باسواستفاده از عقاید و باورهای سنتی مردم، قدرت سیاسی را بطور کامل در دستان خود قبضه کرده است. ملاهای در قدرت از طریق سرکوب همه مخالفین سیاسی و با نقض خشن ابتدائی ترین حقوق مردم، توانسته اند نظام سیاسی مورد نظرشان را بر مبنای تفسیری خاص

از اسلام، در شکل جمهوری اسلامی برقرار سازند.

حاصل سی و چند سال حکومت دینی در مقابل ماقرار دارد! همه مردمی که تجربه دردناک حکومت دینی را در ایران تجربه کرده اند و در هر لحظه از زندگی شان با تناقضات و ناهنجاری ها و بهم ریختگی اوضاع مواجه هستند و پس رفت مداوم جامعه ایران نسبت به جامعه جهانی را مشاهده می کنند، بطور طبیعی پیرامون این وضعیت و دلایل بروز و راه برون رفت از آن فکری کنند.

مردم، تا آنجا که به بحث ما برمی گردد، به این می اندیشند که چگونه می توان دولت* و دین را در جای واقعی شان نشانند؛ تا هم حرمت دین و باورها و سنت های مردم تامین شود و هم منزلت و شان انسان ایرانی و حق مردم برای داشتن زندگی شرافتمندانه و مشارکت آزادانه در سرنوشت شان تامین شود.

چنین است که نقد دین سالاری و کوشش های سیاسی- نظری برای ارائه مدلی سیاسی- دموکراتیک و مدرن در مقابل نظام دینی حاکم، در این سطح وسیع و گسترده در میان فعالین سیاسی و روشنفکران، اعم از دینی و غیردینی، جریان یافته است. در جریان همین مباحث و بازنگری ها به گذشته و تعمق در باره راه طی شده است که زنان و مردان و جوانان ایرانی هر دم بیش از گذشته به حقوق اساسی خویش پی می برند، به اهمیت آزادی عقاید و آزادی ادیان و احترام به باورهای متفاوت و سنت های دینی و غیردینی مردم می اندیشند و به ضرورت انکار ناپذیر جدایی قطعی دین و دولت راه می برند.

مبالغه نیست هر گاه گفته شود که وضعیت در ایران امروز به گونه ایست که جدائی نهاد دین از نهاد دولت، پیش شرط اساسی هر گونه تحول دموکراتیک در میهن ما را تشکیل می دهد. خواستی که می رود به حق بدل به خواستی همگانی میان همه مردم ایران و همه گرایشات سیاسی با وجود همه تفاوت ها و تمایزات شان گردد.

اما این مشکل بزرگی که بدین ترتیب بر جامعه ما سیطره انداخته است در جهان غرب مدتهاست که پاسخ پیدا کرده است. در غرب از حدود سیصد سال پیش چاره اندیشی برای تنظیم درست رابطه دو نهاد دین و دولت، آغاز شده، و مدت هاست که بدان پاسخ داده شده است.

تجربه غرب

آگاهی به تجربه جهان غرب در این باره، ما را در برداشتن قدم های

سنجیده و مطمئن در کشورمان و دست یابی به راه حلی مناسب و منطبق با نیازهای تحول جامعه مان کمک می کند. بحث نه بر سر کپیه برداری از این تجربه ، بلکه استفاده از آن، مثل سایر زمینه ها، برای چاره جویی مشکلات خاص کشورمان است.

بطور خلاصه، در غرب هم طی قرون متمادی مسیحیت در قدرت قرار داشت. کلیسای مسیحی، کشیشان، قدرت سیاسی را گاه به تنهایی و غالباً در مشارکت با سلطنت قبضه کرده بودند. کلیسا از طریق شبکه پرنفوذ خود، تمامی شئونات زندگی مردم، از نظام آموزش و تعلیم و تربیت گرفته تا امور مربوط به قانون گذاری، دادگستری و قضاوت، نظام مالیاتی و زندگی خصوصی مردم را به شدت تحت کنترل داشت. صدای هر اعتراض و هر حرکت نو و اصلاح طلبانه ای با چماق تکفیر به شدت سرکوب می شد. سلطه کلیسا بر جان و مال مردم با تکیه بر دستگاه داغ و درفش وزندان و شکنجه و زنده زنده سوزاندن ها بود که جریان می یافت. (به عبارتی، همین جریانی که امروزه در ایران تحت حکومت ملا ها، در برخورد با مخالفین سیاسی- عقیدتی و دگراندیشان، اعم از دینی و غیر دینی، تحت لوای دین و بنام اسلام شاهدیم، طی قرون متمادی به نوعی دیگر در دنیای غرب جریان داشته است.)

ولی جوامع غربی علیرغم سیادت سیاسی- اجتماعی کلیسا، در مسیر تحول قرار گرفتند. تحولات اقتصادی و اجتماعی ای که بخصوص از قرون شانزده و هفده میلادی آغاز گشتند و پیشرفت علم و دانش و کشف یک رشته قوانین و پیشرفت های گسترده بعدی، طرح اندیشه های سیاسی و اجتماعی و فلسفی نوین توسط اندیشمندان و زایش عصر روشنگری را در پی داشتند. این همه، سیمای اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی دنیای غرب را دگرگون ساختند و... ولی قدرت سیاسی کماکان تحت تسلط کلیسا قرار داشت؛ به بیان دیگر، جوامع غربی از بنیاد متحول شده بودند و برای تداوم تحول و پیشرفت فضا هایی نوین و نوین تری را طلب می کردند؛ ولی کلیسای مسلط بر قدرت سیاسی، سخت مقاومت می کرد و سیادت آن هر دم بیش از گذشته به مانعی در مقابل پیشرفت جامعه بدل می شد. سرمایه داری نوپا در جستجوی میدان ها و فضا های تازه بود. طبقه متوسط جدید و بخش های دیگر مردم به نقش خود بمثابه شهروندانی آزاد و مستقل و صاحب رای پی می بردند و قدرت سیاسی کلیسا را به چالش می کشیدند. راه بر نقد و نفی دین سالاری در سطحی گسترده و فراگیر هموار شده بود. کلیسای قدر قدرت علیرغم تمام نفوذ تاریخی اش، به شهادت تاریخ، دیگرارای مقاومت در مقابل امواج ترقی و پیشرفت را نداشت. پایه های نفوذ کلیسا رو به تضعیف می گذاشت. کلیسای مسیحی از درون دچار اشعاب

های ریزودرشت گوناگونی شد و درروندی پیچیده، و بسته به ویژگی های هر کشور، گاه تدریجی و گاه ضربتی، از اریکه قدرت بزیر کشیده شد. قدرت سیاسی مشروعیت الهی خود را از دست داد و به اراده صرف مردم متکی گشت و بدین ترتیب حقانیت زمینی پیدا کرد. بخش خصوصی از بخش عمومی در روندی طولانی و بغرنج تفکیک شد، مردم به حقوق اساسی شهروندی شان دست یافتند. کشیش ها به تدریج به کلیسا ها بازگشتند و به کار اصلیشان که پرداختن به دین پیروان مسیحیت، همچون پیروان سایر ادیان و مذاهب و باور های دینی و غیر دینی، بود پرداختند. چنین بود که فضا های جدید و جدید تری برای پیشرفت در برابر جوامع غربی و انکشاف حقوق شهروندی در تمامی زمینه ها گشوده شد.

اما این تحولات در جوامع غربی، با وجود سمت و سوی یکسانشان، به یکسان و به شیوه ای واحد جریان پیدا نکردند. هر کشوری بسته به تاریخ و فرهنگ و چگونگی توازن قوا میان نیرو های درگیر، راه خاص خود را طی نمود. اما با وجود این تفاوت ها، در یک نگاه کلی، می توان دو دسته تحول را در جوامع غربی تشخیص داد: جوامعی که تحول فوق در آنها به گونه سکولار شهرت یافته است؛ و جوامعی که تحول در آنها به گونه لائیک تشخیص پیدا کرده است.

اضافه می شود که در هر دو این تحول، ما با روند افول پرشتاب سیادت دین در جامعه، پایان گرفتن سلطه دین بر دولت و بخش عمومی، تبدیل دین به امری خصوصی، خود مختاری و استقلال حوزه های مختلف اجتماعی و نقد و نفی تبعیض در مفهوم وسیع آن و تامین حقوق اساسی شهروندی مردم روبرو هستیم. این ها سویه های مشترک ذهنیت های لائیک و سکولار را می سازند. اما اگر این همه در تحول لائیک تا حد جدائی کامل دین و دولت، بی طرفی دولت در قبال همه ادیان و برسمیت نشناختن هیچ دینی به عنوان دین رسمی، استقلال کامل نظام آموزشی از همه ادیان و ندادن هیچ بخشی از مالیات شهروندان به هیچیک از ادیان و... بالاخره برخورد یکسان و بدون تمایز با همه ادیان و مذاهب امتداد می یابد، در تحول سکولار چنین نیست. در حالت سکولار، که بیشتر در جوامع آنگلو ساکسون و برخوردار از سنت پروتستانیسم و رفرم مذهبی جریان یافت، پایان بخشیدن به سیادت دین در جامعه تا حد جدایی قطعی دین و دولت و بی طرفی کامل دولت در قبال همه ادیان پیش رفت. چنین است که به مثل در قانون اساسی دانمارک از کلیسای دولتی لوتری و از مذهب رسمی سخن می رود و به تبع آن کلیسای پیرو لوتر از موقعیت ممتازی نسبت به سایر ادیان در دستگاه دولتی برخوردار می گردد؛ در انگلستان کلیسای انگلیکان بنا بر قانون از موقعیت ممتازی برخوردار می گردد و

دردستگاه دولت به نوعی حضوری یابد و شاه و ملکه انگلیس رسماً در مقام مسئول این کلیسا و مدافع ایمان شناخته میشود؛ یادری آلمان در صد معینی از مالیات شهروندان توسط دولت به کلیسا پرداخت می شود؛ یا در آمریکامضمّن تصریح جدائی دین و دولت در قانون اساسی آن، اما سوگند رئیس جمهور به کتاب مقدس مسیحیت است که انجام می پذیرد و... یعنی باز به نوعی، البته در کادر پیشگفته، با شاخه ای از کلیسای مسیحی که در مقطع قانون گذاری حائز اکثریت بوده است برخوردی متمایز از دیگر ادیان و مذاهب صورت می گیرد.

به این ترتیب می توان نتیجه گیری کرد که لائیسیته و سکولاریسم با وجود همه سویه های مشترک و اساسیشان، اما یکسان نیستند. قاطی کردن این دو که از لحاظ لغوی هم، ریشه در دولت متفاوت دارند، بیشتر ریشه در نا آگاهی دارد.

لائیسیته

در حالت لائیک، روند زمینی شدن قدرت سیاسی و پایان بخشیدن به سلطه دین و کلیسا در امور سیاسی و اجتماعی به گونه ای قطعی و در جریان مبارزه ای پرتنش و رادیکال پیش رفت. مقاومت ارتجاع و کلیسای قدر قدرت کاتولیک در مقابل تحول، چسبیدن با چنگ و دندان دستگاه روحانیت مسیحی به قدرت و تن ندادن آن به عقب نشینی و برنتابیدن اصلاح در ساختار سنتی قدرت سیاسی، به کشمکش های سیاسی وسعت بیشتری بخشید. مبارزه میان نیروهای سیاسی و اجتماعی حالتی رادیکال پیدا کرد. در نتیجه همین مبارزه بود که در یک پروسه پرفراز و نشیب و چندین ساله، جدائی کامل و قطعی دین و دولت تحقق پیدا کرد. دولتی لائیک تاسیس شد. جامعه در تمامی شئوناتش در مسیر لائیسیزاسیون قرار گرفت که تا به امروز ادامه دارد (نمونه فرانسه).

در ارائه تعریفی از لائیسیته، با استفاده از اعلامیه جهانی درباره لائیسیته در سده بیست و یکم که به مناسبت صدمین سالگرد تصویب قانون جدائی دولت و کلیسا ها در فرانسه از سوی ۲۵۰ تن از روشنفکران جهان منتشر شد و توسط شیدان وثیق به فارسی برگردانده شده است، بطور خلاصه می توان گفت که:

لائیسیته بمثابة مفهومی سیاسی- اجتماعی در برگیرنده سه اصل اساسی و مرتبط با هم می باشد:

۱- آزادی وجدان و عقیده، آزادی ادیان و آزادی بی دینی. تامین و تضمین این آزادی ها و فعالیت برای آنها به صورت فردی و جمعی

۲_ جدایی دین و دولت، استقلال و خودمختاری دولت و بخش عمومی از دین، استقلال جامعه مدنی از دولت و دین.

۳_ مخالفت با هرگونه تبعیض میان شهروندان

در توضیح بیشتر باید گفت که نقطه عزیمت لائیسیته، همانطور که از اولین اصل برشمرده در فوق برمی آید، آزادی است. آزادی همه مردمان در انتخاب امور وجدانی و اخلاقی، در انتخاب عقاید سیاسی شان، در انتخاب دین و باورهایشان، در انتخاب سنت ها و پذیرش یا نفی آن. مردمان باید بتوانند آنطور که خود می پسندند بطور آزادانه و فارغ از هرگونه ترس و واهمه ای، به شکل فردی و جمعی، عقاید سیاسی و فلسفی و باورهای خود را تبلیغ و ترویج کنند، مناسک دینی و غیر دینی خود را به اجرا درآورند و...

همه جوامع، بخصوص در عصر حاضر، متکثرند. تنوع روز افزون عقاید سیاسی، فلسفی، دینی و غیردینی، و باورها و سنت ها در آن ها موجود است. به این تنوع موجود باید احترام گذاشت. مردم نسبت به حقوق اساسی خویش، نسبت به آزادی شان، و نسبت به عقاید و باورهایشان بدرستی حساس می باشند. جامعه باید مکانیسم هایی را برای برقراری دیا لوگ و رایزنی های دموکراتیک میان طرفداران عقاید و باور های مختلف فراهم کند. جامعه باید شیوه های مختلفی را برای همزیستی صلح آمیز و موزون میان گروه بندی های مختلف موجود در سطح جامعه فراهم سازد و... اما چگونه؟

اینجاست که اصل دوم لائیسیته بترتیب پیشگفته ضرورت می یابد. دولت مدرن، دولت همه مردم بمثابة شهروندانی آزاد و مستقل و برابر حقوق است. دولت بخش عمومی جامعه را نمایندگی می کند ؛ استقلال بخش خصوصی را به رسمیت می شناسد و تداوم حیات موزون آنرا به گونه ای قانونمند تامین و تضمین می کند. پس دولت مدرن نمی تواند به نمایندگی از این یا آن دین و این یا آن بخش خاص جامعه، کشور را اداره کند. از اینجاست که ضرورت انکار ناپذیر جدایی نهاد دین از نهاد دولت و مخالفت با ایدئولوژیک کردن شئونات جامعه توسط دولت مطرح می گردد. این جدایی در واقع از ضرورت جدایی میان بخش خصوصی و بخش عمومی جامعه و ضرورت تنظیم رابطه متقابل میان این دو به گونه ای دموکراتیک است که نشأت می گیرد.

دو اصل کلیدی فوق در صورتی بطور کامل در عالم واقع زمینه اجرایی پیدا می کنند که با اصل سوم یعنی مخالفت با هر گونه تبعیض تکمیل

شوند. برابری میان شهروندان فارغ از همه تمایزات دینی و غیردینی، جنسی، قومی و ملی، فلسفی و عقیدتی، و یکسانی همه گروه‌بندی‌های جامعه در برابر قانون، امری صوری نیستند. برخورد یکسان با شهروندان و گروه‌بندی‌های مختلف باید در هر گام و در تمامی زمینه‌ها، از قانون‌گذاری و سیاست‌گذاری تا نظام آموزشی و مالیاتی و امر قضاوت و دادگستری و سرعایت گردد.

به این ترتیب واضح است که:

_ لائیسیته، آزادی و حقوق همه شهروندان و همه گروه‌بندی‌های موجود در جامعه را در تمامی زمینه‌ها به یکسان پاس می‌دارد.

_ دولت لائیک مشروعیت خود را از هیچ دینی نمی‌گیرد؛ در مقابل ادیان مختلف موضع بی‌طرفی دارد؛ به همه ادیان احترام می‌گذارد؛ برای هیچ دینی امتیازی خاص قائل نمی‌شود و آن را به رسمیت نمی‌شناسد. با همه شهروندان فارغ از تعلقات دینی و غیردینی شان به یکسان برخورد می‌کند. سیاست‌ها و قوانین مستقل از احکام دینی به وسیله مردم یا نمایندگان آن‌ها تدوین می‌شوند.

_ دولت لائیک متکی بر اراده آگاه شهروندان برابر حقوقی است که آزادانه و در جریان انتخاباتی آزاد و دمکراتیک نظام سیاسی-اقتصادی و اجتماعی مورد نظر خود را تعیین و دولت دلخواه خویش را تأسیس می‌کنند.

_ لائیسیته دین ستیز نیست. در امور دینی دخالت نمی‌کند. به نوبه خود، فعالیت فردی و جمعی همه ادیان را در فضائی آرام و مسالمت آمیز تأمین و تضمین می‌کند.

_ بحث لائیسیته بحث جدایی میان دونهاد دین و دولت است و نه جدایی دین از سیاست. قاطبی کردن این دو، اگر از سر ناآگاهی نباشد ناشی از خلط مبحث است. دولت به معنای جمع سه قوه مقننه و قضائیه و مجریه یک مقوله است و سیاست مقوله‌ای دیگر. در نظام لائیک، همه شهروندان بنا بر باورهای دینی و غیردینی خود می‌توانند فعالیت سیاسی داشته باشند و دولت موظف است بنا بر قانون فعالیت آزادانه آنان را در فضایی آرام و مسالمت آمیز تأمین و تضمین کند.

_ بنا بر این روشن است که پیش شرط ضرور لائیسیته، جدایی دین و دولت همراه با جدایی دولت و جامعه مدنی است. بدون جامعه مدنی مستقل از دولت، سخن از استقرار لائیسیته در مفهوم دقیق آن بی‌پایه است. توجه

به تجربه غنی و پر فراز و نشیب فرانسه در این باره بس آموزنده است. به عنوان مثال انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه، با نوید جنبش جمهوری خواهی و با اعلامیه حقوق بشر و شهروندی اش، اما آزادی تشکل ها و انجمن ها و در واقع واسطه میان شهروندان و دولت را به رسمیت نمی شناسد. این تنها در سال ۱۹۰۱ می باشد که قانون آزادی انجمن ها در مجلس فرانسه به تصویب می رسد. به این ترتیب با فراهم شدن امکان فعالیت آزادانه تشکل ها و انجمن های مستقل از دولت است که قانون لائیسیته در سال ۱۹۰۵ به تصویب می رسد و از این تاریخ است که جمهوری فرانسه هیچ مذهبی را برسمیت نشناخته و هیچ حقوق، سوبسید، بودجه و سرویسی به دین خاصی نمی پردازد؛ رئیس دولت مسئولیتی در برگماری مقامات کلیسا نداشته و امتیازات ویژه قضایی مقامات باطل می شود. با این وجود تنها در قانون اساسی ۱۹۴۶ است که پرنسب بیطرفی و لائیسیته آورده می شود و در قانون اساسی مصوبه سال ۱۹۵۸ است که به روشنی فرانسه به عنوان جمهوری ای لائیک و... تعریف می شود.

_ علاوه بر این، لائیسیته در انحصار تمدن و فرهنگ خاصی قرار ندارد. همچنان که مفاهیمی نظیر انسان، حقوق بشر، آزادی، دموکراسی، مجلس، قانون و قانون اساسی، حزب، برابر حقوقی و... مفاهیمی هستند در ورای این یا آن فرهنگ و تمدن خاص، در مورد لائیسیته نیز چنین است. پس لائیسیته استثنائی فرانسوی نیست. اگر چه می توان از لائیسیته فرانسوی و پیشتازی نقش آن سخن گفت. و در هر کشوری که حکومتی دین سالار مستقر باشد؛ و در هر جامعه ای که در مسیر تحقق کامل آزادی و دستیابی به حقوق برابر برای همه شهروندان و تفکیک قطعی دین و دولت گام برمی دارد، شان نزول پیدا می کند. و بسته به تاریخ و فرهنگ و سنت ها و آگاهی مردم آن کشور، راه ویژه خود را می رود و اسم خود را پیدا می کند.

_ در عین حال، لائیسیته ایستا نیست. درجا نمی زند. نه مذهب جدیدی است و نه ایئولوژی خاصی به شمار می رود. دایره آن محدود به مسائل پیشگفته است. بسته به تحولات هر کشور و در جریان چاره جوئی برای مشکلات و مسائل میان گروه بندی های مختلف جامعه، برقراری رابطه ای موزون و قانونمند میان حوزه های گوناگون و تامین توازن میان بخش خصوصی و بخش عمومی، رشد می کند و انکشاف می یابد.

_ و بالاخره اغراق نیست اگر گفته شود که لائیسیته نیز به همراه جمهوری و دموکراسی از اصول بنیادین اندیشه سیاسی مدرن در اداره جوامع پیشرفته معاصر، اعم از غربی یا شرقی، می باشد. این اندیشه را باید بیش از گذشته شناخت و به مردم شناساند. و در برجیدن بساط استبداد و استقرار دموکراسی و حقوق بشر و برقراری حکومت قانون، بخصوص

در جوامع شرقی که استبداد ظل الهی در آن از قدمتی طولانی بر
خوردار است، مورد استفاده قرار داد.

ژوئن ۲۰۱۲ برابر با خرداد ۱۳۹۱

*منظور از دولت فقط قوه مقننه نیست. دولت در واقع مجموعه سه قوه
یعنی قوه مقننه و قوه قضائیه و قوه مجریه را شامل می شود.

برای دیدن و شنیدن این برنامه به پیوندهای زیر مراجعه کنید:

<http://www.youtube.com/watch?v=xFfoUvJLMyg&feature=youtu.be>

<http://www.youtube.com/watch?v=vJ7W60Q4d7E&feature=youtu.be>

تاریخچه لائیسیته در ایران

جنبش جمهوری خواهان دموکراتیک و لایک ایران – بخش بلژیک

سخنرانی در نخستین برنامه همگانی واحد بلژیک

تاریخچه لائیسیته در ایران

فرهنگ قاسمی، هدایت متین دفتری

سخنرانی دکتر متین دفتری در بروکسل :

{youtube}pM3Yew3a0XI{/youtube}

سخنرانی دکتر فرهنگ قاسمی در بروکسل

پرسش و پاسخ با دکتر فرهنگ قاسمی :

{youtube}Uma_HpNPW0Y{/youtube}

آزادی بیان: باور یا نقاب؟

عباس شکری



گزارش همایش "خانه آزادی بیان" در اولین سالگرد بازگشایی این نهاد

روز شنبه، دوم جون، شهر پاریس شاهد برگزاری همایشی بود با عنوان "آزادی بیان: باور یا نقاب؟ که موضوع محوری اولین همایش یکمین سالگرد برپایی نهاد «خانه آزادی بیان»، بود.

روز شنبه، دوم جون، شهر پاریس شاهد برگزاری همایشی بود با عنوان "آزادی بیان: باور یا نقاب؟ که موضوع محوری اولین همایش یکمین سالگرد برپایی نهاد «خانه آزادی بیان»، بود. این گردهمایی با سپاس و تشکر «علیرضا مجلسی»، مجری برنامه، از حاضران در جلسه آغاز شد. همایش شامل دو بخش «ادبی» و «گفتمان آزادی بیان» میشد که در بخش نخست، پس از گزارش یکساله نهاد «خانه آزادی بیان»، که «ویدا فرهودی» از طرف هیئت دبیران، آن را اجرا کرد، «منصور» «کوشان» در چرایی «خانه آزادی بیان» و توضیح آن، سخنرانی کرد. او در بخش نخست این سخنان که "ضرورت گفتمان بی حصر و استثنا" نام داشت، گفت:

خانه آزادی بیان همان گونه که از نام آن برمی آید و در منشور آن نیز آمده است، مستقل است. هیچ دین و مذهب و حزب و عقیده و مرام جزمی را نمایندگی نمی کند. هر کس با هر اندیشه، عقیده، منش، آگاهی

و حرفه‌ای می‌تواند در آن عضو شود و یقین داشته باشد در همبستگی مستقل خود سریع‌تر به آزادی‌های متعال می‌رسد. هر انسانی صرف نظر از این که عضو کدام دین، مذهب، حزب، اتحادیه، سندیکا، سازمان، گروه، انجمن، کانون و نهادی است، به دنبال رفاه، آسایش، استقلال و امنیت است، به دنبال اصل‌های مهمی است که تحقق آن‌ها بدون آزادی بیان ممکن نمی‌شود و خانه‌ی آزادی بیان سکوی پرشی است برای سریع‌تر رسیدن به این حق‌های طبیعی و بدیهی.

توانایی‌های خانه‌ی آزادی بیان توانایی‌های تک تک آزادی‌خواهان و فعالان حقوق بشری است، توانایی‌های همه‌ی نهادهای حقیقی و حقوقی هموند آن است. چرا که خانه‌ی آزادی بیان، نهادی است فراگیرتر از کانون نویسندگان ایران، فراگیرتر از انجمن قلم در تبعید ایران و فراتر از هر نهاد دیگر هم‌سو با آن‌ها.

کانون نویسندگان و انجمن قلم، تنها می‌توانند کسانی را به هموندی بپذیرند که در یکی از رشته‌های نوشتاری فعالیت دارند. چنان که کانون و انجمن‌های دیگر، مانند روزنامه‌نگاران، نقاشان، طراحان، عکاسان، موسیقی‌دانان، کارگردانان، بازیگران، معماران، تولیدکنندگان اثرهای فرهنگی، ادبی، هنری. مانند ناشران رسانه‌های مکتوب، تصویری، صدایی و مانند این‌ها. (متن کامل سخنرانی منصور کوشان را که در تاریخ ۷ جون ۲۰۱۲ در شهروند منتشر شده است)،

با پایان گرفتن سخنان کوشان، «فرج سرکوهی» از اعضای هیئت دبیران، به توضیح چند ماده از منشور «خانه آزادی بیان» پرداخت و به دنبال او، «رضا دانشور» قصه‌خوانی کرد که با شعرخوانی «ویدا فرهودی» بخش ادبی همایش به پایان رسید.

پس از استراحتی کوتاه، میزگرد همایش با حضور: «ناصر پاکدامن»، «فرج سرکوهی»، «نیلوفر بیضایی» و «ابوالحسن بنی‌صدر» برگزار شد. در میزگرد ابتدا هر یک از شرکت‌کنندگان در میزگرد، با توجه به موضوع همایش که «آزادی بیان: باور یا نقاب؟» بود، سخنانی بیان کردند و در بخش دوم میزگرد که به گردانندگی «احسان منوچهری» برگزار می‌شد، به چالش‌های موجود در گفته‌های یکدیگر پرداختند. در این بخش از نوشته‌ی حاضر تنها به طور خلاصه، بخش اول سخنان چهار شرکت‌کننده در میزگرد را خواهم آورد و برای گوش دادن به همه‌ی این بحث‌ها، شما را به سامانه‌ی یوتیوب ارجاع می‌دهم که اگر «خانه آزادی بیان» را تایپ کنید، به بخشی هدایت می‌شوید که در آنجا ویدئوی این همایش را می‌توانید تماشا کنید.

پس از معرفی شرکت کنندگان در میزگرد، فرج سرکوهی در بخش اول  سخنان خود گفت:

«وقتی می‌گوییم، آزادی بیان: نقاب یا باور، به ندرت کسی را می‌یابیم که بگوید با آزادی بیان مخالف است. بنابراین همه‌گان با آزادی بیان موافقاند و ما هم در این مورد حرفی نمی‌زنیم. اما وقتی می‌گوییم، «نقاب»، بر می‌گردد به این که چه نقابی را مدّ نظر داریم، نقاب‌های واقعی و غیرواقعی، مجازی و غیرمجازی و انواع نقاب‌های دیگر از جمله نقاب‌های آگاهانه و غیرآگاهانه یا حتی ابزاری کردن آزادی بیان با نقاب آزادی‌خواهی. مخالفت با آزادی بیان می‌تواند به دلایل زیادی باشد که حفظ منافع سیاسی، حزبی، عقیدتی و فرهنگی از آن جمله‌اند که می‌تواند به گروه‌های چپ و راست و دیگری مربوط باشد. در این صورت، آزادی بیان تا آنجایی قابل تحمل است که منافع سیاسی و گروهی‌شان را تأمین کند.

اگر به فرهنگ اروپای غربی نگاهی بکنیم، بخش مهمی از آثار هنری و ادبی با بازآفرینی تاریخ مذهب و شخصیت‌های مذهبی ساخته شده‌اند. در کلیساهای قدیمی روم و یونان باستان، شاهد بازآفرینی تراژدی و اسطوره‌ها هستیم. مجسمه‌ها و نقاشی‌های حاضر در کلیساها بازآفرینی اسطوره‌ها هستند که این بار از منظر هنرمند ساخته شده‌اند و لزومن بازآفرینی از منظر مکتب رسمی نیستند. در قرون وسطی، مردم سواد خواندن و نوشتن نداشتند و کلیسا خیلی هوشیارانه، با توسل به مجسمه‌سازی و نقاشی، سرمایه‌گذاری بزرگی کرد تا از این طریق هنری، مکتب خود را ترویج کند و باورهای مذهبی را به میان توده‌های مردم ببرد که خیلی هم موفق بوده است. در مورد دوران رنسانس هم همین طور هست و گنجینه‌ی بزرگ این دوران نشان می‌دهد که شخصیت‌های مذهبی نیز دست‌مایه‌ی هنرمندان بوده‌اند تا بتوانند آفرینش هنری داشته باشند. بنابراین کسی که برای ترویج باور خود متوسل به هنر می‌شود، به تدریج و مرور زمان و به ناچار و بر اثر تحولات اجتماعی از جمله انقلاب صنعتی و ... خواسته یا ناخواسته، کلیسا تن داد به این که بازآفرینی تاریخ مذهب و شخصیت‌های مذهبی را خارج از مکتب رسمی هم تحمل کند. تحمل کند و نه بپذیرد».

بعد از «فرج سرکوهی»، خانم «نیلوفر بیضایی» سخن گفت: 

«موضوع بحث امروز، «آزادی بیان» است. فکر می‌کنم بد نیست اگر ارجاعی به این داشته باشیم که آشنایی ما با مقوله‌ی آزادی از کی و کجا بوده است. در مورد ایران صحبت می‌کنیم، کشوری که در آن سابقه‌ی

زندگی آزاد را نداشتیم. آزادی برای اول بار در دوران مشروطیت موضوعیت پیدا کرد و شاید بتوان گفت که اول بار است که مقوله‌ی روشنفکری و هنر مجزا از دربار، هنری که در خدمت دربار و دستگاه حاکمه نیست و به نقد آن می‌پردازد، ساخته و پرداخته می‌شود. در آن زمان است که هنر معترض به ساختارهای اجتماعی شکل می‌گیرد. در همان زمان، در مجلسی که راه افتاده بود، تعداد عمامه به سرها، بیشتر از کسانی بود که خواهان آزادی بیان بودند. در همان مجلس اما، علیرغم خواست و پافشاری روحانی‌ها، نام مجلس شورای ملی به جای مجلس شورای اسلامی، انتخاب شد و بحث آزادی مطبوعات نیز طرح شد. روحانی‌ها اما، از طرف دیگر می‌خواستند که در برابر کلمه‌ی «قبیحه‌ی» آزادی ایستادگی کنند. شاید این یکی از اولین تجربه‌های ایرانیان باشد. چرا که، تعدادی شروع به اندیشیدن کردند و به زبان آوردن اندیشه‌های خود. بخشی از همین روشنفکران که پیش‌زمینه‌های انقلاب مشروطیت را ساختند، متأسفانه در کشور خودشان نمی‌توانستند زندگی کنند و بیشتر اثرهای خود را هم به سختی به دست مخاطبشان در ایران می‌رساندند، که زیاد هم نبودند. بنابراین با این سابقه و درک امروز ما از «آزادی بیان» می‌شود به موانعی که سر راه آزادی بیان هستند، اشاره کرد؛ سد مهمی که همواره در برابر آزادی بیان قرار داشته و دارد، قدرت است. قدرت سیاسی که نقد شدن را تاب نمی‌آورده و هرگونه نقد و صحبتی که خارج از کنترل خودش بوده را برنمی‌تابفته. بعد از انقلاب اسلامی اما، با مشکل اساسی‌تری روبرو هستیم. در اینجا با قدرتی روبرو هستیم که تنها نقد نشدن، برایش کافی نیست، بلکه با نظامی روبرو هستیم که همه چیز را در کنترل و اختیار خود می‌خواهد تا بتواند حتا چگونگی اندیشیدن و بیان اندیشه را تعیین کند. نظامی که تلاش دارد مجموعه‌ی فرهنگی، روشنفکری و هنری را از هویت تهی کند و این مجموعه را در گردونه‌ی هویت خودساخته‌ای که صفت «اسلامی» را در خود دارد، قرار دهد و در خدمت هویت تعریف شده‌ی خود بگذارد. در این زمینه، موفق نبوده، اما به این معنی هم نیست که طی سی و سه سالی که از عمر آنها می‌گذرد، نتوانسته باشد فاجعه هم به بار آورد. متأسفانه اکنون ما با نوعی روشنفکر مواجه هستیم که با توجه به خالی شدن از هویت خویش، وادار به سکوت شده و مغلوب تعریف ساخته شده‌ی حکومتی شده است. این تعریف می‌گوید: مردم ایران مسلمان هستند و باورهای دینی الگوی آنان است و به همین دلیل هم همه‌ی اقلیت‌های دیگر باید به باورهای مسلط جامعه احترام بگذارند و آن را رعایت کنند. به باور من، به خاطر زندگی کردن در سایه‌ی چنین تعریف‌هایی است که «بی‌حصر و استثنا» بودن آزادی بیان مهم می‌شود. به این دلیل که از نگاه متمدنانه، حتا اگر در یک جمع صد نفره،

نود و نه نفر باوری معین داشته باشند و تنها یکی از آنها باوری دیگر داشته باشد، باید این یک نفر حق داشته باشد که نظر خود را بیان کند بی آن که دیگران، حق خفه کردن او را داشته باشند».

سخنران بعدی نیز که در بخش اول میزگرد سخن گفت، «ناصر پاکدامن»[✖] بود که با حاضران چنین گفت:

«متنی را برای ارایه تهیه کرده بودم که با توجه به سخنان دوستانام «کوشان» و «سرکوهی» باید آن را تغییر دهم و پیش از رسیدن به آن متن، پاسخی کوتاه به سخنان دوستانام بدهم. آنچه پیش از این توسط دوستانام گفته شد، سه مورد اساسی دارد که یکی از آنها غایب است و دو مورد دیگر هم سکوت من در اینجا ناشایست است.

یکی اشاره به عملکرد «کانون نویسندگان ایران» بود از سال ۱۳۵۶ تا سال ۱۳۶۱ که ریختند و کانون را گرفتند. برای بررسی کانون نویسندگان، فکر می‌کنم تا زمانی که نتوانیم تمام نوشته‌های آن دوره را، اسناد آن دوره را و تمام اطلاعات مربوط به آن دوره را، در اختیار مردم بگذاریم، نادرست است که در مورد آن دوره صحبت کنیم. به این دلیل که حتی اگر امروز هم نوشته‌های آن روز که با اسم منتشر شده‌اند را باز انتشار دهیم، دلیل جرم عده‌ای خواهد بود. بحث این که ما (کانون نویسندگان) تندروی کردیم، حرفه‌ایی که نمی‌بایست بزنییم، زدیم و ... بدون نگاه به اسناد آن روز نادرست است که به باورم، ما خیلی حرفها زدیم و بسیار هم خوب زدیم و متأسفم که حرفهای دیگری را نزدیم. دوستان، در هیچ جا نیست که جمع شویم و از جمله همین‌جا و روشنفکران ایران را به خاطر سکوتشان که منجر به، به وجود آمدن این فاجعه شده است، دراز نکنیم. فکر می‌کنم که اگر آن اسناد منتشر شوند، باید که در این نوع اندیشه و تفکرمان یک بار دیگر تأمل و بازنگری داشته باشیم.

نکته‌ی دوم، خود «خانه آزادی بیان» است. با توجه به آنچه که در همین جلسه شنیدم، هنوز این لفظ «خانه آزادی بیان» برایم کمی مبهم است. آزادی بیان در کجا؟ در آسمان که نمی‌شود آزادی بیان کرد. هر عملی، هر اقدامی، یک طرف مکانی و زمانی دارد. ما راجع به جهان قرار است صحبت کنیم؟ بنابراین اشارات به جمهوری اسلامی موردی ندارد. این که بگوییم؛ آقای خامنه‌ای هنر اسلامی آورده و چه می‌کند که به درد یک میلیارد مردم چین نمی‌خورد. اگر منظورمان آزادی بیان در ایران است، خواهش می‌کنم که این لفظ را اضافه کنید.

سومین ابهامی که برای من وجود داشت، این است که ما از حق آزادی بیان صحبت کردیم بی آن که اشاره‌ای به این داشته باشیم که این آزادی بیان از کجا آمده یا ریشه‌ی آن کجاست. شما که از آزادی بیان حرف می‌زنید، حداقل بگویید که حق آزادی بیان از اعلامیه‌ی حقوق بشر آمده. نترسیم از بیان، اعلامیه حقوق بشر. بگوییم که آزادی بیان یکی از موازین اعلامیه جهانی حقوق بشر هست. سکوت در این موارد چیزی نیست مگر اندکی کم‌دقتی.

در مورد «کانون نویسندگان ایران» من نمی‌توانستم سکوت کنم، چون بعدن دوستان‌ام اعتراض می‌کردند که تو آنجا بودی و سکوت کردی. آزادی بیان، در انقلاب صنعتی فرانسه و بعد از آن در سایر جنبش‌های طرح شده و سرانجام هم به اعلامیه جهانی حقوق بشر رسیده، بنا براین اکنون که قرار است از آن در عرصه‌ی جهانی صحبت کنیم، باید به آن اشاره داشته باشیم.

نکته‌ی اساسی که من می‌خواهم در اینجا راجع به آن صحبت کنم این است: به باور من، دفاع از آزادی بیان تا زمانی که دفاع از آزادی اندیشه مطرح نباشد، غیرممکن است. آزادی اندیشه بستری است که همه‌ی آزادی‌ها در آن جلوه می‌کند و در آن تحول پیدا می‌کند. آزادی اندیشه را اگر معادل آزادی فکر بدانیم، پس اول انسان باید فکر کند، بعد کسی که فکر کرد، حق دارد فکر خود را به زبان بیاورد، بعد فکر به زبان آمده، حق انتشار دارد و همه هم باید این چندگونگی فکری را تحمل کنند. بنابراین، آزادی بیان، نه باور است و نه در نقاب. آزادی بیان یک حق است، حقی که گرفتنی است و نه دادنی. آزادی بیان یکی از اجزای حق عام‌تری است که آزادی اندیشه نام دارد. آزادی اندیشه یکی از بسترهای حقوق بنیادین است. حقوق بنیادین اصطلاحی است که از اوایل قرن بیستم به بعد به کار برده می‌شود تا همه‌ی حق‌هایی که در یک جامعه باید وجود داشته باشند و رعایت شوند را نشان دهند. این حق و این حقوق نه تنها روابط فرد و دولت بلکه به روابط افراد به یکدیگر هم می‌پردازد. نه تنها در چهارچوب یک حاکمیت ملی اهمیت دارد، که منشا فراملی و فرادولتی دارد. نکته دیگر این است که وقتی صحبت از حقوق می‌کنیم، باید صحبت از دستگاهی هم باشد که اجرا یا عدم اجرای حقوق گفته شده را بررسی کند و آن را تضمین نماید. بسیاری از حقوقی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر هم آمده از جمله، انسان آزاد است، در طی عمل است که تحول می‌یابد و حدود آن تغییر می‌کند. آزادی اندیشه یک «تراژدی - کمیک» است. تراژیک وقتی که آزاداندیشان آن را زندگی می‌کنند و کمدی وقتی که

می‌گویند؛ آزادی اندیشه هست و اندیشه آزاد است و از کسی نمی‌توان آن را گرفت. این آخری دنباله‌ی بحثی است که دوستان در ایران هم داشته‌اند و اکنون هم به آن اشاره می‌کنند. در ایران مطرح شده بود که آزادی اندیشه را کنار بگذاریم که کنار گذاری آن، معنای مؤدب شدن است. در سیزدهم ماه ژوئن سال ۱۹۹۹ دوستی که از کانون نویسندگان ایران آمده بود با دوستی که عضو کانون نویسندگان ایران در تبعید بود، بحث می‌کردند و دوستان که از ایران آمده بود می‌گفت: اندیشه که آزاد است، پس آزادی اندیشه معنا ندارد. آزادی بیان و نشر است که باید هدف کار کانون نویسندگان ایران باشد. آزادی بیان بدون توجه به محتوا و پیامی که دارد، غیرممکن است. آزادی بیان را می‌توان تأمین کرد، اگر آزادی پیام دهنده هم تأمین شود. هیچ یک از این آزادی‌ها خارج از دستگاه انضباط و دستگاه کنترل و دستگاه تضمین کننده‌ی این آزادی وجود نخواهند داشت. بنابراین آزادی بیان هم مثل خیلی از آزادی‌های دیگر یک آرمان مطلق است و نه نسبی، و بستگی به مبارزه‌ی ما دارد. آزادی بیان باور یا نقاب نیست، بلکه در گرو پیکار ماست که هستی می‌یابد".

«**ابوالحسن بنی‌صدر**» سخنران بعدی بود که در بخش اول صحبت‌های‌اش  چنین گفت:

"آزادی بیان که می‌گویند، آزادی عقیده هم جزء آن است؛ آزادی بیان و عقیده. لیبرتن‌ها که آقای سرکوهی هم همان باور را اعلام کرد، به آزادی بیان بی‌قید و شرط باور دارند. لیبرال‌ها اما می‌گویند همه چیز می‌توان گفت، به این شرط که به مالکیت انسان برنخورد. یعنی مالکیت حد آن است. خوب، آزادی بیان، گوینده دارد، شنونده یا خواننده هم دارد. یعنی موضوعی است دو طرفه. به همین خاطر است که فرانسوی‌ها می‌گویند؛ شما آزاد هستید که بگویید، اما شنونده هم آزاد است که نشنود. پس همین‌جا بین لیبرال‌ها و لیبرتن‌ها اختلاف ایجاد می‌شود.

از دید من، آزادی بیان بدون محتوا امکان ندارد. پس همراه می‌شود با آنچه اندیشه می‌سازد یا می‌پذیرد. ممکن است شما مطلب خوبی بنویسید که من آن را بخوانم و از آن خود کنم و آن را بازگو کنم. بنابراین از یک سو با «خودانگیختگی اندیشه» مواجه هستیم که در مقام خلق اثر، نام آن آزادی نیست. این استقلال است. و از طرف دیگر با بیان مواجه هستیم که «خودانگیختگی اظهار» نام دارد. این چنین است که آزادی بیان معنا پیدا می‌کند. برای تبدیل این دو مورد، پای دو حق در میان است؛ یکی حق اختلاف است که می‌گوید همه‌گان آزادند که

مصدق آن را خانم بیضایی به عنوان مثال آوردند و بیان اختلاف است. دومین حق نیز، حق اشتراک است. بدیهی است که ما حق داریم در اموری با هم مشترک باشیم. اگر این دو حق از هم جدا شوند، موجب از دست رفته‌گی هر دو می‌شود. به چه ترتیب؟ بخشی از آن که مربوط می‌شود به سازمان‌های توتالیتر را دوستان سرکوهی بیان کرد. یعنی اگر یکی که رهبر یا ... نام دارد، وقتی می‌گوید کاری بشود، همه باید آن کار را بکنند و یا گوش کنند. این یعنی حق اشتراک مطلق که در واقع حقی نیست بلکه، قدرت رهبری است. در این معنا باید بگوییم، حق اختلاف است نه حق اشتراک. چون رهبر حق دارد جلو بیان دیگران را بگیرد و نگذارد حرفی بزنند مگر آنچه او می‌گوید. بنابراین، آزادی بیان به حق اشتراک در جریان آزاد اندیشه‌ها، آزادی انتشار اطلاعات و آزادی انتقاد هم نیاز به اشتراک دارد و نه اختلاف. البته در زمینه‌های عمومی‌تر هم اشتراکاتی وجود دارد که چون اکنون بحث ما در باب آزادی بیان است، در این سه مورد: آزادی بیان، انتشار و انتقاد صحبت می‌کنیم. بگذارید برای روشن شدن مثالی بزنم: می‌گویند چرا ما ایرانی‌ها نمی‌توانیم حول محور موضوعی معین، دور هم جمع شویم؟ به این دلیل است که اشتراک هم جزمی می‌شود و باید همه هر آنچه که دیگران می‌گویند را پذیرا باشند و اگر انتقادی به آن بشود، اتحاد به هم می‌خورد که شما موازین اشتراک را ندیده گرفته‌ای. اینجا فراموش می‌شود که اتحاد عمل برای کاری معین، به این معنا است که «من» در اجرای اصولی با شما همکاری می‌کنم. این به این معنا نیست که من قلمرو یا قلمروهای دیگری ندارم. یا مورد اشتراک دیگری که اکنون مصداق دارد، دولت غیرمرامی یا لائیک است. حالا اگر این فرض را پذیرفتی و از دین هم چیزی بگویی، می‌پرسند: شما که لائیسیته را پذیرفته‌اید چرا از دین حرف می‌زنید؟ خوب مرد مؤمن یا زن مؤمن، اگر من لائیسیته را پذیرفته‌ام به این خاطر است که بتوانم آزادانه حرفام را بزنم و شما هم آزاد باشی که ضد من حرف بزنی و نه برای این است که من حق نفس کشیدن نداشته باشم. پس، هم به حق اشتراک نیاز است و هم به حق اختلاف، که ندیده گرفتن هر یک از این دو، منتهی به جامعه‌ی آزاد نمی‌شود و سرانجام‌اش همین می‌شود که اکنون داریم؛ جمهوری اسلامی. در چنین حالتی، دور هم جمع نمی‌شویم، چون نباید علیه اشتراکات انتقاد کرد. در حالی که حق انتقاد از اشتراکات، ادامه‌ی حیات آن را تضمین می‌کند. چنین نیست که اگر امروز موردی را پذیرفتم، برای ابد آن را به همان‌صورت قبول داشته باشم. باید با تحولات جهانی قلمرو کار با توجه به قلمرو فکری آدم‌ها که متفاوت هم هست، عوض شود. اگر بپذیریم که با هم اشتراکاتی داریم و حق انتقاد را هم محترم بشماریم، امکان رشد

وجود دارد. البته اشتراکات ما اکنون موجب شده که اینجا بنشینیم و با هم صحبت کنیم. یعنی قبول کرده‌ایم که اندیشه و بیان و انتقاد آزاد است و قلمرو فکری متفاوتی هم با یکدیگر داریم. آزادی اندیشه هم در همه‌ی عرصه‌های فلسفی، هنری، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی باید مصداق داشته باشد".

پس از دور اول، با توجه به آنچه که گفته شده بود و پرسشهایی که گرداننده‌ی میزگرد یا حاضران در سالن طرح می‌کردند، شرکت کنندگان در میزگرد، با هم به بحث و گفت و گو پرداختند. در بخشی از این گفت و گوها، متأسفانه به موضوع‌هایی پرداخته شد که اصلن جایی در همایش «خانه آزادی بیان» با عنوان «آزادی بیان: باور یا نقاب» نداشت. بحث پیرامون عملکرد «کانون نویسندگان ایران» یا «خانه آزادی بیان» موجب شد که موضوع اصلی میزگرد به انحراف کشیده شود که نشان می‌دهد، گرداننده‌ی میزگرد، علیرغم ستایش از پذیرش دعوت برای گردانندگی، نتوانست، به موقع مانع این کار شود و شرکت کنندگان هم به این انحراف دامن می‌زدند.

اولین تجربه‌ی «خانه آزادی بیان» بود و باید امیدوار بود کم و کاست‌های موجود در برنامه‌های بعدی «خانه آزادی بیان» که در ماه‌های آینده در شهرهای لندن، لس‌آنجلس و ونکوور، برگزار میشوند، به تدریج رخت بربندند.

به این ترتیب، اولین همایش «خانه آزادی بیان» با تشکر دیگر بار «علیرضا مجلسی»، از حاضران پایان گرفت.

پس‌نوشت:

این گزارش بر اساس ویدئوهایی که «خانه آزادی بیان» هم در سایت‌شان و هم در سایت یوتیوب منتشر کرده و همچنین رایزنی با اعضای هیئت دبیران این نهاد تهیه شده است.

تلاش کرده‌ام که به آنچه بیان شده است وفادار باشم و تا آنجایی که ممکن است، تغییری در سبک گفتار شرکت کنندگان به وجود نیآورم.

برگرفته از □□□□□□

اهمیت دموکراسی و جمهوریت برای پیشرفت عادلانه جامعه

فرامرز دادور



هدف از این نوشته، تاکید بر اهمیت این نکته است که بدون نهادینه شدن سطحی از دموکراسی، پیشرفت در جهت عدالت اقتصادی/ اجتماعی بسیار ناهموار می‌باشد. به نظر نگارنده، حکومت مردمی ساده ترین مفهوم از دموکراسی است. در این جا مقصود از دموکراسی، نوعی از نظام سیاسی است که طبق قوانین حاکم در آن مردم قادر باشند که در پروسه‌ی تصمیم گیری‌های مربوط به امور اقتصادی/ اجتماعی، در سطوح مختلف محلی و سراسری و به طور مستقیم و غیرمستقیم، مشارکت کنند.

شواهد تاریخی نشان می‌دهند که معمولاً پس از وقوع انقلاب و ایجاد تغییر در رژیم‌های حاکم و استقرار دموکراسی سیاسی، انجام تحولات بنیادی در مناسبات اقتصادی به عوامل مختلف اجتماعی بستگی پیدا می‌کند. بدین معنی که گذشته از این که آیا مدیریت انتخاب شده برای اداره‌ی جامعه‌ی نوین در صدد پیاده کردن چه نوع از سازماندهی اقتصادی در جامعه باشد، شکل‌گیری مناسبات اقتصادی/ اجتماعی مزبور و برای مثال استقرار روابط غیر کالایی و انسانی (سوسیالیستی)، در گرو وقوع رشد در زمینه‌های عینی (ب.م توسعه مادی/ تکنولوژیک و شالوده‌های متنوع ساختاری/ اداری) و در عرصه‌ی اندیشه‌های ذهنی/ فرهنگی (ب.م درجه پیشرفت در حیطه‌های تجربه، شناخت و آمادگی فکری/ عملی) می‌باشد که در پروسه‌ی فعالیت‌های دموکراتیک اجتماعی شکل می‌گیرند.

بدیهی است که در کشورهای جهان شرایط اجتماعی متفاوت هستند. واقعیت‌های امروزی نشان می‌دهند که مجموع عوامل لازم عینی و ذهنی در هیچ منطقه‌ی دنیا به سطح پیشرفت لازم جهت استقرار موازین رادیکال که بر مناسبات غیرکالایی/ غیرکارمزدی مبتنی بوده و بر اساس برابری بین انسان‌ها سازماندهی گردد، فرا نرسیده است. به ویژه در کشورهای توسعه یافته مانند ایران، مرحله گذار به سوی سوسیالیسم به پروسه‌ی ناهموارتر و طولانی‌تر نیاز دارد. هم اکنون در ایران سیستم

اقتصادی از قانونمندی بخصوصی (ب.م بازار آزاد و یا دولت مرکزی)، برخوردار نیست و شریان‌های اصلی فعالیت‌های اقتصادی، به طور ملوک‌الطوایفی، در دست تعدادی از حکومتگران؛ افسران ارشد نظامی/امنیتی و بخش‌های خصوصی وابسته به رژیم و تحت کنترل حامیان خامنه‌ای متمرکز است. نه تنها عواید ناشی از فروش نفت، بلکه درآمدهای مربوط به اکثر صنایع بزرگ سود دهنده مثل پتروشیمی، جاده‌سازی، برج‌سازی و لوله کشی در انحصار این نخبگان سیاسی/اقتصادی و شرکت‌های متعلق به آن‌ها مانند بنیاد مستضعفان، بنیاد شهید، آستان قدس رضوی، قرارگاه سازندگی خاتم‌الانبیاء، شرکت مبین، سرمایه‌گذاری مهر و دیگر مؤسسات انگلی قدرتمند و وابسته به حکومتگران قرار دارند. علاوه بر آن بسیاری از دست اندرکاران رژیم از راه‌های مختلف غیرقانونی نیز به چپاول مشغول هستند. نمونه‌ای از آن در سال گذشته، عیان شدن اختلاس سه هزار میلیارد تومانی در سال گذشته است که رد پای ده‌ها نفر از مقامات حکومتی، نمایندگان مجلس و شرکای آن‌ها در بخش خصوصی در ارتباط با آن دیده می‌شود. در میان آن‌ها نام‌های محمود هاشمی شاهرودی رئیس پیشین قوه قضاییه، علاءالدین بروجردی رئیس سابق کمیسیون امنیت ملی مجلس شورای اسلامی، مصطفی پورمحمدی رئیس سازمان بازرسی کل کشور، محسن رضائی دبیر مجمع تشخیص نظام و رستم قاسمی وزیر کنونی نفت، دیده می‌شود. «1»

طبق مدارک مستند که در ماه‌های اخیر انتشار یافته‌اند، از طرف سران رژیم و وابستگان آن‌ها ده‌ها میلیارد دلار پول در بانک‌های خارجی موجود است. با توجه به این که بیش از 50 درصد از اقتصاد ایران به طور نیمه رسمی و "غیرقانونی" فعالیت می‌کند، عجیب نخواهد بود که طی عمر رژیم جمهوری اسلامی تا به حال، صدها میلیارد دلار از درآمد نفت و دیگر ثروت‌های تولید گشته در جامعه، از طرف حاکمان قدرت و سرمایه به چپاول و غارت رفته باشند. در عوض، اکثریت مطلق توده‌های مردم در شرایط بسیار اسفناک اقتصادی/اجتماعی زندگی می‌کنند. طبق گزارش صندوق بین‌المللی پول (IMF)، بیش از 50 درصد از مردم در زیر خط فقر زندگی می‌کنند و نرخ تورم بالای 20 درصد می‌باشد. «2» حدود 80 درصد از کارگران به طور موقت شاغل بوده، شرایط کاری برای آن‌ها همواره متزلزل است. آنچه که وضعیت اقتصادی/اجتماعی را برای توده‌های مردم، به مراتب، وخیم‌تر نموده، عدم وجود پایه‌ای ترین حقوق دمکراتیک است که در جوامع پیشرفته سرمایه‌داری، جنبش‌های مردمی طی مبارزات حق‌طلبانه خود در چند قرن گذشته، تا سطح معینی به دست آورده‌اند. به خاطر تداوم سلطه اختناق حکومتی و نبود آزادی‌های سیاسی/حقوق مدنی و سرکوب سازمان‌های اجتماعی مردمی و

به ویژه اتحادیه‌های مستقل کارگری، جنبش‌های مردمی از ابزار حیاتی برای پیشبرد مبارزات در جهت احقاق آزادی‌های سیاسی/ اجتماعی، عدالت اقتصادی و بهبودی در وضعیت زندگی دریغ گردیده‌اند.

البته از دیدگاهِ برابری طلبِ سوسیالیستی، پیشرفت در حیطهٔ احقاق مطالبات دمکراتیک برای مردم و به ویژه محرومان، کارگران و زنان در چارچوب سرمایه‌داری کافی نیست. تا وقتی که شیوهی تولید سرمایه‌داری (کنترل و مالکیت خصوصی بر ابزار اصلی تولید و فعالیت‌های اقتصادی) مستولی باشد، دمکراسی سیاسی و نهادینه شدن ارزش‌های جهانی حقوق بشر یعنی استقرار جمهوری سکولار مبتنی بر آزادی‌های مدنی، به خودی خود، به نحو استثمار اقتصادی و انواع ستم‌های اجتماعی منجر نمی‌گردد. فاصلهٔ طبقاتی؛ نابرابری جنسیتی و بسیاری از دیگر معضلات اجتماعی و از جمله روند تخریب آمیز در محیط زیست ادامه خواهند یافت. سرمایه‌داری مدرن توانسته است که خصلت استثمار خود را با برقراری سطحی از آزادی‌های مدنی وفق داده، ارزش اضافی تولید گشته از طرف کارگران و زحمتکشان، که اکثریت قاطع جامعه هستند را، حتی در چارچوب موازین دمکراتیک ضبط نموده، در این جوامع پیشرفته، ناعدالتی‌های عظیم و بحران‌های خانمان برانداز که در ذات سرمایه‌داری می باشد، همچنان ادامه یابند. برای مثال در آمریکا طبقهٔ نخبهٔ سرمایه‌دار (میلیاردرها و میلیونرها) که شامل افرادی مانند جیمی دایمون (Jamie Damon)، مدیر عامل جی.پی.مورگان (JPMorgan) با درآمد سالیانه بیش از 20 میلیون دلار بوده و اخیراً هم یکی از افراد مسئول برای بر باد رفتن بیش از 3 میلیارد دلار از این مؤسسه‌ی مالی وابسته به وال استریت شناخته شده است، می‌باشد، که تنها 0.05 درصد از جمعیت (تقریباً 57000 از 300 میلیون نفر) را تشکیل می‌دهند و در کل درآمد تقریباً 400 نفر از این فوق ثروتمندان بیشتر از 150 میلیون نفر در آمریکا می‌باشند. آمار نشان می‌دهد که در چند سال اخیر نیمی از مردم آمریکا (حدود 150 میلیون نفر) نزدیک به خط فقر و 15 درصد از آن‌ها (تقریباً 50 میلیون)، در زیر فقر زندگی کرده، از رفاه پایه‌ای و از جمله بیمه درمان برخوردار نیستند. شرایط اجتماعی برای اقلیت‌های ملیتی (ب.م. سیاهان، مردم لاتین زبان و سرخپوستان بومی) بسیار وخیم‌تر می‌باشند. به طور متوسط بیشتر از 25 درصد از آن‌ها بیکار بوده و از مزایای حداقل زندگی برخوردار نیستند.³ در اروپا نیز ناعدالتی‌های اقتصادی، اما با شدت کمتری وجود دارند. در کشورهایی مانند یونان و اسپانیا که در چند سال اخیر بحران اقتصادی عمیق‌تر گردیده، فاصله طبقاتی، بیکاری و محرومیت بسیار فراگیرتر شده است. برای

مثال در یونان از سال 2009 به بعد، تولید ناخالص ملی 20 درصد کاهش یافته و بیکاری به بالای 21 درصد رسیده است.⁴

اما با وجود تمامی این معضلات اجتماعی و نابرابری‌ها در این جوامع مدرن سرمایه‌داری، مردم و بخصوص فعالین سیاسی/ اجتماعی از فضای نسبتاً دموکراتیک سیاسی و آزادی‌های مدنی برای ابراز اعتراضات و افشاگری از موازین ناعادلانه و مسئولین قدرتمند آنها، برخوردار هستند. به گفته نوام چامسکی، این نوع جوامع آزادتر هستند و حداقل اینکه منتقدین به سیاست‌های حکومتی در آمریکا به زندان انداخته نشده، شکنجه نگشته و اعدام نمی‌گردند. «در جامعه متمدن‌تر خاموش کردن مخالفین غیرممکن است».⁵ در حال حاضر، جنبش اشغال وال استریت با توسل به وجود فضای نسبتاً آزاد توانسته است که با استفاده از ابتکارات نوآور و به خصوص تکنولوژی اطلاعاتی، به مجموعه‌ای، از کارزارهای مؤثر افشاگرانه از ناعدالتی‌های اجتماعی و در عین حال تلاش جهت ارائه راهکارهای مناسب با مطالبات حق طلبانه، برابری طلب را در فضای گفتمان انتقادی در حیطه عمومی، به طور وسیع و رادیکال، دامن بزند. این جنبش که در واقع در بطن دموکراسی مشارکتی شکل گرفته، از توانایی‌های عظیمی جهت ایجاد تحولات رادیکال‌تر دموکراتیک در نظام اجتماعی/ سیاسی آمریکا برخوردار است. تجربیات تاریخی در جوامع پیشرفته نشان می‌دهند که موازینی مانند سیستم حق رأی عمومی، انتخاب نهادهای قانون‌گذار (ب.م پارلمان‌ها، شوراهای شهری و انجمن‌های محلی) و انتخابی بودن مقامات اجرایی (ب.م رئیس‌جمهور، نخست‌وزیر، استاندار و شهردار)، مفید بوده، بخش مهمی از امور سیاسی/ اجتماعی، تا مدت‌های نامعین، به زمامداری از طرف نمایندگان و مسئولان انتخاب شده و همواره قابل تعویض نیازمند می‌باشند. در واقع حکومت‌های سراسری و محلی هنوز می‌توانند نقش مثبت و سازنده برای توسعه جوامع بازی کنند و سیستم‌های رفاهی حاضر در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری که عمدتاً حاصل «چندین قرن مبارزات وسیع عموم» بوده و امروزه از طرف جریان‌ات راست و محافظه‌کار زیر حمله قرار گرفته، می‌باید حفظ گردند و گرنه «کوچک کردن دولت به معنی پر قدرت کردن بخش خصوصی» و محدود کردن فضای دموکراتیک در جامعه سرمایه داری است.⁶

با تمام این داده‌ها، جنبش اشغال که خصلتی کاملاً دموکراتیک و افقی دارد حامل مطالبات و ارزش‌های بسیار رادیکال عادلانه است که در صورت رشد فراگیر این جنبش به تمامی عرصه‌های جامعه، در پروسه حرکت به

سوی دموکراسی واقعی نقش حیاتی خواهد داشت. به این معنی که در صورت ایجاد تحولات عمیق دموکراتیک، فرآیندهای مساوات‌گرایانه‌ی مشارکتی، افقی و شورایی از دموکراسی نسبت به اشکال انتزاعی‌تر از آن یعنی موازین نمایندگی/ پارلمانی، وزنه‌ی هر چه بیشتری خواهد یافت. این موضوع در نوشته‌های دیگر دامن زده خواهد شد. نکته‌ی مورد تأکید در این جا این است که، در کشورهای دموکراتیک سرمایه‌داری جنبش‌های مردمی، به درستی، به مسئله دخالت در امور سیاسی جاری و از جمله در پروسه‌ی انتخابات برای انتخابات پارلمان و مقامات اجرایی اهمیت زیادی قائل هستند. در چند ماه اخیر در اروپا نمونه‌های آن به وضوح دیده شده‌اند. به گفته‌ی الیور بَسَنسِنوت (Oliver Besancenot)، سوسیالیست انقلابی فرانسوی برای شرکت در مبارزات سیاسی “بین دموکراسی مستقیم و حق رأی عمومی تضادی وجود ندارد.”⁷ انتخابات اخیر برای ریاست جمهوری در فرانسه و یونان نشان می‌دهند که گرچه هنوز اکثریت مردم به نفی کامل سرمایه‌داری باورمند نگشته‌اند، اما بخش‌های آگاه و پیشرفته با هدف مبارزه با ناعدالتی‌های اقتصادی/ اجتماعی، به طور مؤثر در انتخابات شرکت نموده و به پلاتفرم‌های مترقی‌تر و کاندیدهای حامل آن‌ها رأی می‌دهند.

در فرانسه فرانسیس هالندر (François Hollande)، رئیس‌جمهور انتخاب شده‌ی سوسیالیست قرار است که در سیاست‌های کلی اقتصادی تغییراتی در جهت رشد اقتصاد و توزیع عادلانه‌تر ثروت، به جای ادامه‌ی سیاست‌های نئولیبرالی و صرفه‌جوگرانه (Austerity) که به فاصله‌ی طبقاتی هرچه بیشتر منجر گردیده بود، انجام دهد. در میان طرح‌های پیشنهادی از طرف وی «افزایش مالیات بر کمپانی‌های بزرگ و بالاتر بردن سطح مالیات به 75 درصد برای افرادی که بیشتر از یک میلیون یورو در سال درآمد دارند» دیده می‌شود.⁸ در یونان، الکسیس سیراز (Alexis Tsipras) رهبر اتحاد چپ رادیکال که به نام سیریزا (Syriza) شناخته می‌شود و 17 درصد از رأی را در انتخابات دوره‌ی اول ریاست جمهوری به دست آورد (جایگاه دوم)، توانست که آلترناتیو قدرتمندی را در برابر رأی دهندگان ارائه کند و هنوز هم در انتخابات دور بعدی در ماه جون، سیریزا از شانس خوبی برای در دست گرفتن دولت برخوردار است. مواد پنج‌گانه‌ی عمده در پلاتفرم سیریزا به طور خلاصه ملغی کردن قراردادهای بانک‌های وام دهنده‌ی خارجی، نفی قوانینی که قدرت فسخ قراردادهای دسته‌جمعی کارگران را در بر دارد، ایجاد تغییر در نظام سیاسی و از جمله دقیق‌تر کردن نظارت بر فعالیت‌های پارلمان، افزایش در اختیارات دولت بر فعالیت‌های بانکی

و به تعویق انداختن پرداخت‌های مربوط به وام‌ها می‌باشند. به گفته‌ی سپراز، کاندید اتحاد چپ رادیکال، تا به حال یکی از دست‌آوردهای انتخابات این بوده است که دو حزب سنتی، یعنی حزب محافظه‌کار نیودمکراسی (New Democracy) و حزب سوسیالیست پاسک (Pasoq) دیگر در شرایط تحمیل موازین نئولیبرال و صرفه‌جوگرانه (کاهش در برنامه‌های رفاهی و دستمزدها) بر مردم یونان نیستند. «9»

درواقع، واضح است که در چارچوب مناسبات ناعادلانه سرمایه‌داری و سیطره سرمایه‌های عظیم خصوصی، جامعه همواره، آسیب پذیر بوده، دمکراسی واقعی برقرار نمی‌شود. اما، در عین حال، این واقعیت نیز وجود دارد که در این جوامع نسبتاً باز سیاسی، جنبش‌های مردمی از توان بیشتری جهت مقاومت در مقابل قدرتهای اقتصادی/ سیاسی برخوردار بوده، با توجه به دسترسی به مجموعه‌ای از تجربیات ناشی از فعالیت‌های دمکراتیک که کمابیش دستاوردهایی نیز به همراه داشته‌اند، در جایگاه‌های قدرتمندی برای پیشرفت مبارزات جهت تحولات هرچه رادیکاتر، قرار گرفته‌اند. در بخشی از جوامع توسعه یافته نیز، وجود زمینه‌های دمکراتیک و آزادی‌های سیاسی باعث پیشرفت در عرصه توزیع عادلانه‌تر قدرت و ثروت گردیده است. در تعدادی از کشورهای آمریکای لاتین این روند آغاز شده است. برای مثال در السالوادور، علیرغم برخی کاستی‌ها و راست‌رویی‌ها (ب.م همکاری‌های سؤال برانگیز با آمریکا در رابطه با مبارزه علیه مواد مخدر) از طرف رژیم چپ‌گرای اف ام ال ان (FMLN) طی سه سال اخیر، شرایط اجتماعی برای طبقات زحمتکش و محروم نسبتاً بهبود یافته و به ویژه در عرصه‌های آموزشی، درمان و اصلاحات ارضی پیشرفت‌های محسوسی در زندگی 99 درصدی‌ها انجام گرفته است. «10» در بولیوی، جنبش برای طلب با استفاده از وجود دمکراسی سیاسی و انتخابات آزاد (جمهوریت) خصلت‌های «خودکامه» و دولت‌گرای رژیم ایوو مورالز (Evo Morales) را که مدعی سمت‌گیری سوسیالیستی است، به چالش کشیده، در جایگاه یک اپوزیسیون انتقادگرا و نیروی فشار مردمی، از پایین برای گشایش هرچه بیشتر در فضای سیاسی جهت مشارکت وسیع‌تر مردم و ارائه آلترناتیوهای دمکراتیک‌تر و عادلانه‌تر از طرف آن‌ها مبارزه می‌کند.

«11»

تحولات آزادی خواهانه‌ای اخیر در برخی از کشورهای شمال آفریقا و خاورمیانه، فرایندهای اولیه دمکراتیک را برای مشارکت توده‌های مردم در امور سیاسی/ اجتماعی فراهم نموده‌اند. در عین حال واقعیات نشان می‌دهند که استقرار آزادی‌های سیاسی، بدون وجود زمینه‌های مهم

ذهنی، (رشد لازم در حیطه فرهنگ سیاسی، یعنی انباشت مجموعه‌ای از تحولات فکری در رابطه با اهداف و مطالبات آزادی خواهانه و عدالت جویانه و در واقع ارتقاء در شناخت از وجود تمایزهای جدی بین ایده‌ها و آرمان‌های انسانی در یک طرف و امکان واقعیت یافتن آن‌ها در طرف دیگر)، و همچنین شرایط عینی (پیشرفت کافی در عرصه ساختارها و شالوده‌های اجتماعی)، به خودی خود به تغییرات خردمندانه و متریقی منجر نمی‌گردد. برای مثال، اخیراً در مصر جمعیت کثیری از مردم به جریانات مذهبی و حتی طیف‌های بنیادگرای آن رأی داده‌اند که خواستار استقرار حکومت مذهبی هستند. بخش قابل ملاحظه دیگری از آن‌ها هنوز به شخصیت‌های وابسته به رژیم خودکامه‌ی قبلی (حسنی مبارک) توهم دارند و در واقع روند تحولات، لزوماً در جهت استقرار دموکراسی سکولار که به موازین جهانی حقوق بشر پایبند باشد حرکت نمی‌کند. در ماه می سال جاری (2012)، در دوره‌ی اول انتخابات، محمد مُرّسی از طرف حزب عدالت و توسعه، وابسته به اخوان المسلمین و سپس احمد شفیق آخرین نخست‌وزیر در دوران مبارک بیشترین رأی را آوردند. البته سومین رأی را کاندیدایی از طرف یک جریان سکولار با گرایش‌های ملی/ سوسیالیست به دست آورد که نشان دهنده‌ی وجود سطحی از پیشرفت ترقی‌خواهانه در میان مردم برای شکل‌گیری جامعه در جهت دموکراسی، سکولاریسم، آزادی‌های مدنی و عدالت اجتماعی (جمهوریت) می‌باشد.

اما در کل، در جوامع توسعه‌یابنده‌ی خاورمیانه و از جمله در ایران، احتمال این که اکثریت مردم با آگاهی کامل به نفی مناسبات کالایی و استثمارگر سرمایه‌داری باورمند شده باشند و به جای آن خواستار نظامی انسانی و مبتنی بر توزیع ارزش‌های اجتماعی و ثروت بر اساس نیاز افراد باشند، کم است. درواقع برای یک جنبش آزادیخواه و برابری طلب (سوسیالیست)، یک استراتژی درست مبارزاتی می‌باید بر شروع پروسه‌ی دموکراتیک در جهت نهادینه کردن آزادی‌های مدنی و به موازات آن تلاش برای هرچه بیشتر عادلانه تر نمودن روابط اقتصادی و نهایتاً برچیدن نظام سرمایه‌داری تأکید کند. در ایران، تحولات دموکراتیک پایه‌ای حتی در سطح آنچه که در تونس و مصر جاری است هنوز صورت نگرفته و رژیم به خاطر حفظ منافع حکومتگران و قدرت‌های بزرگ اقتصادی با سبک‌دستی بیشتری حافظ مناسبات استثمارگر و ستمگر اقتصادی/ اجتماعی در جامعه بوده، قادر است که بخشاً به خاطر نبود تشکلهای سازمان یافته مستقل در میان کارگران، زنان، دانشجویان، جوانان و سایر اقشار مردمی، با درجه بیشتری، از نیروی کار طبقات زحمتکش (99 درصدی‌ها) به نفع نخبگان (یک درصدی‌ها)، ارزش

اضافی استخراج نماید. در جمهوری اسلامی ایران، سیاست‌های کلان جامعه، عمدتاً به وسیله‌ی تعدادِ معدودی از حکومتگران تعیین می‌گردد و در صورت وجود اختلاف نظر بین جناح‌های متفاوت، تصمیم نهایی از طرف ولی فقیه که انتخاب شده‌ی مردم نیست، گرفته می‌شود. یک نمونه این که، در چند ماه گذشته، بودجه‌ی دولت دهم (احمدی نژاد)، علیرغم وجود مخالفت‌های بسیار شدید از جانب جناح دیگر محافظه‌کاران (اصول‌گرایان)، که جنبه‌ی تخصصی آن را به زیر سؤال برده بودند، تنها به "توصیه رهبر" به تصویب رسید. همچنین آشکار گردیده است که در مقاطع مختلف، دولت احمدی نژاد بدون رعایت هیچ نوع موازین قانونی و قضایی مربوطه به نظام حاضر، از حساب بانک‌های دولتی، به طور شبانه پول برداشته است. در جامعه‌ای که اپوزیسیون بیرحمانه سرکوب می‌گردد و حتی نظرگاه‌های متفاوت از طرف جناح‌های مختلف تحمل نمی‌گردد و سیستم آموزشی و فعالیت‌های فرهنگی/ اجتماعی تحت کنترل شدید و تابع ارزش‌های "قرآنی و اسلامی" می‌باشند، هر نوع تحولی که به استقرار آزادی‌های سیاسی، سکولاریسم و حقوق دمکراتیک (جمهوریت) منجر گردد، به خودی خود، قدم عظیمی به جلو است.

این که یک نظام دمکراتیک سرمایه‌داری را چگونه می‌توان به سوی جامعه‌ای آزاد، خودگردان و بدون هر نوع ستم اجتماعی سوق داد وظیفه بسیار مهم و در عین حال دشوار در مقابل جنبش سوسیالیستی است. واقعیات کنونی در جهان چالش‌های عظیم و در همان حال گزینه‌های متنوع در مقابل فعالین سوسیالیستی می‌گذارد. تلاش برای کشف و برگزیدن مناسب‌ترین راه‌کارها برای دوران گذار از سرمایه‌داری به جامعه انسانی سوسیالیستی مسئله اصلی در برابر جنبش است. ساده کردن قضیه به شعارهای "رادیکال" مانند "پیشبرد مبارزه طبقاتی در بسترهای خارج از ساز و کارهای بورژوازی"¹² و ندیدن بخش عظیمی از نهادها و شالوده‌های سیاسی/ اجتماعی که می‌توان از آنها به مثابه ابزار و موازین مفید و پیشرونده اجتماعی به نفع بشریت استفاده نمود، تنها به تداوم رویاهای رمانتیک در میان برخی می‌انجامد. مبارزه مؤثر برای عبور از سرمایه‌داری به سوسیالیسم به ارزیابی‌های واقع‌بینانه از شرایط امروزین جهان و اتفاقاً استفاده درست از "سازکارهای" موجود بستگی دارد. در شرایط کنونی، علیرغم پیشرفت‌های عظیم در عرصه‌های تکنیکی/ مادی/ ساختاری و در حیطه‌های دانش و معنویات، ناممکن به نظر می‌آید که حتی اگر که اکثریت مردم به ایجاد سوسیالیسم (کنترل و مالکیت اجتماعی بر فعالیت‌های اقتصادی غیر کالایی در چارچوب موازین خودحکومتی و دمکراسی مستقیم) باورمند شده باشند، بتوانند که نظام مزبور را، بدون عبور از مراحل گذار

که خصلت‌های ویژه هر جامعه را به خود دارد، ایجاد کنند. در ماه‌ها و هفته‌های اخیر شاهد این هستیم که اکثریت توده‌های 99 درصدی در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری به پلاتفرم‌های رادیکال-دمکراتیک و مساوات‌گرانه‌ی ارائیه‌ی شده از طرف چپ‌های انقلابی‌هنوی با تردید نگریسته، در فرانسه، عمدتاً به سیاست‌های دولت‌گرای سوسیالیست‌ها و نه به برنامه‌ی ریزی برابری‌طلب از طرف چپ‌های رادیکال رأی می‌دهند. البته در یونان که شرایط اقتصادی فوق‌العاده بحرانی است، اتحاد چپ رادیکال سیریزا (Syriza) از شانس بیشتری برای انتخاب در مرحله دوم برخوردار است. اما، حتی سیریزا نیز با پذیرش واقعیت‌های کنونی یعنی با شرکت در انتخابات آزاد برای ریاست جمهوری و پارلمان در صدد آن است که برنامه‌های عدالت‌جویانه و آزادی‌خواهانه (و نه لزوماً هنوز سوسیالیستی) را با کمک ساز و کارهای موجود به جلو ببرد. چند نمونه از مواد مترقی و مردمی در پلاتفرم اخیر سیریزا (9 دی ماه 2012) عبارت از: ایجاد چتر حمایتی برای تولید حداقل رفاه اجتماعی برای تمامی جمعیت در عرصه‌های اشتغال، آموزش، درمان و مسکن، وضع مالکیت مترقی جهت توزیع عادلانه تر ثروت، افزایش نقش برای دولت در حیطه صنایع مالی و استراتژیک و عمیق‌تر نمودن دمکراسی از طریق ایجاد تغییرات ساختاری در سیستم پارلمانی و تکمیل نمودن آن از طریق تقویت دمکراسی مشارکتی و افقی با تشکیل انجمن‌ها و حکومت‌های محلی، می‌باشند.¹³ در واقع در جهان امروز سیستم حق رأی عمومی و انتخابات آزاد هنوز کارکردهای بسیار دمکراتیکی در بر دارد و جنبش چپ در اروپا، آمریکای لاتین و برخی کشورهای نسبتاً دمکراتیک این اصل از جمهوریت را به درستی برای پیشبرد اهداف آزادی‌خواهانه و عدالت‌جویانه به خدمت می‌گیرند.

در پایان اینکه، تنها در پرتوی استفاده‌ی خردمندانه و اصولی از ابزارهای تجربه شده دمکراتیک در چند قرن اخیر و تدریجاً آشنایی هر چه بیشتر با راه کارهای نوین و رادیکال‌تر مردمی است که مبارزات حق طلبانه توده‌های مردم در جهت تحقق مناسبات انسانی تحقق می‌پذیرد. اعتقاد به دمکراسی، جمهوریت و رعایت حقوق دمکراتیک مردم جهت تعیین سرنوشت مناسبات اقتصادی/ اجتماعی، پیش شرط حیاتی برای هر نوع حرکت مشروع مردمی در جهت اهداف آزادی‌خواهانه و برابری‌طلب می‌باشد. در ایران سازماندهی یک اپوزیسیون مردمی که از قدرت‌های خارجی مستقل باشد در صورتی می‌تواند به مثابه یک عامل بسیار مهم برای گذر از جمهوری اسلامی و پیشرفت به سوی یک دمکراسی واقعی عمل کند که اصول عام دمکراتیک و از جمله تعهد به آزادی‌های سیاسی، ارزش‌های جهانی حقوق بشر، سکولاریسم و سیستم حق رأی عمومی، یعنی در

واقع شالوده های اساسی یک نظام جمهوری، معیارهای اصلی آن را تشکیل بدهد.

جون 2012-

پا نویسه

1- ایران تایمز بین المللی، 12 خرداد 1391 برابر با اول جون 2012، ص: 11 و 1.

International Iran Times

2- ایران تایمز بین المللی، 15 اردیبهشت 1391 برابر با 4 می 2012، ص: 11

International Iran Times

3- پُل استریت، "آمریکا، یک جامعه آسیب دیده" مجله زی، می ماه 2012، ص: 26-29

Paul Street "the United States as a Broken Society", Z Magazine, May 2012

4- نیویورک تایمز، می 2012، ص: 9
The New York Times

5- مصاحبه با نوام چامسکی. "آزادی و قدرت"، در مجله فلسفه رادیکال، شماره 172، مارچ/ آپریل 2012: 30-47

An Interview with Noam Chomsky, "Freedom & Power", Radical Philosophy, # 172, March/April 2012: 30-47

6- تام هیدن، نقل قول از نوام چامسکی، هفته نامه دی نی شین، 16 آپریل 2012، ص: 11-23

Tom Hayden, the Nation, April 16, 2012: 11-23

7- مجله آی. اس. آر، مارچ/ آپریل 2012، ص: 31-24

International of Socialist Review (ISR), March & April 1-2012:
24 -31

8- نیویورک تایمز 7 می ماه 2012
The New York Times, May
7, 2012

9- نیویورک تایمز 9 می ماه
The New
2012
York Times, May 9, 2012

10- یانوچا کوت و لیزا فولر، "آینده پروژه انقلابی در
السالوادور"، در مجله زی، می ماه 2012: 25-23

Janae Choqewtte & Lisa Fuller, "The Future & The Revolutionary
Project in El Salvador, in Z Magazine, May 2012: 23-25

11- تام لویز، "ایدئولوژی دولتی در بولیوی ایو
مورالز"، انترناسینوال سوسیالیست ریویو، می & جون 2012، صفحات:
35-24.

Tom Lewis, "State ideology in the Bolivia of Eve Morales" in
international of Socialist Review, May & Jun- 2012: 24-35.

12- تقی روزبه، "نگاهی به چند انتقاد..."

www.rahekaregar.com,

6 - 1 - 2012

13- پلاتفرم اتحادیه چپ در یونان سیریزا، گزارشی از
جدلیه، انتشار دوباره به وسیله پورتساید یک منبع اینترنتی با
گرایشات سوسیالیستی در آمریکا

Platform of Greece's Syriza left coalition, by Jadaliyya

جنبش سبز و آرمان‌های جوان ایرانی

گفتگوی نعیمه دوستدار از رادیو زمانه با مهرداد درویش پور و  احمد علوی

نقطه آغاز جنبش‌ها، یک آرمان شسته و رفته و سازمان‌یافته نیست. جنبش‌ها، از انبوه جمعیت برآمده از گروه‌های مختلف اجتماعی هستند و خواسته‌های مختلفی را نمایندگی می‌کنند و فرصت گفت‌وگوی با هم را ندارند. ساخت نایافتگی در جنبش‌های اجتماعی به‌خصوص در خاورمیانه، به دلیل نبود آزادی و سرکوب، بسیار زیاد است.

نعیمه دوستدار :- جوانان امروز ایران، از یکسو، فهرست بلندی از خواسته‌ها و آرمان‌های جمعی دارند، از سوی دیگر افزایش فشار و سرکوب، شمایل مبارزه اجتماعی‌شان را برای رسیدن به این خواسته‌ها دگرگون کرده است. جنبش اعتراضی مردم ایران موسوم به جنبش سبز سه سال پیش، پس از انتخابات ریاست جمهوری ۱۳۸۸ با شعار اعتراضی رای من چه شد آغاز شد، اما اکنون حضور و بروز جوانان در جنبشی که به مرور خواسته‌های متنوعی هم پیدا کرده است، دیگر محسوس و خیابانی نیست.

با این حال، جوانان ایرانی، خود را بی‌آرمان نمی‌دانند. آنها معتقدند باور و اعتقادشان به تحقق دموکراسی و مبارزه برای حقوق بشر، موتور محرک جنبش اعتراضی مردم ایران در سال ۱۳۸۸ بوده است؛ هرچند شکل و شمایل مبارزه‌شان که مبتنی بر ترجیح مبارزه بدون خشونت و اصلاح‌گرایانه است، در مقابل هجوم سرکوب خشونت‌بار حکومت ایران، به نبردی زیرپوستی و در انتظار فرصت تبدیل شده است. آرمان اجتماعی جنبش مردم ایران چیست و آیا برای حرکت و پویایی یک جنبش اجتماعی، باید آرمان‌های بزرگی داشت؟

کوچک یا بزرگ، مسئله این نیست!

آرمان‌های اجتماعی مجموعه مطالبات و خواسته‌هایی هستند که در میان مردم یک جامعه عمومیت دارند و برای رسیدن به آن تلاش می‌کنند.

هرچند می‌توان آرمان‌های مشترکی را در میان افراد یک جامعه پیدا کرد، اما جامعه‌شناسان معتقدند معیارهای دقیق قابل اندازه‌گیری و اجماع در مورد خواسته‌های اجتماعی وجود ندارد و نمی‌توان دو آرمان را مقایسه کرد و گفت یکی بزرگ و دیگری کوچک است. با این حال این باور وجود دارد که آرمان‌های نسل امروز با آرمان‌های نسل گذشته تفاوت‌های اساسی کرده است.

مهرداد درویش‌پور، جامعه‌شناس معتقد است: "اصولاً دوره انقلاب‌های ایدئولوژیک به سررسیده؛ دوره‌ای که افراد با آرمانخواهی صرف و با باورهای ایدئولوژیک اسلامی، فاشیستی، کمونیستی و ... حاضر باشند به خاطر آرمان‌شان دست به هر کاری بزنند و بدون چشمداشت به نوعی جانبازی کنند، تمام شده است. امروز مشارکت در جنبش‌های اجتماعی خیلی بیش از گذشته به منافع فردی شرکت‌کنندگان آن جنبش گره خورده است. این به آن معنا نیست که آرمان‌های جمعی فاقد موضوعیت است، اما دیگر آن نوع آرمان‌گرایی که در آن فردیت و فرد موضوعیت خود را از دست بدهد و خود را در یک هدف جمعی مستحیل کند بسیار کمرنگ شده است."

مهرداد درویش‌پور: "امروز مشارکت در جنبش‌های اجتماعی خیلی بیش از گذشته به منافع فردی شرکت‌کنندگان آن جنبش گره خورده است. این به آن معنا نیست که آرمان‌های جمعی فاقد موضوعیت است، اما دیگر آن نوع آرمان‌گرایی که در آن فردیت و فرد موضوعیت خود را از دست بدهد و خود را در یک هدف جمعی مستحیل کند بسیار کمرنگ شده است."

آقای درویش‌پور، نگرانی‌های ضد آرمانی یا بی‌آرمانی جوانان امروز را پدیده‌ای می‌داند که جامعه‌شناسان در تمام دنیا با آن روبه‌رو هستند. او درباره علت ضد آرمان شدن نسل امروز می‌گوید: "قرن بیستم، قرن انقلاب‌ها بود اما به نتیجه نرسید. برخی افراد انقلاب کرده‌اند و نتیجه‌اش بدتر از آن چیزی شده است که فکر می‌کردند؛ مثل انقلاب کامبوج. این انقلاب‌ها یا فرزندان خود را بلعیده‌اند مثل انقلاب روسیه و چین یا پیامدهای مورد نظر با وجود پیروزی انقلاب تحقق نیافته است. این نوعی نگرش ضد آرمانی را پدیده آورده و به نوعی محافظه‌کاری منجر شده است. این موضوع توضیح‌دهنده آن است که چرا

گرایش به انقلاب اینقدر در جوامع غربی کم است. انسان غربی تمایل به تغییر دارد، اما این تغییر را از طریق مسالمت‌آمیز و با پرداخت هزینه کم دنبال می‌کند. دنبال این نیست که مانند لیبی وارد جنگ قبیله‌ای یا خونین شود یا حتی تجربه سوریه را تکرار کند."

احمد علوی، پژوهشگر علوم اجتماعی در پاسخ به این پرسش زمانه، درباره اهمیت آرمان‌های اجتماعی در یک جنبش می‌گوید: "در یک جنبش معمولاً خواسته‌ها دگرگون می‌شود. سرشت جنبش تغییر است و به دلیل درگیری‌هایی که بین حاکمیت و جنبش اتفاق می‌افتد، این تغییرات خود را نشان می‌دهند. به عنوان مثال، جنبشی که در سال ۱۳۵۷ به سرنگونی شاه منجر شد، ابتدا با خواست بهبود زندگی به عنوان نمونه بالا رفتن حقوق‌ها، اعتراض به فساد، اعتراض به مسئله اختناق و آزادی مطبوعات شروع شد. قبل از ۱۵ خرداد هم اعتراض‌های جامعه ایران به تصویب لایحه ایالتی ولایتی بود و این‌که چرا شاه دستور شرع را نادیده گرفته است، اما در فرایند مبارزه، خواسته‌ها بزرگ و بزرگ‌تر شدند. اگر بخواهیم بگوییم آرمان‌های نسل قبل از انقلاب چه بودند، به نتیجه واحدی نمی‌رسیم چون گروه‌های اجتماعی قبل از انقلاب یکسان نبودند. یک گروه گرایش‌های اصلاح‌طلبانه داشتند، مثل نهضت آزادی. برخی هم گرایش به مبارزه مسلحانه داشتند. در واقع ما با گروه‌های غیر همگونی روبه‌رو بودیم که هرکدام آرمان‌های خود را داشتند. در جنبش سال ۱۳۸۸ هم همین ناهمگونی‌ها وجود داشت و وجودش عجیب نیست."

مبارزه بدون آرمان

به گفته مهرداد درویش‌پور، در ایران نگرانی‌های موجود پیرامون بی‌آرمانی نسل امروز از همه جای دنیا بیشتر است. او علت این امر را در این می‌داند که مردم ایران در سال ۱۳۵۷ علیه یک استبداد سلطنتی برخاستند، اما خیلی زود با این واقعیت روبه‌رو شدند که حکومت اسلامی، از بسیاری جهات بدتر از حکومت گذشته و در بسیاری زمینه‌ها جامعه را به عقب برده است.

او توضیح می‌دهد: "وقتی نسلی می‌بیند که پدران و مادرانشان انقلابی را شکل داده‌اند که به مراتب سرکوب‌گرتر از حکومت پیشین بوده است، نوعی نگرانی و پرهیز از آرمان‌های مشابه در ذهن‌شان شکل می‌گیرد. آنها دیگر به راحتی حاضر نیستند پای یک فرد جانبازی کنند و نوعی محافظه‌کاری در آنها رشد می‌کند. از سوی دیگر در جامعه ایران، کل جامعه و نسل جوان، تمایل به انقلاب ندارد. دچار یک پارادوکس است؛ از یکسو از این حاکمیت دل‌خوشی ندارد و از آن منزجر است و از سوی

دیگر اگر این حکومت در یک تندباد انقلابی یا در یک تحول سریع برچیده شود، شیرازه جامعه از هم پاشیده می‌شود. این امر باعث شده است که در ذهنیت جامعه نوعی تمایل به تحول مسالت‌آمیز و گام به گام و نه با هزینه بالا افزایش یابد.

نقطه آغاز جنبش‌ها، یک آرمان شسته و رفته و سازمان‌یافته نیست. جنبش‌ها، از انبوه جمعیت برآمده از گروه‌های مختلف اجتماعی هستند و خواسته‌های مختلفی را نمایندگی می‌کنند و فرصت گفت‌وگوی با هم را ندارند. ساخت نایافتگی در جنبش‌های اجتماعی به‌خصوص در خاورمیانه، به دلیل نبود آزادی و سرکوب، بسیار زیاد است. بنابراین، نقطه آغاز یک جنبش معمولاً یک اتفاق کوچک است. در ایران، اعتراض به نتایج انتخابات ریاست‌جمهوری دهم، زمینه‌ساز اعتراض اجتماعی شد، همان‌طور که در تونس، خودسوزی یک جوان منجر به توفان انقلاب شد.

نقطه آغاز جنبش‌ها، یک آرمان شسته و رفته و سازمان‌یافته نیست. جنبش‌ها، از انبوه جمعیت برآمده از گروه‌های مختلف اجتماعی هستند و خواسته‌های مختلفی را نمایندگی می‌کنند و فرصت گفت‌وگوی با هم را ندارند. ساخت نایافتگی در جنبش‌های اجتماعی به‌خصوص در خاورمیانه، به دلیل نبود آزادی و سرکوب، بسیار زیاد است.

احمد علوی درباره این که آیا جنبش سال ۱۳۸۸ ایران فاقد آرمان‌های بزرگ اجتماعی بود می‌گوید: «این جنبش ابتدا با شعار رای مرا پس بده آغاز شد، یا دست کم بخش غالب آنانی که در خیابان بودند حرفشان این بود. هر چند افرادی که چیزی بیش از آن هم می‌خواستند در میان آنها کم نبودند. دست کم این یک آزمونی برای حاکمیت بود. حاکمیت اعتماد گروه‌های طرفدارش را خدشه‌دار کرد؛ چه برسد به عموم و مردم به دلیل مخدوش شدن اعتمادشان به خیابان‌ها ریختند؛ هرچند این امر در چهارچوب یک زمینه نارضایتی عمومی بروز کرد. یعنی شهروندانی که از نقض حداقل حقوق و نبود حداقل امکانات ناراضی بودند، و شاید امیدی داشتند که با تغییر دولت اوضاعشان بدتر نشود، با این تقلب بزرگ همین خواست کوچکی‌شان نیز بر باد رفت و خشمشان را به اعتراض بدل کردند. البته در فرایند این اعتراض‌ها به تدریج چیزهای دیگری هم اضافه شد تا جایی که طیفی حتی خواستار عزل رهبر رژیم شدند و سرنگونی کل رژیم را خواستند. بنابراین در این جنبش از خواسته حداقل، یعنی محترم شمردن آرای عمومی در ساختار همین رژیم وجود داشت تا خواسته حداکثر که سرنگونی کامل رژیم بود. هیچکدام از این خواسته‌ها کاملاً تعریف شده، اندازه‌گیری شده و ثابت نیستند و مدام تغییر می‌کنند. در میان جوانان هم تغییر می‌کنند.

حتی ممکن است در روند این تغییرات، طیفی که خواست اصلاح طلبانه داشته‌اند، خواست‌شان بیشتر شده و به ایده سرنگونی رسیده باشد.

این نویسنده و کارشناس فلسفه علوم اجتماعی، آرمان‌های نسل جدید را در ایران آرمان‌هایی مبتنی بر دموکراسی‌خواهی می‌داند و معتقد است نباید خواست نسل جدید جوانان ایرانی را با خواست جوانان در دوران انقلاب ۱۳۵۷ مقایسه کرد: "آن زمان می‌گفتند ابتدا باید شاه سرنگون شود بعد با انتقال قدرت، جنبش به حاکمیت قانون و عدالت اجتماعی بینجامد، اما نسل جدید به دلیل تجربه‌های تلخ گذشته طور دیگری نگاه می‌کند و به استقرار نهادهای دموکراتیک و ایجاد فرهنگ دموکراتیک اهمیت می‌دهد و معتقد است اگر ما نهادهای مدنی را مستقر کنیم و آزادی را بیشتر کنیم، تغییرات پایدارتر خواهد بود و اگر حکومت را سرنگون کنیم ممکن است چنین نباشد."

مهرداد درویش‌پور هم می‌گوید: "مردم در جنبش سال ۱۳۸۸ شرکت کردند با این امید که با یک حرکت مسالمت‌آمیز شاید حکومت را عقب برانند، اما در واقع مشاهده کردند که این حکومت به سادگی عقب‌رانندنی نیست و با سرکوب‌خشن جامعه را به عقب می‌رانند. این جامعه حاضر نیست با پرداخت بهای گزاف آرمان‌هایش را تحقق ببخشد."

آقای علوی تاکید می‌کند با توجه به تغییر نگاه این نسل، نمی‌توان گفت خواسته‌ها محدود است، اما می‌توان چنین برداشت کرد که خواسته‌های متفاوتی در میان این نسل وجود دارد که طیفی از اصلاح تا سرنگونی را در بر می‌گیرد: "این جنبش را می‌توان جنبش طبقه متوسط نوین شهری ایران نامید که مطالبه‌کنندگان آن ناهمگن هستند و هر کدام بر خواسته‌های گوناگونی تاکید دارند. اگر بگوییم این خواسته‌ها کم‌اند، باید پرسید مگر خواست جوانان نسل‌های قبل چه بوده است؟ آیا خواست اصلاح طلبانه و خواست سرنگونی را می‌توان با هم مقایسه کرد؟ هر دو دموکراسی‌خواه هستند و حاکمیت شهروندی را می‌خواهند، اما از دو زاویه متفاوت. نمی‌توان گفت کدام بزرگ یا کوچک است و ترجیح هر کدام به ارزشگذاری‌های ذهن ما برمی‌گردد. اگر یک خواست سرنگونی حکومت باشد، می‌توان پرسید برای چه؟ اگر نباشد هم می‌توان پرسید دموکراسی بدون سرنگونی چطور ممکن است؟ هر کدام از این نگاه‌ها دارای نقاط قوت و ضعف خود هستند."

باری که نباید بر دوش جوانان انداخت

اینکه جنبشی به سرنگونی نظام حاکم نینجامد، چیز عجیبی نیست؛ چون

جنبش‌ها ایجاد می‌شوند، آزمایش می‌شوند، دگرگون می‌شوند، تجربه می‌اندوزند و اگر مدیریت و استراتژی صحیح وجود داشته باشد، به موفقیت می‌رسند و این موفقیت می‌تواند به شکل جایگزینی یک نظام با نظام دیگر باشد.

برای اینکه یک جنبش به موفقیت برسد، عوامل زیادی باید وجود داشته باشند که از جمله آنها روشن بودن و اشتراک خواسته‌ها در بین اقشار جامعه است، اما به نظر می‌رسد در جنبش سبز ایران، خواست روشن و مشخصی وجود نداشته است.

احمد علوی معتقد است در تحلیل ضعف‌های جنبش سبز و در بررسی علت‌های عدم توفیق آن، انداختن بار مسئولیت به گردن جوانان درست نیست. او می‌گوید: “با مقایسه تحولات ایران و کشورهای عربی و شرایط جهانی می‌توان دید که ما بسیاری از آن شرایط را نداشتیم. گروه‌های مختلف فعال در آن جنبش، خواسته یکسانی نداشتند. مثلاً در مصر یک خواسته مشخص وجود داشت و آن رفتن حسنی مبارک بود؛ مردم در خیابان ماندند تا این خواسته محقق شود، اما در ایران و در بین اقشار مختلف، مثل روحانیون و اصلاح‌طلبان، رفتن رهبری حکومت به عنوان یک خواسته مطرح نبود. علاوه بر این، انسجام داخلی در جامعه ایران وجود ندارد. در بخش‌های کمتر توسعه‌یافته ایران، مثل شهرهای کوچک‌تر و روستاها، شاهد حمایت زیادی از این جنبش نبودیم.”

مهرداد درویش‌پور نیز معتقد است هر چند این جنبش خواسته‌های مادی و عینی همه گروه‌ها را منعکس نمی‌کرد و نتوانست همه گروه‌ها را با خود همراه کند، اما شکست این جنبش را نمی‌توان به فقدان جانبازی مردم یا جوانان نسبت داد: “می‌شود این سؤال را مطرح کرد که آیا اگر این مردم وارد یک مبارزه خونین قهرآمیز می‌شدند پیامد بهتری در برداشت؟ برخی ممکن است این را ناشی از بزدلی یا خودخواهی و فقدان آرمان‌خواهی جوانان بدانند و برخی هم ممکن است این را یک روند عقلانی بدانند. جامعه تمایل به تغییر دارد، اما این تغییر را به شکل مسالمت‌آمیز و با پرداخت هزینه کم دنبال می‌کند. این مسئله می‌تواند بخشی از پیشرفت جامعه مدنی ایران باشد به این معنی که در کشورهای پیشرفته‌تر تضادها معمولاً کمتر از طریق خونین حل و فصل می‌شوند و دگردیسی‌های مسالمت‌آمیز بیشتر رواج دارند.”

روشن نبودن خواسته‌ها و رهبران مردد

رهبری و مدیریت منسجم، عنصر مهمی در تحولات اجتماعی-سیاسی است که

به نظر می‌رسد فقدان آن لطمه‌ای جدی بر روند جنبش سبز ایران زده است.

رهبران جنبش سبز در داخل و خارج ایران، دچار عدم انسجام فکری و استراتژیک بودند و کسانی که می‌توانستند موثر باشند و این جنبش را مدیریت کنند، خود دچار تردید شدند. نبود انسجام نظری و روشن نبودن خواسته‌ها، عمده‌ترین عواملی بودند که به جنبش سبز لطمه زدند.

احمد علوی: تردید و دودلی رهبران روند تحولات را کند می‌کرد. حتی الان هم خواسته‌های رهبران در حصر مشخص نیست. آیا دگرگونی می‌خواهند و اگر می‌خواهند در چه حد؟ اگر روند توقف جنبش را سهم‌بندی کنیم، مدیریت آن بیشترین سهم را دارد، چون خواسته‌های محدودی داشت و اصلاً خواستش دگرگونی نبود. حال آن‌که در یک جنبش خواسته‌ها باید روشن و ساده باشند تا بشود روی آن توافق عمومی جمع کرد.

احمد علوی درباره نقش این عوامل در افول جنبش سبز می‌گوید: “مدیریت استراتژیک و میانی جنبش، دل در رژیم داشت و می‌خواست اصلاحات کند. تردید و دودلی رهبران روند تحولات را کند می‌کرد. حتی الان هم خواسته‌های رهبران در حصر مشخص نیست. آیا دگرگونی می‌خواهند و اگر می‌خواهند در چه حد؟ اگر روند توقف جنبش را سهم‌بندی کنیم، مدیریت آن بیشترین سهم را دارد، چون خواسته‌های محدودی داشت و اصلاً خواستش دگرگونی نبود. حال آن‌که در یک جنبش خواسته‌ها باید روشن و ساده باشند تا بشود روی آن توافق عمومی جمع کرد. بدتر از همه این بود که رهبران فکری جنبش مایل نبودند ریسک کنند تا رژیم با خطراتی مواجه شود و عقب‌نشینی کند. چهره‌های با نفوذ اصلاح‌طلب که خود میرحسین موسوی را جلو فرستادند و شال سبز را به گردنش انداختند، در انتخابات مجلس رای دادند. این نکته بیانگر این است که نگاه مدیران این جنبش و افراد موثر در آن نابسامان بوده‌اند و تزلزل داشته‌اند.”

مهرداد درویش‌پور هم توضیح می‌دهد که گرچه ما شاهد کاهش آرمان‌گرایی در خیزش‌های عمومی هستیم، اما این به آن معنا نیست که خیزش می‌تواند بدون آرمان باشد: “هر نوع عمل اجتماعی نیاز به یک هدف مشترک، باور مشترک و یک آرمان مشترک دارد. اما این آرمان‌گرایی یک باور ذهنی نیست و با نیازهای مادی بسیار گره خورده است. مشارکت طبقه متوسط شهری برای تغییر، هر چند با هدف دموکراسی و سکولاریسم همراه بود، اما این طبقه حاضر نیست همه هست و نیست خود را فدای

این آرمان کند. ما با جنبش‌هایی مواجه هستیم که نوعی اعتدال در آرمان‌گرایی، زمین‌تر شدن یا دنیوی‌تر شدن آرمان و گره خوردن این آرمان‌ها با مصالح و منافع روزمره را در خود دارند.

این جامعه‌شناس معتقد است که امروزه با شست‌وشوی مغزی و باورهای خودسپارانه عاطفی که در انقلاب‌های کلاسیک به نام "جامعه بی‌طبقه"، "امت و ملت" و "برتری یک دین یا طبقه"، افکار عمومی را بسیج می‌کرد و خودسپاری عاطفی ایجاد می‌کرد، مواجه نیستیم؛ "در جنبش‌هایی با رهبری‌های کاریزماتیک، آرمان‌گرایی مطلق است و توجه به عقلانیت و منافع واقعی محدودتر. جنبش‌های توتالیت‌ر که بر مبنای ثنویت نیکی و بدی استوار هستند، شست‌وشوی افکار عمومی را در بر دارند و نوعی سحرانگیزی در افکار عمومی تولید می‌کنند تا میلیون‌ها نفر از مردم را مات و متحیر به سمت یک آرمان سوق دهند."

مهرداد درویش‌پور دورنمای آینده جنبش اجتماعی جوانان ایرانی را چنین می‌بیند: "پس از تجربه انقلاب ۱۳۵۷ تقریباً محال می‌دانم که در ایران جنبشی شکل بگیرد که بخواهد آن نوع خودسپاری توده نسبت به رهبران یا خودسپاری توده به یک ایده و عقیده را در بر داشته باشد. نوعی پلورالیسم، تساهل، عقلانیت و محاسبه‌گری در جنبش‌های اجتماعی عمل می‌کند. جنبش امروز ایران جنبه انتقادی بیشتری دارد. راحت‌تر می‌تواند رهبران‌ش را زیر سؤال بکشد. بیشتر می‌تواند به نقد خود پردازد و اگر ببیند رو به پیشروی نیست، بر خطاهای خود پافشاری نمی‌کند و من اینها را نشانه نوعی عقلانیت می‌دانم."

آقای گنجی سفسطه نکنید!



پایا راستگونی

شاید مسأله ای چون حقوق بشر و از جمله آنها، حق آزادی بیان در استدلال عقلانی و منطقی به قدرت و قوت مسائل صرف منطقی یا ریاضی نباشند، ولی همچنان درجه بسیار بالایی از منطق و اعتبار عقلایی را با خود و در بطن و متن خویش به همراه دارند...

دریکی از برنامه های پرگار در بی بی سی فارسی، پیرامون موضوع توهین به مقدسات و ادیان، از آقایان عبدی کلانتری و اکبر گنجی دعوت شده بود تا پیرامون این موضوع به بحث و گفتگو بپردازند، که البته به روال مرسوم و با مهارت مجری توانای این برنامه آقای کورش کریمی در طرح پرسشها و پیش بردن بحث به مناظره ای بین افکار و نظرات این دو بدل گردید. این برنامه البته مربوط به مدت ها پیش بود ولی در چند روز اخیر دوباره در صفحه^۱ اینترنتی بی بی سی فارسی قرار گرفت، به همین دلیل و به جهت اهمیت موضوع مورد بحث در این برنامه، سعی می شود در این نوشته به بررسی و نقد پاره ای از آنها پرداخته شود. بخصوص با توجه موضع آقای گنجی یا مواضع کسانی که چون او می اندیشند.

در این برنامه آقای عبدی کلانتری از این موضع که نباید به هیچ وجه محدودیتی در آزادی بیان و ابراز عقاید گذارده شود سخنان خودشان را آغاز نمودند و با روالی منطقی تا پایان برنامه نیز به دفاع از موضع خویش و استدلال در این رابطه پرداختند. اما آقای اکبر گنجی در پاسخ به این پرسش از همان ابتدا به موضوع دیسکورس یا به عبارتی گفتمانی که موضوعاتی از این دست یعنی موضوع توهین به ادیان (به مانند مسأله^۲ کاریکاتورهای که در دانمارک در رابطه با پیامبر اسلام منتشر گردید) که می تواند تاحدی در رابطه با هم^۳ موضوعات مطرح در اجتماع از جمله موضوع مورد بحث در این برنامه صادق باشد، پرداختند. امّا در انتخاب مسأله دیسکورس از سوی ایشان و اینکه می باید در بررسی موضوعاتی از این دست، ابتدا به دیسکورسی که موضوع در آن مطرح می گردد توجه نمود به خوبی انگیزه ها و دغدغه های دینی و مذهبی ایشان در رابطه به موضوع توهین به ادیان و در اینجا به طور مشخص دین اسلام آشکار بود. و همین مسأله ایشان را به ارث^۴ ادله و شواهدی رهنمون گردانید که به نظر ناشی از خلط مبحث از سوی ایشان و گرفتار آمدن در تار پود یک سفسطه و مغلطه (ناخودآگاه) یا توسل ایشان به چنین سفسطه ای (خودآگاهانه و تعمدی) بود.

همانطور که اشاره شد این مسأله صحیح به نظر می رسد که موضوعات مطرح در جامعه از جمله مسائلی که در رابطه با توهین به ادیان (از سوی کسانی که این برداشت را از موضوعاتی نظیر کاریکاتورهای مربوط به پیامبر اسلام دارند) و آزادی بیان (از سوی کسانی که مسأله^۵ توهین را در این رابطه نپذیرفته و این موارد را در شمول حق آزادی بیان به حساب می آورند) مطرح هستند تا حدی شکل و شمایل،

نحو ارائه و تبلور بیرونی و ریخت عینی خویش را از گفتمان غالب و مسلط در تمدن و جامعه ای خاص یا جامعه جهانی به طور اعم در شرایط زمانی (و مکانی) مختلف پیدا می نمایند. اما به هیچ وجه نباید موضوع را در اصطلاح محاوره ای به حدی کش داد و تا اندازه ای بر آن پافشاری نمود که بالطبع نسبی گرایی یا نسبی انگاری که بدین نحو از نحو استدلال حاصل می شود فضا را بر تحلیل منطقی و شفافیت بحث تنگ یا تیره و تار ساخته و صرفاً به عنوان یک ابزار جدل از سوی طرف مناظره یا مجادله در دفاع حال به هر نحو ممکن از موضع خویش به کار گرفته شود. از جمله در رابطه با موضوعی همچون آزادی بیان و حقی که برای شهروندان یک جامعه در این زمینه مطرح است. باید توجه داشت که پاره ای از موضوعات را نمی توان ذیل مسأله دیسکور و گفتمان مورد تأکید آقای گنجی در این برنامه به گونه ای بیان نمود، که در سایه نسبی گرایی حاصل، موضوع و دفاع از آن به تمامه از حیث انتفاع ساقط گردیده و نه تنها حق بر کرسی شایسته خویش ننشسته و حق دار به مقصود نرسیده، بلکه ایشان در جایگاه متهم و همدریف با آن قرار گیرد. در طول تاریخ انسان با پاره ای از موضوعات منطقی، عقلی و علمی رویارو بوده و همچنان روبروست که هیچ یک از دیسکورس های مختلف مطرح در شرایط تاریخی و و جغرافیایی متفاوت نتوانسته اند آنها را برغم تأثیرات این دیسکورس ها در برجسته یا کمرنگ نمودن آنها در این شرایط مختلف گفتمان های تاریخی، آنها را به کلی بی اثر و خنثی نموده و از دایره عقل و منطق و علم خارج گردانیده و مثلاً آنها را غیر عقلی، غیر منطقی و غیر علمی جلوه دهند بلکه این موضوعات همچنان از گذشت دور تا کنون به عنوان «مسأله» (problem) مطرح بوده اند. معقول و منطقی بودن این مسائل را نباید منوط و موکول به نحو عرض عینی و بیرونی آنها در شرایط تاریخی و جغرافیای خاص و حتی بعضاً به طور سخیفی، به جاذبه ها و فعل و انفعالات سیاسی مطرح در جوامع مختلف نمود. از آنجمله منطق بنیادین در پس موضوعی چون حق ابراز عقاید و آزادی بیان و به طور کلی حقوق بشر، حتی اگر بشر طی قرون و اعصاری پیش از این که این حقوق مطرح و مدون گردند، عملاً از آن برخوردار نبوده و آن را مطرح نساخته است، هم گزاره های منطقی، استدلال های فلسفی و قواعد و قوانین علمی، در زمانهای خاص و در گذر تاریخ مطرح شده، تدوین یافته و به عبارت درست تر کشف گردیده اند، بی شک گفتمان ها و شرایط خاص زمانی و جغرافیای در مطرح و مکشوف شدن این مسائل دخیل بوده اند، اما بدیهی است که این مسائل مکشوف گردیده اند و نه اینکه صرفاً مخلوقات و ابداعاتی باشند که بتوان به این گفتمان ها و دیسکورس ها نسبت داد. مشخص و ملموس ترین این مسائل

در مثال، قواعد و قوانین ریاضی و بسیاری از گزاره های منطقی هستند. به همین ترتیب شرایط و به تعبیر آقای گنجی دیسکورس هایی که بعد از مکشوف شدن این مسائل در جامعه مطرح می گردند، به رغم تأثیرشان در برجسته و کمرنگ تر کردن آنها در این شرایط و قالب ها، نمی توانند آنها را از درجه عقلانیت و اعتبار ساقط نمایند.

شاید مسأله ای چون حقوق بشر و از جمله آنها، حق آزادی بیان در استدلال عقلانی و منطقی به قدرت و قوت مسائل صرف منطقی یا ریاضی نباشند، ولی همچنان درجه بسیار بالایی از منطق و اعتبار عقلایی را با خود و در بطن و متن خویش به همراه دارند که آنها را، کمینه در استدلال و تعقل، به هیچ وجه مغلوب دیسکورس های مورد تأکید آقای گنجی و نسبی انگاری که ایشان در تزریق آن به محاجه و مجادله سبیلگی می نمایند، نمی سازد.

با توجه به شرایط عینی و تبلور موضوعی چون حق آزادی بیان و به طور کلی حقوق بشر بدیهی است، به عنوان مثال، بسیاری از مفاد مطرح در اعلامیه جهانی حقوق بشر، در بسیاری از کشورها (نظیر ایران) و حتی برخی از آنها در کشورهایی که بیشترین سعی را در پیاده نمودن و تطبیق قوانین خویش با آنها داشته اند رعایت نمی گردد، اما همه اینها نمی توانند بر عقلانیت و بنیان منطقی و مستدل این مقوله ها خلل ابطال کننده ای آنچنان که منظور آقای گنجی است وارد کند.

ممکن است این دیسکورس ها در برجسته شدن یا کردن بنیادگرایی و تروریسم اسلامی نقش داشته باشند، که دارند، اما در عین حال نمی توان به درونمایه های ناظر بر خشونت و تبعیض غیرت ساز و غیر ستیزی که در اسلام بسیار برجسته بوده و همواره به راحتی دستمایه تفکرات خشونت گرا و تروریستی از یکسو و دیسکورس های مورد اشاره آقای گنجی از سوی دیگر قرار گیرند، بی توجه بود. به فرض فارغ از توجه به مقول دیسکورس، هرگاه مسلمانان بخواهند نظامی تأسیس کنند که در آن دستورات و احکام اسلامی و شرعیات این دین با توجه به منبع اصلی این دین به مورد اجرا گذارده شود این نظام بالقوه و بالفعل برخوردار از میزان معتنا بهی از هم آنچیزهایی خواهد بود که مصداق تبعیض، خشونت، خودکامگی و خفقان و نفی آزادیها و حقوق انسانی و اساساً نفی انسانیت است، از آنرو که این منبع فارغ از شرایط مختلف زمانی و مکانی فی نفسه و ذاتاً دارای محتویاتی در این راستا بوده و این در تمام طول تاریخ مصداق داشته است. شما نظام اسلامی بدون تبعیض نخواهید داشت مگر آنکه در یک وضع فرضی آنرا چنان بی یال و دم و اشکم سازید که دیگر نشانی از اسلام در آن

نمانده و به واقع دیگر اسلامی نباشد. چیزی که همواره کانون دعوی بنیادگرایی و بنیادگرایان خواهد بود. راه حل به نظر این بوده است که اساساً از خیر نظام دینی گذشت و در واقع آنرا مقهور و منکوب رهیافت مسلط دیگری گردانید که آنرا تحت یک ارادهٔ مسلط وادار به استعفا از ادعای خویش نماید، نه اینکه نظامی ساخته شود که همه ماهویت های خویش را وانهاده باشد. لاقلاً تا به اکنون دست کم در مورد اسلام شاهد مثالی یافت نشده که بتواند در عین مقهور نشدگی آن و با توجه به ذات مؤکد در غیریت سازی آن از تبعیض گرایی بری بوده و تکثر و آزادی را به درستی پذیرا گردد.

امّا آنچه سفسطه مورد اشاره در ابتدای این نوشته را در موضع آقای گنجی مشخص می نماید مثال هایی است که ایشان در تأیید این موضع ذکر می نمایند. ایشان در تأکید خویش بر ساری و جاری بودن تأثیر دیسکورس های مورد توجه شان در موردی مانند توهین به ادیان یکی به مسألهٔ عدم امکان ابراز نظر در مخالفت و انتقاد به هلوکاست و دیگری به مسائل نژادپرستانه مثلاً در جامعه ای مانند آمریکا در رابطه با سیاهان اشاره می نمایند.

نویسندگان متن حاضر در نوشتن دیگری (که هرچند در نگارش کمی با شتابزدگی همراه بود) تحت عنوان «بازشناسی یک سفسطهٔ مصطلح و رایج بیشتر از سوی دین باوران» به موضوع احترام به عقاید دیگران و بیانی که در این زمینه نزد بسیاری مرسوم است «باید به عقاید دیگران احترام گذاشت» (بیشتر بدین معنا و به این نیت که در مقابل آنها لب فرو بندید و سکوت پیشه کنید) این مواضع را مورد نقد قرار داده و آن را توأم با یک سفسطه و ناشی از خلط (بعضاً زیرکانه) دو مبحث متمایز از یکدیگر دانسته است. بدیهی است که استدلال مورد بحث در آن نوشته در رابطه با موضوعی چون انتقاد و مخالفت کاملاً آزادانه (به باور نگارنده نوشته مورد اشاره) یا توهین (به باور بسیاری که از «احترام به عقاید دیگران یا یکدیگر» سخن به میان می آورند و مخاطب به باورشان موهن را به سکوت دعوت می کنند) نسبت به ادیان یا عقاید نیز که سویه دیگری است از همان مبحث احترام به عقاید یا مقدسات، قابل تعمیم می باشد.

در نوشته مذکور این موضوع بدیهی مورد بررسی و بازشناسی قرار گرفته بود که مقوله یا مسأله «احترام» موضوعی است مطرح در حوزهٔ اخلاق، و از آنجا که موضوع اخلاق، همواره انسان من حیث انسان، سوای نژاد و مشخصات ظاهری و نیز عقاید و افکار اوست، از این جهت بدیهی است که انسان واجد و شایسته احترام اخلاقی نیز خواهد بود امّا

همانطور که در اصطلاحی چون «به عقاید یکدیگر» (در اکثر مواقع منظور مقدسات) احترام بگذارید» مصرّح است، موضوع اخلاق و بالطبع احترام از انسان فراتر برده شده و بر عقاید، باورها و اندیشه هایش تعمیم یافته است، دو حوزه ای که می باید به تمایز آنها از یکدیگر و معیارها و شاخص های مطرح در بررسی هرکدام توجه نمود. انسان موجودی است اخلاقی و با شاخصه های اخلاقی همچون احترام می توان با آن رفتار نموده و احکام و گزاره های اخلاقی را در رابطه با او ساری و جاری دانست. اما عقاید، اندیشه ها و باورها موجوداتی اخلاقی و بالطبع موضوع اخلاق و به طور اخص احترام اخلاقی نیستند و شاخص های معقول در بررسی و بازشناسی و ارزشگذاری عقاید و باورها شاخصه ها و معیارهایی چون منطقی یا غیر منطقی، درست یا نادرست، حق یا باطل و خرافی یا واقعی بوده و در بررسی و ارزشگذاری این موضوعات ملاک واقع می گردند. در رویارویی و برخورد با عقاید جایی برای ادلّ اخلاقی و محاجه با توجه به اخلاق نمی تواند منظور داشته شود. همانطور و به همان ترتیب که به عنوان مثال نمی توانیم این حوزه را به لحاظ عقلی و منطقی با معیارهای زیبایی شناسانه مورد بررسی و ارزشدآوری قرار دهیم.

بنابراین گزاره هایی چون «باید به عقاید احترام گذاشت» یا بیان دیگری از همین منظور چون «نباید به عقاید توهین نمود» دارای بنیاد منطقی و معقولی نبوده، حاکی است بر خلط مبحث بین دو حوزه مذکور و از این رو نشانده گرفتار آمدن در تار و پود سفسطه ای باطل است.

در این میان می باید نکته بسیار مهمی را نیز متذکر گردید، و آن مسأله، موضوعی است که عقاید و باورها بدان اشاره دارند. این نکته بخصوص در رابطه با مسأله آزادی بیان و ابراز آزادانه عقاید از اهمیت زیادی برخوردار است، مسأله این است که گاهی موضوع این باورها و عقاید خود، نه به باور و عقیده ای دیگر، بلکه مستقیماً خود انسان را هدف مواضعی قرار می دهند یا خود به نقض آزادی یعنی زمینه و بستری که عقاید باید در آن آزادانه ابراز گردند منتهی می گردد، یعنی همواره ممکن است که عقاید به طور آشکار و انکار ناپذیری انسان ها را آماج باورهایی دایر بر تبعیض و نابرابری عینی و عملی، خشونت و حتی ترور و حذف فیزیکی کنند، یا در شکلی دیگر از آزادی به طور آشکار و بدیهی در جهت حذف خود آزادی سوء استفاده به عمل آید، که البته، از این دو مورد، مورد نخست همواره برجسته تر و عینی تر و از این رو ضرورت توجه و مقابله با آن

بدیهی تر به نظر می رسد. همانند موضوعی که می تواند در زمینۀ نژادپرستی مطرح باشد و مثالهایی که آقای گنجی در این برنامه بدان اشاره دارند نیز از همین زاویه قابل بررسی خواهند بود. در این زمینه منع چنین باورها و عقایدی نه به دلیل توهین آمیز یا غیر محترمانه بودن آنها بلکه به دلیل همین سوء استفاده ای است که می تواند از آزادی به عمل آید در جهت از میان برداشتن آزادی و برابریها و نفی هویت انسانی گروهی از انسان ها که در زمینه آزادی و حقوق انسانها مطرح و ضروری هستند.

در مثال های مورد نظر آقای گنجی در رابطه با عدم امکان مخالفت با هلوکاست (از آنجا که این اتفاق پیرامون باورهای نژاد پرستانه شکل گرفته و انتقاد به آن نیز بر این مبنا فرض شده و در بسیاری از مواقع دست آویز عقاید نژادپرستانه بوده است) و نیز منع و محدودیت عقاید نژاد پرستانه در رابطه با سیاهان، موضوع چنین عقاید و باورهایی نه عقاید و انتقاد شایسته و بایسته ای به باورهای انسان و مخالفت در جهت روشن ساختن حق و باطل در این باورها، بلکه موضوع آنها همانا خود انسان به عبارت صحیح تر پاره ای از انسانها هستند که انسانیت و حقوق انسانی آنها هدف تشکیک تبعیض قرار گرفته و آشکارا نقض شده است، تشکیک و تبعیض صریح به صرف نژاد و ویژگی های ظاهری که در تصویری که از ماهیت و هویت انسانی و انسانیت در جامعه معتقد به حقوق و آزادی های انسانی وجود دارد، نامربوط بوده و معیار ارزشداری در زمینه انسان ها قرار نمی گیرند. و برخوردی که در جوامع آزاد با عقاید نژاد پرستانه صورت می گیرد نیز با این استدلال قابل دفاع منطقی هستند.

اما باید متوجه بود موضوع باورها و ابراز عقایدی که از آنها به عنوان توهین به ادیان یاد می گردد، همانگونه که مشخص و بدیهی است، عقاید و باورهای دینی و مذهبی هستند و بنابراین بدیهی است که، نه می توان با شاخصه های اخلاقی به مقابله با آنها برخاست و از احترام و توهین در این رابطه سخن گفت، و نه این عقاید با توجه به نکات قبلی ذکر شده از مواردی محسوب می گردد که به تبعیض و تشکیک نسبت به انسانیت انسانها یا گروهی از آنها باز می گردد. مثلاً عقایدی که دین اسلام و محتویات سمبل ها و نشانه های آن را حال به هر نحو، مورد اشاره و انتقاد قرار می دهند مانند کاریکاتورهای مطرح در برنامه ای که آقای گنجی در آن حضور داشتند، در دایرۀ اخلاقیات و نیز تبعیضات انسانی قرار نمی گیرند.

در اینجا باید نکتۀ مهم دیگری را مورد توجه قرار داد و آن نگاه

به اسلام (و نیز یهودیت و به درجاتی متفاوت دیگر ادیان) از چند موضع است، یکی موضع و نگاهی بیرونی و متساهلانه به این دین است. در این نگاه می توان گفت اسلام یک ویژگی دخیل در ماهیت و هستی انسانی انسانهای باورمند به اسلام و نیز به عنوان مثال از خصیصه های نژادی و ژنتیک انسان های مسلمان، یعنی یک ویژگی که با توسل بدان بتوان انسانیت انسان های معتقد به این دین را با توسل به عقاید نژادپرستانه، زیر سؤال برده و در آن تشکیک نمود، نیست، بنابراین این نگاه متساهلانه حق ابراز آن و طبعاً حق اعتراض و انتقاد به آن را ملحوظ و از آن دفاع می کند. در این نگاه اسلام همردیف و در ضمیر دیگر عقایدی که انسان ها می توانند آزادانه بدان باورمند باشند قرار می گیرد، باورهایی چون: آتیه نسیسم، کمونیسم، لیبرالیسم و هم نظرات علمی، فلسفی، خرافی و ... (منهای عقایدی که نه عقاید، که خود انسانیت و حقوق گره خورده با این هویت انسانی را هدف تبعیض و تشکیک قرارداده او را به طور مشخص در نژاد، طبقه و دایر عقیدتی خاصی قرار می دهند و اغلب اسباب اثبات و تفاخر به خویش و نفی و تحقیر دیگری را فراهم می آورند)

دومین نگاه که که ویژگی های آن از مطالب مندرج در پرانتز فوق استخراج کرد، نگاهی از درون یعنی نگاهی است که باورمندان به ادیان مثل اسلام و یهودیت و به درجات مختلف و متفاوت دیگر، ادیان دیگر به خویش دارند. آنها از دین خود ماهیتی تبعیض آمیز و در نتیجه احتمالاً بتوان گفت شبه نژاد پرستانه ارائه می دهند و عقاید دینی خود را بخشی ماهوی از هستی انسان های معتقد به این ادیان به حساب می آورند یعنی گونه ای متمایز از انسان را در این رهیافت تبعیض آمیز به وجود می آورند به نام «انسان مسلمان، یهودی، مسیحی و ...» هیچ مسلمانی نمی تواند از پاره ای احکام که به صراحت ناظر بر این مفهوم و معنی از تبعیض است، شانه خالی کرده و آن را به راحتی توجیه نماید. مضامینی چون «همانا برترین شما کسانی هستند که با تقواترند» و احکامی که در ارتباط با نجس بودن کافر یا تبعیضاتی که در رابطه با برخورد و رفتار با معتقدان به سایر ادیان و حتی در درون این دین، در ارتباط با باورمندان به شعب مختلف این دین آشکار و مصرح است که به جهت شیوع و وفور موارد و تأکیدات به عمل آمده بر آنها در این دین لازم به اطاله کلام در ذکر این موارد نیست.

این نگاه درونی نگاهی است که به بخش بزرگی از محتویات و درونمایه های ادیان و از آنجمله اسلام رنگ بوی تبعیض گرا و آزادی و برابری

ستیز می دهد و می تواند این ادیان را واجد همان درجه از قبح، مضمّت و کراهتی نماید که هم عقاید تبعیض آمیز، شبه نژاد پرستانه و نژاد پرستانه بدان گرفتار هستند. و همین می تواند نقطه عزیمت نگاهی دیگر باشد.

نگاه سوم که کمتر مورد توجه قرار گرفته و به نظر می باید در تجدید نظر و بررسی دوباره به نگاه نخست، بدان توجه دقیق و مبسوطی نمود، نگاهی است از بیرون، ولی در این نگاه مواضع مندرج در نگاه دوم یا نگاه درونی باید ملحوظ و مورد محاسبه قرار گیرد. باید توجه نمود که در نگاه به درونمایه و مواضع درونی ادیان، حداقل در رابطه با بخش قابل توجهی از درونمایه ها و احکام آنها، مواضع بسیار مضموم و کراهت آمیزی نسبت به انسان مندرج است که می باید همچون عقاید آشکار و مصرح نژادپرستانه، همانگونه که مثلاً زمانهایی نسبت به سیاهان یا یهودیان وجود داشته است، با آنها رفتار و واجد محدودیت هایی از آن دست دانسته شود.

حال اگر مثالهایی که آقای گنجی در دفاع از موضع خویش مطرح نمودند را با توجه به این نگاه سوم مورد نظر قرار دهیم، این استدلال و شواهد نه تنها کمکی به ایشان در به کرسی نشاندن آراءشان نخواهد نمود، بلکه می تواند به موضوع تعلق خاطر و دغدغه پنهان ایشان در این مناظره، یعنی دین و دفاع از باور دینی و آزادی هایی که لابد برای غیر حرام است و برای او و هم باوران ایشان حلال، تسری یافته، آنها را در جایگاه متهم واقعی قرار داده و شایسته و بایسته تدبیری دوباره و تجدید نظر در زمینه آزادی ابراز عقاید در زمینه بسیاری از احکام دینی گرداند که بسیار مخاطره آمیز و موهن بوده و هستند.