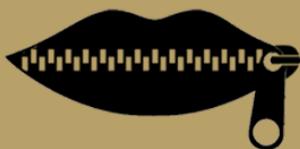


آزادی بیان

بحث‌هایی پیرامون چالش‌ها و سیاست‌های تازه
برای ترسیم مرزهای آزادی بیان

امیر احمدی آریان

چکیده پژوهش‌هایی از: ریشی کش جاشی،
تیموتی گارتن‌آش، آلن لوینوویتز،
جان ماکسول کوتسی، سوزان اچ. ویلیامز،
نیک کوون، گاوآن تیتلی، سوزان نوسل،
زینب توفکچی، دنیل کیتس سیترون و
جاناتان پنی، امیلی بازلون، مایکل
کارانیکولاس، کاترین لافتن، کوری رابین،
ساموئل فاربر



آزادی بیان

بحث‌هایی پیرامون چالش‌ها و سیاست‌های تازه

برای ترسیم مرزهای آزادی بیان

دانشکده

ابتکاری برای گردآوری چکیده‌ی بحث‌های دانشگاهی و تجربه‌های جهانی درباره‌ی مسائل محلی

به کوشش: علیرضا اشراقی

دبیر اجرایی: کیانا کریمی

مشاوران: شهرزاد نوع‌دوست، رضا اکبری

مجموعه‌ی چهاردهم:

آزادی بیان

بحث‌هایی پیرامون چالش‌ها و سیاست‌های تازه برای ترسیم مرزهای آزادی بیان

دبیر مجموعه: امیر احمدی آریان

گزارشگر: نیلوفر خاکزاد

ویراستار فنی: فرمهر امیردوست



نشر آسو

ویرایش اول، پاییز ۱۴۰۴

صورت ارجاع به این مجموعه به انگلیسی:

Amir Ahmadi Aryan (ed). *Freedom of Speech: New Debates on Defining the Boundaries of Expression*. Vol 14, Nashr-e Aasoo, 2025.

تمامی حقوق این مجموعه متعلق به دانشکده است.

بازنشر و تکثیر این مجموعه یا بخشی از آن تنها با ذکر منبع و به صورت رایگان مجاز است.

استفاده از این مجموعه به قصد منفعت مالی و تجاری نه اخلاقی است و نه قانونی.

Licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial- NoDerivs 3.0 Unported (CC BY-NC-ND 3.0)
Layout Design: SFD Design Communication

فهرست

- آزادی بیان؛ ماجرا اما به همین سادگی نیست | ۱
- آزادی بیان به چه دردی می‌خورد؟ | ۱۲
- مدارا یا جدال؛ با عقاید دینداران چه کنیم؟ | ۲۰
- در ستایش فضیلت نارواداری | ۲۹
- آزادی بیان و رنجاندن دیگری! | ۴۴
- چگونه میان فمینیسم و آزادی بیان توازن برقرار کنیم؟ | ۵۳
- آزادی بیان حتی برای حرف‌های افراطی؟ | ۶۳
- آیا آزادی بیان سبب ترویج نژادپرستی می‌شود؟ | ۷۰
- چگونه نظرات مخالف دیگران را تحمل کنیم؟ | ۷۶
- وقتی آزادی بیان دموکراسی را بر باد می‌دهد | ۸۵
- مدیریت فضای آنلاین: سانسور به بهانه‌ی تقویت آزادی بیان؟ | ۹۱
- آیا مالکان شبکه‌های اجتماعی می‌توانند پلیس زبان باشند؟ | ۹۸
- همه‌گیری کرونا: تحدید آزادی بیان برای حفاظت از سلامت عمومی | ۱۰۷
- هواداران دلشکسته و فرهنگ طرد | ۱۱۴
- آیا هر حرفی را می‌توان در دانشگاه زد؟ | ۱۲۱
- چپ و آزادی بیان | ۱۳۰

مقدمه

آزادی بیان؛ ماجرا اما به همین سادگی نیست

امیر احمدی آریان

دکتر امیر احمدی آریان دانش آموخته‌ی ادبیات تطبیقی در دانشگاه کوئینزلند استرالیاست. او
رمان‌نویس، مترجم ادبی و استادیار ادبیات خلاق در دانشگاه بینگهامتون نیویورک و مولف آثار
متعدد به فارسی و انگلیسی است.

یک

ده سالی می‌گذرد از آخرین باری که برای سروکله‌زدن با مُمیزها به وزارت
فرهنگ و ارشاد اسلامی در میدان بهارستان رفتم. پیش از آن، بارها به آن
ساختمان رفته بودم و برای کتاب‌های گوناگونم، تألیف و ترجمه، با ممیزها
مذاکره کرده بودم، توضیح داده بودم چرا فلان جمله توهین به مقدساتشان
نیست و بهمان جمله آن بار جنسی را ندارد که برداشت کرده بودند. این آخرین
بار اما با باقی دفعات فرق می‌کرد؛ این بار حتی نتوانستم وارد محوطه شوم.
همان‌جا در آستانه‌ی در با اعصابی خراشیده و بدنی منقبض از خشم ایستادم و

هر چه کردم نتوانستم خودم را قانع کنم که یک بار دیگر بر سر آنچه حق بدیهی خود می‌دانستم با سانسورچی وارد مذاکره شوم.

برای بسیاری از ما نویسندگان و روزنامه‌نگاران مهاجر، دلیل اصلی ترک وطن محدودیت آزادی بیان بود؛ حکومت دایره را چنان تنگ کرده بود که تنفس عملاً ناممکن شد و هر چه می‌نوشتی به خطوط قرمزشان اصابت می‌کرد.

در عین حال، ما نیز چه بسا تصویری مُعوج از غرب داشتیم؛ فیلم‌ها را می‌دیدیم و کتاب‌ها را می‌خواندیم و از راه دور به نظر می‌آمد **آزادی بیان** این سوی دنیا نزدیک به مطلق است، اگر مطلق نباشد. برای همین، بسیاری از ما درجات گوناگونی از سرخوردگی را پس از مهاجرت تجربه کردیم. وقتی دیدیم به زعم ما، این طرف آب، افراد این نعمت بادآورده را قدر نمی‌دانند، بر سر توهین به گروه‌ها و نژادها یا توهین به مقدسات پیروان این دین و آن فرقه به جان هم می‌افتند و گویی داوطلبانه در پی محدود کردن آزادی بیان خود هستند. برای امثال ما که زخم خورده‌ی این محدودیت‌ها هستیم و شکل افراطی آن را در ایران و دیگر نظام‌های بسته‌ی جهان تجربه کرده‌ایم، این بحث‌ها گاه شگفت‌انگیز و آزارنده به نظر می‌رسند.

ماجرا اما به همین سادگی نیست.

دو

آزادی بیان را عموماً دستاوردی غربی می‌دانند؛ محصول فرایند تثبیت و تعمیق دموکراسی طی قرون و مبارزه برای احترام به آزادی‌های فردی. واقعیت اما آن است که دغدغه‌ی اندیشیدن به آزادی بیان و تحقق یا تحدید آن به سرآغاز کار فلسفی در یونان باستان باز می‌گردد. **پریکلس**، سیاستمدار یونانی، در سخنرانی

مشهورش در پایان **جنگ پلوپونز**، آتن را می‌ستاید به این دلیل که در آن گمنامی فرد سبب گم‌شدن صدایش نمی‌شد، و همگان در برابر قانون به یک میزان در ابراز عقیده آزاد بودند. البته که او برده‌ها و زن‌ها را در این «همگان» به حساب نیاورد. این خود بیانگر مسئله‌دار بودن این ایده از همان بدو صورت‌بندی است.

در جهان اسلام نیز در دوران خلافت عباسی در بغداد متفکری همچون **الرواندی** ظهور کرد که در «کتاب زمرد» وحی‌بودن قرآن را زیر سؤال برد و پیامبر مسلمانان را «شعبده‌باز» خواند؛ اظهاراتی که در چشم بسیاری او را لایق حکم ارتداد کرد. در پی آن، بحثی دامن‌دار و جدی در جامعه‌ی فکری آن زمان در مورد حدود آزادی بیان به راه افتاد که به دربار خلیفه نیز کشیده شد؛ نمونه‌هایی از این دست در تاریخ بسیارند. آزادی بیان در جوامع گوناگون همیشه در تکاپو و تغییر بوده و بحث بر سر آن در دوره‌های گوناگون شکل‌های مختلف به خود گرفته است.

در دوران مدرن غرب می‌توان به نقطه‌ی عطف مهمی در اواخر قرن هجدهم اشاره کرد. به فاصله‌ی دو سال، دو کشور مهم غربی حق آزادی بیان را ضمیمه‌ی قانون اساسی خود کردند و حفظ مصونیت افرادی را که بابت بیان عقیده‌ی خویش تحت فشار یا تهدید هستند وظیفه‌ی دولت دانستند. نخست، **متمم اول قانون اساسی آمریکا** در سال ۱۷۹۱، که در آن کنگره از هرگونه تحمیل نظم دینی یا سیاسی به جامعه یا توسل به زور برای محدود کردن آزادی بیان افراد به هر شکل منع شده است. دوم، **اعلامیه‌ی حقوق شهروندی** است که پس از انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ منتشر و در آن ناتوانی دولت در حراست از حق آزادی بیان افراد نشانه‌ی فساد آن اعلام شد. این دو ماده‌ی قانونی که به فاصله‌ی کوتاهی از یکدیگر تصویب شدند بحث بر سر آزادی بیان در غرب را برای همیشه دگرگون کردند.

نقطه‌ی عطف بعدی اما ظهور اینترنت بود. به فاصله‌ی چند سال، مسئله‌ی بیان توهین‌آمیز و محدودیت‌های نشر عقیده ناگهان چهره‌ی تازه‌ای یافت. در دنیای پیش از اینترنت، اگر در کلاس درسی کسی به کسی توهین می‌کرد، حرف همان‌جا می‌ماند و در نهایت به گوش چند نفر بیرون از کلاس می‌رسید. امروز اما ویدئویی از این جدل به فاصله‌ی چند ثانیه پس از وقوع منتشر می‌شود و به فاصله‌ی چند دقیقه هزاران نفر در سراسر دنیا آن را می‌بینند، و در نتیجه حرفی که در آمریکا بر زبان کسی می‌آید چند دقیقه بعد در آفریقا شخص دیگری را می‌رنجانند. در قدیم اگر در نامه‌ای کسی حرف اهانت‌آمیزی به دیگری می‌زد، فقط به دریافت‌کننده‌ی نامه توهین می‌شد. امروز اسکرین‌شات‌ای میل همان شخص را چند میلیون نفر در عرض یک ساعت می‌بینند و همان یک تصویر ممکن است منشاء دعوایی پرتنش بر سر مرزهای آزادی بیان و توهین شود که به رده‌های بالای سیاست در جامعه نیز سرایت کند.

هر مسئله‌ای که افراد در قدیم بین خود حل و فصل می‌کردند امروز به راحتی می‌تواند به بحرانی جهانی تبدیل شود. در چنین شرایطی، طبیعی است که نبرد بر سر آزادی بیان رنگ تازه‌ای به خود بگیرد و شدت یابد، زخم‌های قدیمی سر باز می‌کنند و اندیشیدن به مرزهای بیان و معضل نفرت‌پراکنی ضرورت تازه‌ای می‌یابد.

سه

برای من نویسنده‌ی ایرانی که سانسور دلیل اصلی مهاجرتم بود و بنابراین از جهاتی مهم‌ترین مسئله‌ی زندگی‌ام است، ابتدا مواجهه با این سیل عظیم مسائل و معضلات گیج‌کننده بود. در ایران مشکل محرز بود: یک طرف افرادی هستند که حرف برای گفتن دارند و داستان‌هایی برای نوشتن، و یک طرف

حکومتی که دشمن قسم خورده‌ی بیان آزاد است و از هر ابزاری برای سرکوب و ساکت کردن مخالفانش استفاده می‌کند. قرار بود در غرب این معضل وجود نداشته باشد. ملاحظه‌ی این‌همه حرف‌وحديث بر سر آزادی بیان در کشوری چون آمریکا، که از زمان **مک‌کارتی** در دهه‌ی ۱۹۵۰ به بعد هیچ وقت سانسور واقعی را تجربه نکرده، اسباب سرخوردگی بود.

اما درعین‌حال، از برخی استدلال‌های مخالفان آزادی بیان حداکثری نیز نمی‌شود چشم پوشید. بیان صرفاً ردیف کردن مشتی کلمه نیست، نوعی کنش است که می‌تواند سبب آزار شدید شود یا حتی زندگی فرد را ویران کند و پرهیز از آزار دیگری از بدیهیات زندگی در جامعه‌ی لیبرال است. از سوی دیگر اما حراست از حقوق فردی، به‌خصوص حق بیان عقیده، از دیگر اصول بنیادین لیبرال دموکراسی است، و اینجاست که نوعی تعارض لاینحل میان این دو اصل پیش می‌آید: گاه ابراز عقیده‌ای توسط یک فرد می‌توان صدمه‌ای شدید به فردی دیگر وارد کند. در چنین شرایطی تکلیف چیست؟ کدام حق را برتر باید دانست؟ آیا حراست از آزادی بیان در هر شرایطی ضروری است حتی اگر خسارات جبران‌ناپذیر وارد کند، یا باید حریم افراد را محترم شمرد و بیانی را که مخل این حریم است محدود کرد؟ این محدودیت چگونه باید اعمال شود؟ حدود این حریم را چه کسی تعیین می‌کند؟

این پرسش‌ها و بسیاری دیگر نظیر آنها محل بحث و جدل بسیار است، و چنان که خصلت پرسش‌هایی از این دست است، هیچ کدام جواب روشنی ندارند. اما این به معنای دورزدن چنین سؤال‌هایی یا نادیده‌گرفتنشان نیست. نفس تفکر به این موضوعات و طرح این پرسش‌ها شرط لازم غنای فرهنگی و سلامت فکری هر جامعه‌ای است.

چهار

در این مجموعه، پانزده متن گرد هم آمده‌اند که هر یک به بُعد یا ابعادی از موضوع آزادی بیان می‌پردازد. سعی شده است نگاه‌های گوناگون در این مقالات لحاظ شوند. بعضی متون ماهیتی فلسفی دارند و بعضی حقوقی، بعضی روایات شخصی هستند و بعضی تحقیق آکادمیک، عده‌ای با آزادی بیان مطلق هم‌دل‌اند و عده‌ای دیگر نگران‌اند در دنیایی که چنین عدم توازن قدرت وجود دارد، آزادی بیان ابزاری در دست توانمندان برای حمله به فرودستان شود.

مقاله‌ی نخست با این پرسش بنیادین آغاز می‌شود که آزادی بیان اصلاً به چه دردی می‌خورد؟ ریشی‌کش جاشی استدلال بدیعی ارائه می‌کند که آزادی بیان فایده‌ی معرفتی دارد و جامعه را از خطر یک‌دستی دیدگاه‌ها نجات می‌دهد.

در **مقاله‌ی دوم** به سراغ یکی از قدیمی‌ترین مناقشه‌ها در حوزه‌ی آزادی بیان می‌رویم: با عقاید دینداران چگونه باید مواجه شویم؟ تیموتی گارتن‌اش در کتابش، **آزادی بیان: ده اصل برای جهانی به‌هم‌پیوسته (۲۰۱۶)**، دفاعیه‌ای پرشور از حق آزادی بیان ارائه می‌کند و به نقد رویکردهایی می‌پردازد که می‌خواهند پای قانون و مجازات مدنی را به این عرصه باز کنند. به زعم‌اش، از آنجا که زبان عملاً تنها نقطه‌ی تمایز ما از دیگر حیوانات محسوب می‌شود، واجب است هر کس که به تمدن بشری علاقه‌مند است با تمام قوا در حفظ این حق بکوشد. اما وقتی به مسئله‌ی مذهب می‌رسد، کار دشوار می‌شود. شأن انسانی باورمندان محترم است، اما چگونه می‌شود باورهایشان را نقد کرد بدون آن‌که منجر به نفرت‌پراکنی شود؟

در همین راستا، آلن لوینوویتز در **مقاله‌ی سوم** تصورات رایج درباره‌ی رواداری دینی را زیرسوال می‌برد. او استدلال می‌کند که می‌توان ناروادار بود و در عین حال برخورد محترمانه و مهربانانه هم با مؤمنین داشت. از نظر لوینوویتز احترام

گذاشتن به دیگری در مقام کسی که او را سزاوار داشتن عقاید معقول می‌دانیم، گاه اتفاقاً مستلزم نارواداری با اوست.

در **مقاله‌ی چهارم**، جی.ام. کوتسی، نویسنده و برنده‌ی نوبل ادبیات، با بررسی تجربه‌ی آفریقای جنوبی نشان می‌دهد که مفهوم «توهین» تا چه اندازه سیال و وابسته به زمینه‌ی تاریخی و سیاسی است؛ واژه‌ای که در دوره‌ای بار تحقیرآمیز داشته، ممکن است در دوره‌ای دیگر عادی و پذیرفتنی شود. کوتسی با طرح بحث پورنوگرافی دشواری‌های ترسیم مرزهای قطعی در موضوعات حساس و خارج از عرف جامعه را برجسته می‌کند.

در **مقاله‌ی پنجم**، سوزان اچ. ویلیامز به دنبال رابطه‌ی آزادی و حقیقت می‌رود. او با رویکردی فمینیستی نشان می‌دهد که در سنت لیبرال غربی، آزادی بیان به‌طور سنتی با کشف «حقیقتی عینی و بی‌طرف» پیوند خورده است، اما از نگاه فمینیسم این مدل دکارتی از حقیقت، واقع‌بینانه نیست و نابرابری‌های تاریخی را بازتولید می‌کند. فمینیست‌ها معتقدند دانش و حقیقت همیشه محصول بسترهای اجتماعی و روابط قدرت‌اند و هیچ ادعای حقیقتی خنثی و جهان‌شمول نیست. ویلیامز می‌گوید باید الگویی تازه برای حقیقت ساخت که بر رابطه، زمینه و مسئولیت اخلاقی تأکید کند، نه صرفاً بی‌طرفی ظاهری. این الگو به آزادی بیان معنای متفاوتی می‌دهد: آزادی بیان نه فقط حق فرد برای سخن گفتن، بلکه تضمین کارکرد نهادها و فضاهایی است که امکان شکل‌گیری «واقعیت مشترک» را فراهم می‌کنند.

اما آیا می‌توان رویکرد ویلیامز به حقیقت را در اتخاذ موضع به نسبت گفتارهای تندرو و نژادپرستانه هم بسط داد؟ در **مقاله‌ی ششم**، نیک کوون استدلال می‌کند که حتی برای گروه‌های سیاسی افراط‌گرا نیز نباید محدودیت‌های قانونی تازه‌ای بر آزادی بیان وضع کرد. او با مرور دیدگاه جان استوارت میل، بر

این نکته تأکید می‌کند که آزادی بیان برای پاسخگو نگه داشتن دولت‌ها و حفظ حق انتخاب افراد ضروری است و باید فقط در مواردی چون تهدید مستقیم به خشونت، آزار، کلاهبرداری یا افترا محدود شود.

در مقابل کوون، گوان تیتلی، نویسنده‌ی کتاب *آیا آزادی بیان نژادپرستانه است؟* (۲۰۲۰)، موضعی متفاوت را در [مقاله‌ی هفتم](#) اتخاذ می‌کند. تیتلی با نشان دادن مرز ظریف میان آزادی بیان و نفرت‌پراکنی می‌گوید گفتار نژادپرستانه از جنس خشونت است نه صرفاً بیان، و به این ترتیب نباید از مصونیت آزادی بیان برخوردار باشد.

اما تا کجا می‌توان به نام مبارزه با گفتار نژادپرستانه، آزادی بیان را محدود کرد؟ آیا محدودیت آزادی تحت عنوان مبارزه با نژادپرستی بیان خودبخود به شکل‌هایی از سانسور منتهی نمی‌شود؟ سوزان نوسل، رییس پیشین انجمن قلم آمریکا، معتقد است گرچه افزایش حساسیت به زبان نشانه‌ی رشد توجه به شان انسانی است، اما می‌تواند به خودسانسوری، محدودیت جریان ایده‌های تازه، و کاهش کیفیت گفت‌وگوی عمومی منجر شود. او در [مقاله‌ی هشتم](#) تأکید می‌کند که در جوامع متنوع امروز، آگاهی زبانی ضروری است اما باید به جای ترس، بر دقت و پیش‌بینی سوءبرداشت‌ها تکیه کرد.

شبکه‌های اجتماعی لایه‌های جدیدی از پیچیدگی را به بحث آزادی بیان می‌افزایند. آنها اگرچه موانع سنتی انتشار را از میان برداشته‌اند، اما الگوریتم‌ها و کارزارهای هماهنگ آزار آنلاین شکل تازه‌ای از سانسور و تحریف ایجاد کرده‌اند. در [مقاله‌ی نهم](#)، زینب توفکچی استدلال می‌کند که در عصر شبکه‌های اجتماعی، پخش گسترده‌ی اخبار جعلی و هدف‌گیری و آزار کاربران می‌تواند امکان گفت‌وگوی دموکراتیک را تضعیف کند. او با مثال‌هایی از انتخابات آمریکا و بحران میانمار نشان می‌دهد که آزادی بیان، اگر صرفاً به

«هدف» بدل شود و نه وسیله‌ای برای آگاهی و پاسخ‌گویی، می‌تواند خود به ابزاری برای سرکوب تبدیل گردد. توفکچی نتیجه می‌گیرد که تضمین گفت‌وگویی سالم در جامعه‌ی متنوع نیازمند بازطراحی سیاسی و فنی پلتفرم‌ها و ایجاد سازوکارهایی برای تمایز حقیقت از دروغ است؛ کاری که به زعم او باید بی‌درنگ آغاز شود.

اما مقابله با نفرت‌پراکنی در فضای آنلاین آسان نیست. دنیل کیتس سیترون و جاناتان پنی در [مقاله‌ی دهم](#) به دشواری‌های حقوقی مقابله با توهین و گفتار خشونت‌آمیز در اینترنت می‌پردازند. وقتی دو ارزش بنیادین دفاع از حریم خصوصی و دفاع از آزادی بیان در تعارض با هم هستند چه باید کرد؟ به باور سیترون و پنی مقابله با آزار آنلاین و حمایت از حریم خصوصی کاربران نه تنها مانعی برای آزادی بیان نیست، بلکه آن را به‌ویژه برای گروه‌هایی که بیش از همه در معرض خشونت آنلاین هستند، یعنی زنان و اقلیت‌ها، تقویت می‌کند.

پیچیدگی ماجرا زمانی دوچندان می‌شود که نقش و اختیارات پلتفرم‌های بزرگ فناوری در تعیین مرزهای گفت‌وگو مطرح می‌شود. در [مقاله‌ی یازدهم](#)، امیلی بازلون، روزنامه‌نگار نیویورک‌تایمز، شرح می‌دهد که چگونه اخراج ترامپ از توئیتر پس از شورش ۶ ژانویه نگاه بسیاری از حامیان آزادی بیان را دگرگون کرد. او در کنار خطرات گفتار بی‌مهار و تنش‌زا، پرسش بزرگ دیگری را مطرح می‌کند: آیا مدیران شرکت‌های فناوری باید قدرت آن را داشته باشند که شخصیتی سیاسی در مقام ریاست‌جمهوری را از تریبون محروم کنند؟

محدودیت آزادی بیان به حوزه‌ی رسانه‌های اجتماعی محدود نمی‌شود و در بستر بحران‌های جهانی شکل دیگری به خود می‌گیرد. مایکل کارانیکولاس در [مقاله‌ی دوازدهم](#) نشان می‌دهد که چگونه بحران‌ها، مانند همه‌گیری کووید-۱۹، می‌توانند به محدودیت‌های گسترده بر آزادی بیان بینجامند. از دید

کارائیکولاس، دولت‌ها با هدف مقابله با اطلاعات نادرست و حفظ سلامت عمومی، قوانین تازه یا تفسیرهای سخت‌گیرانه‌ای از قوانین موجود وضع کردند که بعضی از آن‌ها حتی پس از پایان بحران باقی ماند.

در کنار این محدودیت‌های برآمده از بحران‌های فراگیر، تحولات فرهنگی هم می‌توانند مرزهای آزادی بیان را دگرگون کنند. به عنوان نمونه، کاترین لافتن پدیده‌ی «فرهنگ طرد» را نه صرفاً تهدیدی برای آزادی بیان، بلکه بخشی از فرایند تحول اجتماعی می‌داند که توازن قدرت را به نفع گروه‌های پیش‌تر حاشیه‌نشین تغییر می‌دهد. او در [مقاله‌ی سیزدهم](#) با استفاده از مفهوم «افسانه» در مطالعات دین، توضیح می‌دهد که ادعاها و برجسب‌های فرهنگ طرد مثل یک داستان یا روایت جمعی عمل می‌کند که مردم آن را باور و تکرار می‌کنند. این فرایند شاید نتیجه‌ی مستقیم و ملموس زیادی نداشته باشد (مثلاً باعث از دست رفتن شغل یا فروپاشی کامل موقعیت کسی نشود)، اما از نظر ذهنی و نمادین بسیار تأثیرگذار است و می‌تواند فضای بحث‌های سیاسی و اجتماعی را تحت تأثیر و کنترل خودش بگیرد.

کشمکش بر سر مرزهای آزادی بیان به محیط دانشگاهی هم کشیده شده و در آنجا ابعاد تازه‌ای به خود گرفته. در [مقاله‌ی چهاردهم](#)، برگرفته از کتاب *گفتار نفرت‌آمیز* نوشته‌ی کیتلین کارلسون، به دشواری برقراری تعادل میان آزادی بیان و مقابله با گفتار نفرت‌آمیز در دانشگاه‌های آمریکا می‌پردازد. کارلسون با مرور رخدادهایی چون سخنرانی‌های جنجالی و اعتراضات خشونت‌بار، مرز مبهم «گفتار» و «عمل آزارنده» را برجسته می‌کند و نقش ایجاد فضاهای امن برای صحبت، هشدار محتوای آزارنده و مقابله با ریزپرخاشگری‌ها را ثبات آزادی بیان در جمع‌های دانشجویی بررسی می‌کند.

آزادی بیان، همانطور که اشاره شد، می‌تواند به دست‌آویزی برای توجیه گفتارهای افراطی و نژادپرستانه بدل شود. اما آیا سنت فکری چپ قادر است پاسخ درخوری به پارادوکس پیچیده دفاع از آزادی بیان در حین مبارزه با نژادپرستی ارائه دهد؟ **مقاله‌ی پانزدهم**، ترکیبی از نوشته‌های کوری رابین و ساموئل فاربر، به بازناندیشی نسبت جریان‌های چپ با آزادی بیان اختصاص دارد. رابین با مرور گذشته‌ی چپ، از نقد مارکس و مارکوزه بر «آزادی‌های بورژوایی» تا پیامدهای سرکوبگرانه‌ی آن در بلوک شرق، نشان می‌دهد که چپ پس از فروپاشی شوروی، دیگر به‌سختی حاضر است علیه آزادی بیان موضع بگیرد. او اما بر محدودیت‌های چارچوب لیبرال هم تاکید می‌کند و یادآور می‌شود که امروزه شرکت‌های خصوصی قادرند گفتار کارمندان خود را حتی خارج از محیط کار کنترل کنند. فاربر نیز با نقد دیدگاه تیموتی گارتن‌آش، استدلال می‌کند که مفاهیمی چون تساهل و همدلی برای پشتیبانی نهادی از آزادی بیان کافی نیستند و این حق باید بر بستر واقعی روابط قدرت در جامعه تعریف شود. در عین حال فاربر آزادی بیان را حقی فی‌نفسه ارزشمند می‌داند؛ هم به‌عنوان ابزاری برای سازمان‌دهی و مبارزه، و هم به‌عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از چشم‌انداز یک جامعه‌ی آزاد.

در نهایت، این مجموعه نه مدعی ارائه‌ی پاسخ‌های قطعی و بستن پرونده‌های مناقشه‌برانگیز، بلکه کوششی برای گشودن میدان اندیشیدن به پرسش‌های پرچالش آزادی بیان است؛ پرسش‌هایی که پاسخشان ناگزیر در گذر از مرزهای فکری متعارف و آزمودن راه‌های تازه شکل می‌گیرد. آزادی بیان، همچون خودِ گفت‌وگو، زنده می‌ماند اگر پیوسته در معرض پرسش، نقد و بازآفرینی قرار گیرد.

ریشی کیش جاشی:

آزادی بیان به چه دردی می خورد؟

ریشی کیش جاشی استاد فلسفه در دانشگاه آریزونا است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Hrishikesh Joshi, "What is the Point of Free Speech?" *The Journal of Contemporary Legal Issues*, Vol 16, 2025.

آزادی بیان به چه دردی می خورد؟ اصلاً مگر قرار است آزادی بیان به درد بخورد؟ مگر کافی نیست که آزادی بیان را حقی بدانیم که باید از آن برخوردار باشیم؟ ریشی کیش جاشی استاد فلسفه در دانشگاه آریزونا می خواهد نشان دهد که آزادی بیان فایده‌ی معرفتی دارد، اما محافظت از این فایده در برابر محدودیت‌هایی که به آن اعمال می شود کار دشواری است.

ماهیت آزادی بیان

جاشی می پرسد ماهیت و اهمیت آزادی بیان را چگونه می توان فهمید؟ یک راهش این است که آزادی بیان را حق سخنگویان و شنوندگان بدانیم. به این ترتیب، افراد در مقام گوینده حق دارند که از دخالت دیگران، خصوصاً دولت‌ها،

در آنچه می‌خواهند بگویند مصون باشند، و در مقام شنونده حق دارند بی‌دخالیت دیگران، خصوصاً دولت‌ها، حرف هر کسی را که می‌خواهند گوش دهند یا بخوانند.

اگر به این حق اولویت دهیم، آنگاه دولتی مشروع شمرده می‌شود که اعمالش با خودآیینی (autonomy)، برابری و عقلانیت شهروندان سازگار باشد و با اعمال سانسور موجب نقض این موارد نشود. مشخص است که دولت‌هایی که مانع ارائه‌ی گفتارهای استدلالی شهروندان می‌شوند به این ترتیب مشروع شمرده نمی‌شوند.

اما آزادی بیان فقط با مانع دخالت دولت مواجه نیست. هر قدر هم که قوانین رسمی از آزادی بیان حمایت کنند، باز هم ممکن است بیان آزاد در چهارچوب اجتماعی با تهدیدهای جدی مواجه باشد. بدون دخالت دولت نیز فشار و تهدید اجتماعی می‌تواند افراد را از ابراز نظر در حوزه‌های مشخص باز دارد.

جاشی متذکر می‌شود که مداخله‌ی غیردولتی در آزادی بیان افراد هم از قضا با حق آنها برای انجمن کردن و تشکل با هر که بخواهند، که باز حقی لیبرالی است، تضمین می‌شود: من حق دارم با شما نباشم، شما را در جمع‌هایی که هستم راه ندهم و به این ترتیب به حرف شما گوش ندهم و به این ترتیب با استفاده از این حق شما را در وضعی قرار دهم که صدایتان به خیلی‌ها نرسد.

مسأله‌ی کیفیت منابع شناختی

جاشی اما از طرح این مبحث مقصود دیگری دارد. آزادی بیان جز اینکه در چهارچوب حق افراد برای گفتن، شنیده‌شدن و شنیدن قابل صورت‌بندی است، از لحاظ دیگری هم مهم است. آزادی بیان به یک معنا محافظ کیفیت منابع معرفتی ماست.

ما در مقام فاعل شناسایی به همهی شواهد دسترسی نداریم. این منابع اول باید توسط کسانی کشف شوند و بعد باید به ما عرضه شوند. بخش بزرگی از دانش ما مدیون گواهی دیگران به چیزهایی است که مشاهده کرده‌اند و ما حتی توان واری این گواهی‌ها را هم نداشته‌ایم.

مثلاً می‌دانیم که کشور لوکزامبورگ، بورکینافاسو و سرزمین آلاسکا وجود دارند؛ اما شاید در سراسر عمرمان نتوانیم به چنین جاهایی برویم و خود مشاهده دست اولی داشته باشیم. وجود بسیاری از چیزها را از خواندن کتاب‌ها و گواهی دیگران می‌دانیم.

از سوی دیگر ماهیت و قطعیت شواهد در حوزه‌های مختلف نیز با هم تفاوت بسیار دارند: در برابر گزاره‌ی $۲+۲=۴$ شواهد معارضی وجود ندارد ولی شواهد گزاره‌ی «زمین کروی است» همواره به یک اندازه فراهم نبوده‌اند، و خوب با حواس عادی هم زمین صاف به نظر می‌رسد و مثلاً هزار سال پیش معقول بود که آدمی معمولی فکر کند زمین مسطح است.

طی قرن‌ها علم شواهدی فراهم کرد که نشان داد زمین کروی است و الان بعد از داشتن این شواهد است که دیگر معقول نیست، با وجود برخی شواهد معارض، فکر کنیم زمین مسطح است.

حال اگر این دو موضوع را در کنار هم در نظر بگیریم می‌بینیم که فقدان آزادی بیان و تحقیق دیگران باعث می‌شود ما در داشتن باورهای نامعقول، موجه بمانیم. وجود موانع باعث می‌شود شواهدی که راجع به باور مشخصی گردآوری می‌شوند سوگیرانه باشند؛ چون بخشی از شواهد دنبال نمی‌شوند یا اگر یافته شوند عرضه نمی‌شوند.

جاشی می‌گوید تحقیقات اخیر نشان می‌دهد که نه فقط کلیت جوامع، بلکه حتی حلقه‌های دانشمندان نیز استعداد این را دارند که وقتی پای نتایج خاصی در میان باشد، به همکارانشان هزینه‌های اخلاقی، سیاسی و ایدئولوژیک تحمیل کنند تا از بیان یا دنبال کردن آن نتایج خودداری کنند.

جاشی می‌گوید اگر از این منظر به اهمیت آزادی بیان بنگریم، می‌بینیم که مسأله دیگر صرفاً ایجاد تعادلی میان حق گویندگان برای شنیده شدن و اختیار شنوندگان بالقوه برای استفاده از حق انجمن‌کردن‌شان و نشنیدن سخن نامطبوع‌شان نیست: اگر می‌خواهیم تصویر درستی از جهان داشته باشیم باید راهی بیابیم که این فشارها را از روی بیان آزاد برداریم.

جاشی یادآور می‌شود که در اجتماع انسانی اهداف افراد بسیار متنوع و با یکدیگر ناهم‌سازند: اما اگر تصویر نادرستی از جهان داشته باشیم، در رسیدن به هر هدفی ممکن است ناکام بمانیم.

اولویت سانسور دولتی؟

جاشی می‌گوید حتی اگر قبول داشته باشیم که فشارهای اجتماعی تأثیری قوی در محدود کردن آزادی بیان دارند، باز هم ممکن است فکر کنیم که سانسور دولتی به دلیل تأثیر فراوان و قوی‌اش شایان توجه و تمرکز بیشتری است: کافی است مورد کره شمالی را در نظر آوریم که در آن تلاش شهروندان برای استفاده از رادیوی ترانزیستوری ساده برای گوش‌دادن به ایستگاه‌های خبری کشورهای همسایه می‌تواند با مجازات مرگ مواجه شود.

جاشی می‌گوید زیر سانسور دولتی، یک گزینه‌ی ممکن مهاجرت است: حال که دولت کشور خودم به من اجازه سخن گفتن نمی‌دهد، پس به جایی می‌روم که از این حق برخوردار باشم. وقتی همین وضع را با شرایط محدودتر سانسور

خصوصی و نه دولتی مقایسه کنیم معلوم می‌شود که مشکلاتش چقدر جدی است: حال که کارفرمایم به من اجازه سخن گفتن نمی‌دهد، به نزد کارفرمای دیگری می‌روم: بیرون رفتن از سیطره‌ی سانسور خصوصی آن هم در جامعه‌ای لیبرال می‌تواند با دادن هزینه‌ای نه چندان زیاد حاصل شود، اما وقتی با دولتی طرف هستید که آزادی بیان را عامدانه محدود می‌کند هر عملی برای بیرون رفتن از این سیطره می‌تواند قانون‌شکنی تلقی و مجازات شود.

اما در همان چهارچوب خصوصی هم تحقق‌پذیری گزینه‌های برون‌رفت بسیار به شرایط وابسته‌اند. در همان چهارچوب سانسور خصوصی فرض کنید که شما مهندس نرم‌افزار باشید و با کارفرمایتان بر سر بیان مشکلات محیط کار، دچار تنش شده‌اید. تخصص شما در بازار کار خواهان فراوان دارد و می‌توانید به گزینه‌های واقعی برای تغییر شغل‌تان فکر کنید.

اما فرض کنید شما متخصص جوشکاری پایه‌های فلزی زیر آب باشید که گرچه حقوق بالایی دارید، اما فقط در صنعت نفت و سکوهای دریایی می‌توانید شاغل باشید. حال اگر شما فعال کارگری در یکی از کشورهای خلیج فارس باشید که به بدرفتاری با کارگران شهره‌اند، با وجود تخصص ارزشمندتان نه فقط گزینه‌های چندانی برای کارکردن با کارفرمای دیگری در همان کشور یا کشورهای مشابه نخواهید داشت، بلکه حتی اقامت‌تان در این کشورها هم بسته به کارفرمایتان است.

پیدا است که در چنین موقعیت‌هایی نمی‌توان فرض کرد اگر کارفرمای الف مجالی به آزادی بیان ندهد، کارفرمای ب پیدا می‌شود که از آزادی بیان و فعالیت مبتنی بر آن استقبال می‌کند.

جاشی می‌گوید در چنین موقعیت‌هایی با نوعی یک‌دستی (homogeneity) سروکار داریم که در آن وضعیت معرفتی ما قربانی می‌شود.

ضرورت آزادی بیان برای نهادهای معرفتی

جاشی می‌گوید مسأله‌ی سانسور وقتی با نهادهای معرفتی سروکار داشته باشیم بیش‌ترین مشکل را ایجاد می‌کند. نهادی مثل شرکت حمل‌ونقل کارش این است که اشیاء و کالاها را جابه‌جا کند. ما از چنین نهادی توقع نداریم که تصویر معتبری از جهان برایمان فراهم کند، بنابراین مصائب محدودیت آزادی بیان در این نهاد، محدود است.

اما هدف دانشگاه و مطبوعات متفاوت است؛ ما برای داشتن تصویر معتبری از جهان به این نهادها متکی هستیم. سانسور متکی به یک‌دستی چنین نهادهایی را تحت فشار می‌گذارد و وضعیت معرفتی کلیت جامعه را به خطر می‌اندازد.

جاشی می‌گوید سانسور ناشی از یک‌دستی معمولاً از نوع ایدئولوژیک است. اما وقتی در جامعه‌ای با فشار ایدئولوژیک یک‌دست طرف باشیم معمولاً همه‌ی نهادها معرفتی از آن آسیب می‌بینند؛ اگر یکی زیر فشار ایدئولوژیک برود، دیگری هم می‌رود.

برخی از نویسندگان می‌گویند ایدئولوژی خاصیت جدایی‌ناپذیر جوامع بشری است که هم هنجارهای اخلاقی عرضه می‌کند و هم جهان‌بینی، و به این ترتیب حتی آن را مفید می‌دانند.

جاشی می‌گوید اگر این فرض را بپذیریم و ایدئولوژی را جزء جدایی‌ناپذیر وضعیت بشری بدانیم، آنگاه مسأله این نیست که ببینیم چگونه می‌توانیم از دست ایدئولوژی خلاص شویم، چون بنا به این فرض ناممکن است، بلکه مسأله این است که ببینیم چطور می‌توانیم مدیریتش کنیم.

جاشی می‌گوید وقتی موضوع به طور خاص به نهادهای معرفتی مربوط باشد وظیفه‌ی ما از نقطه نظر معرفتی این است که مطمئن شویم تکرر دیدگاه‌ها وجود دارد.

اگر فرض کنیم نهادهای دانشگاهی نیز در سیطره‌ی ایدئولوژی‌ها هستند، آنگاه وجود تنوع ایدئولوژیک میان آنها می‌تواند به محققانی که در یکی از این نهادها تحت فشار ایدئولوژیک قرار می‌گیرند امکان دهد که کار خود را در نهادهای دیگر که آنها هم ایدئولوژیک هستند، اما با ایدئولوژی‌ای متفاوت، ادامه دهند.

اما اگر همه‌ی نهادهای دانشگاهی در سیطره‌ی ایدئولوژی واحدی باشند، برای محققانی که در یکی تحت فشار ایدئولوژیک قرار می‌گیرند، در چهارچوب دانشگاهی راه برون‌رفتی وجود نخواهد داشت.

سوای هزینه‌هایی که چنین وضعیتی به محققان تحمیل می‌کند از نظر جاشی موضوع مهم‌تر این است که ما دیگر نمی‌توانیم به جهان‌بینی‌ای که چنین نهادهای ایدئولوژیک یک‌دستی عرضه می‌کنند اعتماد کنیم؛ حتی اگر بخش بزرگی از دیدگاه‌هایی که عرضه می‌کنند درست باشد.

تنوع در نهادهای معرفتی فایده‌ای بیش از اینها دارد. جاشی می‌گوید مسأله فقط این نیست که یک‌دستی ایدئولوژیک روی محققان دگراندیش فشار می‌آورد؛ تنوع و نایک‌دستی می‌تواند به عینیت تحقیقات کمک کند.

هر محققى بالاخره انسان است و متأثر از پیش‌داوری‌ها و سوگیری‌های شخصی. وقتی نهادهای دانشگاهی متشکل از محققانی با دیدگاه‌های متنوع باشند، این امکان پدید می‌آید که همکاران سوگیری‌های یکدیگر را متذکر شوند و گرایشی به لحاظ دیدگاه‌های دیگر در هم پدید آورند.

اهمیت تنوع بیان

به این ترتیب اگر بتوانیم تنوع دیدگاه‌ها را در نهادهای معرفتی تضمین کنیم، می‌توانیم هم راه حل برون‌رفت و خروج، در صورت تنازع، را تضمین کنیم هم به عینیت تحقیقات کمک می‌کنیم.

به این ترتیب مسأله‌ی آزادی بیان خصوصاً در نهادهای معرفتی، صرفاً مسأله‌ی مداخله‌ی دولت نیست؛ تنوع دیدگاه و زمینه‌ی ایدئولوژیک هم اهمیت تام و تمام دارد. جاشی می‌گوید پس‌زمینه‌ی ایدئولوژیک یک‌دست در نهادهای معرفتی می‌تواند دستی نامرئی و نوعی نظم خودانگیخته پدید آورد که رسمیت ندارد و از قضا به همین دلیل نمی‌توان به مداخلات ایدئولوژیکش اشاره کرد.

جاشی مفهوم **دست نامرئی** را از آدام اسمیت و فریدریش هایک وام گرفته است: در اقتصاد ملّی هر یک از افراد به دنبال سود خود هستند، اما سرجمع فعالیت‌های‌شان بدون اینکه تک‌تکشان خواسته باشند یا بدانند، وضعیتی کلّی پدید می‌آورد که شاخص‌های خودش را دارد و بر تک‌تک این افراد هم اثر می‌گذارد. جاشی می‌گوید در این زمینه اما شاید بهتر باشد از مشت نامرئی صحبت کنیم: در سیطره‌ی ایدئولوژی مسلط تک‌تک افراد باز هم به دنبال کار و بیان و تحقیق خود در چهارچوب ایدئولوژی مستقر هستند و در عین حال با پیروی یک‌دست از ایدئولوژی غالب موجب پدیدآوردن ضد‌هنجارهایی می‌شوند که آزادی بیان را محدود می‌کند و دگراندیشان را سرکوب.

از نظر جاشی اگر این تصویر را از تحمیل ایدئولوژی و محدود کردن بیان بپذیریم، باید بگوییم که چاره‌ی کار هم دشوار است: چون نه با عاملیت دولت یا افراد مشخص، که با همان مشت نامرئی برساخته شده از برآیند سیطره‌ی ایدئولوژی سروکار داریم.

تیموتی گارتن آش:

مدارا یا جدال؛ با عقاید دینداران چه کنیم؟

تیموتی گارتن آش استاد مطالعات اروپا در دانشگاه آکسفورد است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Ash, Timothy Garton. "Religion" in *Free speech: Ten Principles for a Connected World*. Yale University Press, 2016.

چگونه می‌توانیم در جهانی سرشار از انواع باورهای دینی و سکولار، زندگی مسالمت‌آمیز و آزادی‌های فردی را حفظ کنیم؟ در مواجهه با اختلافات عمیق اعتقادی اولویت ما باید کدام باشد: اصلاح آموزه‌ها و باورها یا تضمین هم‌زیستی مسالمت‌آمیز؟

تیموتی گارتن آش، مورخ و استاد مطالعات اروپا در دانشگاه آکسفورد، تلاش کرده در فصلی از کتابش، *آزادی بیان: ده اصل برای جهانی متصل* (۲۰۱۶)، به این پرسش پاسخ دهد که چگونه می‌توان در جهان‌شهر امروز بر سر مسئله‌ی پیچیده‌ی آزادی بیان با هم تفاهم داشت؟ او یک‌دهه پیش وب‌سایتی با عنوان «بحث درباره‌ی آزادی بیان» را با پشتیبانی دانشگاه آکسفورد بنا نهاد که

اعضای تحریریه‌اش ده‌ها متفکر، حقوقدان و پژوهشگر پسادکتری از سراسر دنیا بودند. این کتاب نیز یکی از ثمرات همان وبسایت است که استدلال‌هایی در دفاع از آزادی مبتنی بر اصول اخلاقی را بررسی کرده است. آش ششمین اصل از ده اصل برای آزادی بیان را اینگونه تقریر می‌کند: «ما به باورمندان احترام می‌گذاریم، اما این احترام لزوماً شامل باورهایشان نمی‌شود.» آیا رسیدن به این اصل به سادگی همین جمله است؟

یکی از مناقشه‌برانگیزترین مباحث در آزادی بیان وقتی است که پای باورهای دینی و باورمندان به میان می‌آید؛ به همین دلیل، جمع‌بندی اصل ششم در ده اصل دفاع از آزادی بیان برای آش و همکارانش چندان آسان نبوده است. گروهی معتقد بودند از مذهب باید کم‌تر از نژاد و جنسیت در برابر گفتار نفرت‌پراکن (Hate Speech) محافظت شود، چرا که مذهب خصلتی بیولوژیک نیست. در همان حال، آش تأکید می‌کند یکی از نقاط بحران‌زا در مقوله‌ی مذهب اینجاست که هر دینی نظریه‌ای برای آزادی دارد که در اغلب موارد نیز با لیبرالیسم سکولار هم‌خوان نیست و راه هر نقدی را سد می‌کند. او می‌نویسد اصل بر این است که افراد آزادند باورهای دینی خاص خودشان را داشته باشند، اما حق اجبار این باورها به دیگران را ندارند. اما باید بررسی کنیم این اصل در عمل تا چه حد شدنی است؟

آش وقتی اصل ششم، یعنی مذهب، را با همتایان هندی‌اش و قانونگذاران این کشور مطرح کرد، با سیلی از مخالفت‌ها روبه‌رو شد. سیاستمداران هندو، سیک، مسلمان و سکولار هندی همگی متفق‌القول بودند که در جامعه‌ای همچون هند اگر افراد بخواهند آزادانه محتوای باور و اعتقادات یکدیگر را زیر سؤال ببرند، چیزی نمی‌گذرد که کشور به یک جنگ داخلی کشیده می‌شود.

در عین حال، برخی از پژوهشگران درگیر تدوین این اصول ده‌گانه می‌گفتند این تمایز اصلاً معنایی ندارد، چرا که شما نمی‌توانید میان باورمند و باور او تمایز قائل شوید و پاسخ می‌شنوید: «اگر به من احترام می‌گذاری، باید به باور من هم احترام بگذاری.»

به زعم آس، این دو استدلال ما را به مسیرهای کاملاً متفاوتی می‌برند. استدلال نخست را می‌توان با تعیین مرز بین گفتار نفرت‌پراکن و گفتار خطرناک بررسی کرد. این مرز همیشه به بستری بستگی دارد که نظر در آن ابراز می‌شود. برای مثال، گفتاری که در فیلادلفیا بی‌خطر است ممکن است در پنجاب بسیار خطرناک باشد، اما می‌توان با گذر زمان کاری کرد که در پنجاب هم کم‌خطرتر شود.

اگر ایراد دوم به اصل شش را بپذیریم، پس در این صورت دین به واسطه‌ی ذاتش همیشه نیازمند امتیاز ویژه است. آیا دین واقعاً سزاوار برخوردی ویژه است؟ اگر بله، چرا؟ **رونالد دورکین** به طعنه پرسیده بود: شاید برای اینکه مردم در قرن هفدهم به خاطر مذهب یکدیگر را می‌کشتند؟ یا شاید چون در قرن بیست و یکم هنوز به خاطرش به قتل می‌رسند؟

استدلال‌هایی برای قائل‌شدن امتیاز ویژه

تیموتی گارتن آس می‌نویسد در کمال حیرت هنوز در قوانین بسیاری از کشورهای اروپایی نیز جرمی به نام **کفرگویی** وجود دارد، هر چند که به‌ندرت اجرا شود. در عین حال، مسئله‌ی کاهش میزان دینداری و شرکت در مناسک مذهبی پدیده‌ای جهانی نیست و به جوامع اروپایی محدود می‌شود، البته نه همه‌ی این جوامع، چون هنوز در لهستان و روسیه، افراد به جرم «توهین به حساسیت‌های دینی» محاکمه می‌شوند. او معتقد است چشم‌دوختن به این

بخش از دنیا برای اینکه فکر کنیم جوامع از این مرحله عبور کرده‌اند، ساده‌انگاری است؛ درست مثل زمانی که **یورگن هابرماس** فیلسوف آلمانی در مطرح کردن نظریه‌ی «**حوزه‌ی عمومی**» چنان تحت تأثیر پیش‌فرض‌های اروپای غربی بود که تقریباً هیچ جایی برای مذهب در این نظریه قائل نشد.

اما در هند و پاکستان، کفرگویی هنوز جرمی جدی است و جدا از احکام دینی مانند **فتوا** که هر فقیه اسلامی می‌تواند صادر کند. گاهی مؤمنان خودشان آتش‌به‌اختیار دست‌به‌کار اجرای حکم الهی می‌شوند. آش معتقد است شاید بهتر باشد مذهب را شکلی کامل از زیستن بدانیم. چنانکه **لشک کولاکوفسکی**، فیلسوف لهستانی، می‌گوید: «دین فقط یک‌سری عقیده نیست، بلکه یک سبک زندگی است که در آن، فهم و ایمان و تعهد هم‌زمان شکل می‌گیرند.» به زعم او، حقیقت دینی «از طریق تجربه‌ی جمعی حفظ و منتقل می‌شود»؛ یعنی دین صرفاً با خواندن متون یا دانستن آموزه‌ها فهمیده نمی‌شود، بلکه در بستر عمل و در زندگی جمعی معنا پیدا می‌کند.

آش این وضعیت را با یک **نمودار ون** (Venn Diagram) توضیح می‌دهد: دو دایره که بخشی از آنها روی هم می‌افتد. در ناحیه‌ی مشترک، پیروان ادیان مختلف و حتی کسانی که دین ندارند می‌توانند بر پایه‌ی منطق و درک متقابل، در باره‌ی باورها و ادعاهایشان گفت‌وگو کنند. اما بخش‌هایی از دایره‌ها که روی هم قرار نمی‌گیرند بحث‌پذیر نیستند. برای نمونه، من نمی‌توانم درباره‌ی تجربه‌ی معنوی شما بحث کنم، همان‌طور که شما نمی‌توانید درباره‌ی رنگ پوست من بحث کنید.

او استدلال می‌کند قوانین مربوط به آزادی بیان و آزادی دین باید به گونه‌ای طراحی شوند که هر دو بخش، یعنی هم منطقه‌ی اشتراک و هم تفاوت‌ها، را با منطق‌ها و تجربه‌های متفاوتشان به رسمیت بشناسند. آنچه ما معمولاً از آزادی

بیان در نظر داریم، ناظر به همان بخش مشترک است: «محتوای ایمان»؛ بخشی از باورهای دینی که امکان گفت‌وگو، نقد و تبادل نظر درباره‌اش وجود دارد.

مذهب واقعاً چیست؟

برای بسیاری از مردم، فقط یک دین «واقعی» وجود دارد: دین خودشان و دیگر باورها یا کفرند یا خرافه. در بعضی موارد، دایره‌ی پذیرش کمی گسترده‌تر می‌شود، مثلاً میان سه دین ابراهیمی: یهودیت، مسیحیت و اسلام. اما حتی در این موارد هم اغلب تبعیض پابرجاست. نمونه‌اش [دانشگاه الازهر](#) در قاهره است که پس از سقوط [حسنی مبارک](#) در سال ۲۰۱۱، بیانیه‌ای در حمایت از آزادی‌های بنیادین صادر کرد؛ اما این حمایت را مشروط به «احترام به باورها و مناسک سه دین ابراهیمی» دانست. در همین راستا، در سال ۲۰۰۳، مرکز تحقیقات اسلامی همین دانشگاه بهائیان را مرتد خواند و خواستار نابودی جامعه‌شان شد.

در مقابل، نگاه سکولار و عملی‌تری هم وجود دارد: هر گروهی که شمار قابل توجهی پیرو دارد و خودش را مذهبی می‌داند، باید به رسمیت شناخته شود. در این رویکرد، حتی آئنیست‌ها، [لاادری‌ها](#) و دیگر افراد بی‌دین نیز در دسته‌ی «غیروابسته‌های دینی» جای می‌گیرند، یعنی بیش از یک میلیارد نفر در جهان. پس برای ساده‌سازی، می‌توان سه نوع آزادی در رابطه با دین را از هم تفکیک کرد: نخست، آزادی در دین؛ دوم، آزادی از دین؛ و سوم، آزادی برای دین.

این سه دیدگاه، سه مدل از فضای عمومی را شکل می‌دهند: در مدل اول، فقط یک دین (یا چند دین مورد تأیید) اجازه‌ی حضور در جامعه را دارد. در مدل دوم، هیچ دین یا باوری حق حضور در فضای عمومی را ندارد. در مدل سوم، همه‌ی باورها و ناباوری‌ها در کنار هم پذیرفته می‌شوند.

برخی کشورهای مسلمان‌نشین به مدل اول نزدیک‌اند، کره‌ی شمالی نماد مدل دوم است، و آمریکا تا حد زیادی شبیه مدل سوم عمل می‌کند. از نظر آش بدیهی‌ست که فقط مدل سوم با آزادی بیان واقعی سازگار است، یعنی فضایی که در آن مردم بتوانند آزادانه باور یا ناباوری‌شان را بیان و از آن دفاع کنند. با این حال، چنین فضایی هنوز در بیش‌تر نقاط جهان وجود ندارد. حتی در آمریکا، بسیاری از آنتیست‌ها می‌گویند که احساس می‌کنند کاملاً پذیرفته نشده‌اند. آش با تأیید این احساس می‌پرسد: واقعاً چند سیاستمدار آمریکایی را می‌شناسید که آشکارا بگویند به هیچ دینی باور ندارند؟

اسلام و آزادی بیان

آیا در دهه‌های اخیر، مشکل ویژه‌ای میان اسلام و آزادی بیان وجود داشته است؟ بله. البته دیگر ادیان نیز در محدودسازی خشونت‌آمیز آزادی بیان نقش داشته‌اند: بودایی‌ها در برمه، هندوها در هند، میلشیشای مسیحی در جمهوری آفریقای مرکزی، و آنتیسم کمونیستی در کره‌ی شمالی. اما در دسر اسلام از چهار نظر متمایز است:

اول، گستره‌ی آن.

دوم، تأثیر آن بر جوامع لیبرال دموکراتی که آزادی بیان را ارزشمند می‌دانند.

سوم، پیوند آن با تروریسم.

چهارم، میزان ناپذیرابودن کشورهای با اکثریت مسلمان در برابر پیروان دیگر ادیان یا بی‌دینان.

آش تاکید می‌کند نباید از مسأله‌ی گستره غافل شد، چرا که اسلام دومین دین بزرگ جهان است. در حالی که تاریخ مسیحیت نیز با سرکوب شدید آزادی‌ها همراه بوده، از نیمه‌ی قرن بیستم به این سو، جوامع غربی تلاش کرده‌اند از قید و بندهای محافظه‌کاری دینی رها شوند. اما مهاجرت گسترده‌ی مسلمانان به اروپا، به‌ویژه پس از دهه‌ی ۱۹۶۰، باعث شد تا بسیاری از اروپاییان احساس کنند که آزادی‌های تازه به دست آمده‌شان دوباره تهدید می‌شود. مثال‌های بارزی از این برخورد خشونت‌آمیز وجود دارد: **قتل تنو فان گوخ**، فیلم‌ساز هلندی، به دست **محمد بوری** که مدعی دفاع از اسلام بود، و حملات تروریستی به دفتر **شارلی ابدو** در فرانسه.

با آنکه خشونت دینی در دیگر سنت‌ها (همچون هندوئیسم یا سیک‌گرایی) نیز دیده می‌شود، نویسنده معتقد است که میزان و اثرگذاری خشونت مذهبی با منشأ اسلامی، به‌ویژه در اروپا، از نظر مقیاس و تأثیر، جایگاهی متفاوت دارد و «سرکوب خشونت‌آمیز آزادی بیان از سوی مسلمانان در غرب، در سطحی خاص و جداگانه رخ داده است.»

یکی از ویژگی‌های قابل توجه تهدیدها و خشونت‌های ناشی از افراط‌گرایی دینی در جهان اسلام این است که این فشارها صرفاً تقابلی میان اسلام و دیگر ادیان یا بی‌دینی نیست، بلکه در بسیاری موارد، تقابلی درون‌اسلامی است با تمرکز روی دو گروه: نخست، کسانی که از اسلام خارج شده‌اند و دوم، مسلمانان اصلاح‌طلبی که می‌خواهند ایمان خود را از درون بازاندیشی و اصلاح کنند. نمونه‌ای بارز از این وضعیت، شیخ بریتانیایی، **اسامه حسن** است که صرفاً به دلیل سخنرانی درباره‌ی نظریه‌ی تکامل و تطبیق آن با علم با تهدید مرگ مواجه شد. در نتیجه، صدای او در همان جایی که باید شنیده می‌شد خاموش شد. در جوامع چندفرهنگی غربی نیز این تنش‌ها از وضعیت کشورهای مسلمان جدا نیست. هر چند در کشورهایی مانند پاکستان، این وضعیت بسیار وخیم‌تر

است. قوانین سخت‌گیرانه‌ی توهین به مقدسات با خشونت‌های بیرون از چهارچوب قانون ترکیب می‌شود و زندگی کسانی را که متهم به ارتداد یا کفر شده‌اند تهدید می‌کند. در عربستان سعودی، قوانین جدید حتی دعوت به اندیشه‌ی خدا ناباورانه را معادل تروریسم می‌دانند.

به مدارا توکل کنیم؟

تیموتی گارتن‌آش معتقد است برای رسیدن به یک راه حل لازم است به این پرسش پاسخ بدهیم که چه چیزی برایمان اولویت دارد: به‌چالش‌کشیدن محتوای باورهای دینی یا دفاع از شرایطی که در آن همه بتوانند آزادانه و مسالمت‌آمیز در عرصه‌ی عمومی حرف بزنند؟ این موضوع وقتی پیچیده‌تر می‌شود که به انواع مختلف سکولاریسم در کشورهای مختلف نگاه کنیم. مثلاً در مالزی، حکومت با دین مهربان است و اگر کسی بگوید بی‌خداست، احتمالاً با واکنش منفی روبه‌رو می‌شود. اما در فرانسه، حکومت خیلی سخت‌گیرانه دین را از عرصه عمومی کنار می‌گذارد و به قول **مارتا نوسباوم** رویکرد «رسمی کردن بی‌دینی» را در پیش می‌گیرد.

آش به این نتیجه می‌رسد که سکولارها مدل فرانسه را ترجیح می‌دهند و باورمندان مدلهایی مثل بریتانیا که هنوز کلیسای رسمی دارد و البته مالزی و اندونزی را، چرا که در این کشورها دین همچنان جایگاه اجتماعی و قانونی دارد.

آش ترجیح می‌دهد اولویت را به تحقق عملی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بدهد، نه به مناظره و بحث درباره‌ی صحت یا نادرستی باورهای دینی. او می‌گوید اگر روان‌شناسان تکاملی درست گفته باشند و دین ریشه‌ای عمیق در مغز انسان داشته باشد، و اگر تعلق دینی بخشی از هویت جمعی ما باشد، قانع کردن افراد برای ترک دین کار ساده‌ای نخواهد بود. بنابراین، اولویت باید تضمین احترام به

آزادی دیگران باشد، نه اثبات نادرستی باورهایشان. البته او تأکید می‌کند این نظر شخصی نویسنده است و دیگران باید آزاد باشند که باورهای دینی را نقد کنند، همانطور که افراد دیندار باید حق داشته باشند دینشان را تبلیغ کنند.

آش می‌نویسد مدارا، اگرچه خود یک باور است، اما تنها راه ممکن برای زندگی مشترک انسانی در دنیایی چندصدایی است؛ جایی که افراد می‌توانند با تفاوت‌هایشان کنار بیایند و به هم آزادی عمل بدهند، حتی اگر باورهای همدیگر را نادرست بدانند. **توماس اسکنلن** پیشنهاد کرده است به جای شعار «به خدا توکل می‌کنیم» روی سکه‌های آمریکا بنویسند: «به مدارا توکل می‌کنیم.»

آلن لوینوویتز:

در ستایش فضیلت نارواداری

آلن لوینوویتز استاد ادیان در دانشگاه جیمز مدیسون است. این گزارش مختصری است از
منبع زیر:

Levinovitz, Alan Jay. *The Limits of Religious Tolerance*, The Amherst College Press, 2016.

«رواداری» چیست؟ در چه شرایطی باید با دینداران روادار باشیم؟ چه معنایی دارد که بگوییم فلانی «حق ندارد» ناروادار باشد؟

آلن جی لوینوویتز، استاد ادیان در دانشگاه جیمز مدیسون، در رساله‌ای که گزارش آن را می‌خوانید به محدودیت‌های رواداری دینی و البته به ارزش‌های نارواداری دینی در شرایطی مشخص پرداخته است.

محور بحث لوینوویتز در این نوشته هنجاری است و نه قانونی و بنابراین با وجود اینکه کانون بحثش رواداری و نارواداری دینی در دانشگاه‌های کشورهای لیبرال دموکراتیک است، نوع استدلال‌هایش قابل استفاده و تعمیم در شرایط دیگر نیز هست.

مورد بحث برانگیز دانیل هارپر

در اوایل سال ۲۰۱۴ دانیل هارپر، دانشجوی دانشگاه کامرون در اوکلاهاما که از پیروان مسیحیت انجیلی بود، اعلامیه‌ای علیه فعالیت‌های یک نهضت دینی نوپا به نام «جمعیت تبلیغ جهانی» پخش کرد و آنها را فرقه‌ای خطرناک خواند که در پی «تسلط بر اذهان» دانشجویان هستند و تفسیری منحرف از انجیل ارائه می‌دهند.

دانشگاه کامرون که با بودجه‌ی دولتی اداره می‌شود بیانیه‌ای داد و اعلامیه‌ی هارپر را «توهین‌آمیز» و «تبعیض‌آمیز» خواند. دانشجویانی که فکر می‌کردند با اعلامیه‌ی هارپر به آنها توهین شده نیز به مقامات دانشگاه شکایت بردند. دانشگاه به هارپر هشدار داد که به عقاید دیگران «احترام» بگذارد و گفته شد که با پخش اعلامیه‌اش ناروادار بوده است و ارزش بنیادی آزادی دینی را که هر شهروند آمریکایی باید از آن برخوردار باشد، تهدید کرده.

لوینوویتز می‌گوید برای اینکه درستی و نادرستی اعمال طرفین را بسنجیم اول باید ببینیم رواداری دینی دقیقاً چیست و کجا درست است و کجا نادرست.

نکته‌ی مهمی که لوینوویتز می‌خواهد روشن کند این است که رواداری اغلب با احترام یا مهربانی اشتباه گرفته می‌شود و به این ترتیب به اشتباه تصور می‌شود که اگر ناروادار باشیم حتماً نامهربان و نامحترم هم هستیم.

لوینوویتز می‌خواهد استدلال کند که می‌توان ناروادار بود و در عین حال برخورد محترمانه و مهربانانه هم داشت، و در واقع احترام گذاشتن به دیگری در مقام کسی که او را سزاوار داشتن عقاید معقول می‌دانیم، گاه مستلزم نارواداری با اوست.

رواداری و احترام

لوینوویتز اشاره می‌کند که بسیاری از اسنادی که راجع به نارواداری دینی نوشته شده‌اند، رفتار ناروادار را رفتاری «ناخوشایند» یا «تبعیض‌آمیز» می‌خوانند؛ از نظر لوینوویتز اینها مفاهیمی مبهم‌اند که می‌توانند به اقتضای شرایط معانی متفاوتی داشته باشند و مشکل اینجاست که با اتکا به چنین مفاهیمی می‌توان نقدها و اظهار نظرهای خونسردانه‌ای را هم که صرفاً قصد بیان واقعیت راجع به ادیان دارند، محکوم کرد و آنها را گفته‌هایی توهین‌آمیز و به قصد نفرت‌پراکنی نامید.

لوینوویتز می‌گوید اینکه برخی نویسندگان رواداری را اصلاً وظیفه‌ی محترم داشتن همه‌ی اشخاص و محترم داشتن حق آنها برای تصمیم‌گیری برای خود و عقایدشان تعریف می‌کنند نیز خالی از ایراد نیست: تعریف کردن رواداری بر اساس احترام، رواداری را از محتوا تهی می‌کند. وقتی ما برای کسی صرفاً در مقام شخص احترام قائل باشیم، و خود را موظف به وظیفه‌ی مشخصی در قبال او ندانیم، همان‌طور که اصول اخلاقی‌مان حکم می‌کند با او محترمانه رفتار خواهیم کرد. با این تعریف البته دانیل هارپر می‌توانست بگوید ناروادار نبوده چون مطابق اصول خودش به کسی بی‌احترامی نکرده است.

اما از نظر لوینوویتز باید میان احترام و رواداری فرق گذاشت: بسیاری از مورخان علم بی‌تردید برای ظرافت‌های طب جالینوسی احترام قائلند، اما روا نمی‌دارند که به‌عنوان دانش پزشکی برای درمان مردم در دانشگاه تدریس شود.

تمایز گذاشتن میان رواداری و احترام از خطای محتمل دیگری نیز جلوگیری می‌کند، یعنی خلط‌کردن نارواداری با توهین یا بی‌ادبی. حتی وقتی فکر می‌کنیم عقاید دینی دیگران برخطا یا شرورانه است، مدنیت اقتضا می‌کند که افکارمان را مؤدبانه و در چارچوب‌های خاصی بیان کنیم یا در مواقعی اصلاً از خیر گفتن‌شان بگذریم. اما نقد مؤدبانه‌ی باورهای دینی هم بالاخره ممکن است خاطر باورمندان را آزرده کند، آن‌ها را برنجاند و احساس کنند به آن‌ها بی‌احترامی شده است.

رفتار مؤدبانه، برخلاف ملاحظه‌کاری احساسی، اخلاقی و معرفتی، موضعی فکری نیست. مؤدب بودن نوعی رفتار است. شما ممکن است هیچ احترامی برای باور مشخصی - مثلاً باور به نوعی توطئه‌اندیشی خام - قائل نباشید اما این باعث نمی‌شود که وقتی در کوچه به کسی که به چنین نظریه‌ای باور دارد برمی‌خورید سرش داد بزنید. اگر انواع مختلف احترام را با رواداری قاطی کنیم ممکن است به نظر بیاید که هر نوع نارواداری نیز مستلزم بی‌احترامی به اشخاص است.

یکی از مشکلات مهم چنین خلطی این است که باعث می‌شود هر نوع نقد باورهای دینی در ساحت عمومی را کلاً منع کنند، و این به‌نوبه‌ی خود برای آزادی بیانی که لازمه‌ی حیات جوامع دموکراتیک و نهادهای آموزش عالی است خفقان‌آور است.

لوینوویتز می‌گوید اینجاست که مشکلات پیش روی تعریف رواداری، احترام، و ادب روشن‌تر می‌شود. رواداری همان احترام نیست. احترام مستلزم این است که شهروندان نه فقط باورهای مختلف دینی را مجاز بدانند، بلکه از آن‌ها استقبال کنند؛ با وجود این احترام به ما اجازه می‌دهد که به جدّ درباره‌ی همین

عقاید بحث کنیم چون باور داریم برخی از آنها غلطند، و امیدواریم بحث در نهایت به رد این عقاید غلط منتهی شود.

امید به اینکه از طریق بحث جدی بتوان عقاید نادرست دینی را از میان برد خودش از نارواداری در برابر نادرستی‌ها انگیزه می‌گیرد. به این ترتیب به ناگاه با تناقض دیگری روبه‌رو می‌شویم: احترام، اجازه می‌دهد که نارواداری را مؤدبانه به کار گیریم، در عین حال از ما می‌خواهد که روادار باشیم، یا در حقیقت از باورهای متفاوت حتی آنها که قبول‌شان نداریم، استقبال کنیم!

بالاخره بعضی از باورهای دینی غلط هستند!

اسناد حقوقی دموکراسی‌های لیبرال به رواداری دینی ارزش می‌دهند. دموکراسی‌های لیبرال از دولت می‌خواهند که آزادی دینی شهروندان را به رسمیت بشناسد، له یا علیه یک باور خاص موضع نگیرند، و از تعقیب و آزار یا اعمال هرگونه تبعیض علیه افراد به خاطر باورهایشان خودداری کنند. به همین دلیل است که نظام‌های سیاسی‌ای که می‌خواهند در برابر شهروندان نشان به یکسان روادار باشند، به لحاظ دینی ندانم‌گو (لا ادری می‌شوند).

اما تصویری که از رواداری رواج یافته، نقد باورها و کردارهای دینی را بین خود شهروندان هم مشکل می‌کند، این‌طور قلمداد می‌شود که اگر به کسی بگویم هویتش با عقایدی رقم خورده که غلط یا مضر هستند، کاری ناروادارانه انجام داده‌ایم.

ارزش بیش از حد قائل‌شدن برای رواداری دینی، و برای فضیلت ادب که به آن پیوسته است، می‌تواند مردم را وسوسه کند که مواضع فکری غیرمسئولانه‌ای بگیرند: یعنی، چنان که بعد از این هم اشاره می‌کنیم، در برابر عقاید و کردارهایی که می‌دانند غلط و حتی مضر است سکوت کنند؛ یا رویارو نشدن

خودشان با چنین عقاید و کردارهایی را توجیه کنند؛ یا خود آن عقاید را بدون اینکه وارد بحث شوند با داوری‌های نسبی گرایانه توجیه کنند.

برای بسیاری از ما مشکل است که از نقد عقاید دینی کسانی که فکر می‌کنیم عمیقاً برخطا هستند، پرهیز کنیم؛ با وجود این به خودمان ضرورت تاریخی دیرپای رواداری دینی را یادآور می‌شویم و نقدشان نمی‌کنیم.

برخی از نویسندگان عامه‌پسند و نویسندگان دانشگاهی نیز برای اینکه رواداری را آسان کنند به تبلیغ این نظر پرداخته‌اند که نقد دینی اصلاً غیرضروری است چون همه‌ی ادیان در اساس یکی هستند و در بنیاد سازگارند؛ همه‌ی ادیان ارزش‌های محوری مشترکی دارند و تفاوت‌هایشان سطحی است.

مصدق چنین نظری را می‌توان در **گفته‌های باراک اوباما در ۱۰ سپتامبر ۲۰۱۴** یافت که گفت «داعش اسلامی نیست، هیچ دینی به کشتن بی‌گناهان دستور نمی‌دهد.» معنای حرف اوباما این است که همه‌ی ادیان به ارزش مشترکی قائلند که می‌گوید بی‌گناهان را نباید کشت؛ اما همه‌ی ادیان واقعاً چنین چیزی نمی‌گویند. اگر نخواهیم راجع به ادیان زنده مناقشه کنیم می‌توانیم به یاد آوریم که ادیان باستانی‌ای بودند که **آیین قربانی کردن انسان** داشتند.

برای همین لویونوویتز معتقد است که حرف اوباما از نظر فکری غیرمسئولانه است: داعش اسلامی است، همان‌قدر که تصوف هم در چهره‌ی صلح‌جویی اسلامی است.

نسبی‌گرایی هم نوع دیگری از بی‌مسئولیتی فکری است که به جای آشتی دادن ادیان از طریق تغییر تعریف دین، به تغییر تعریف حقیقت دست می‌زند. نسبی‌گرایان می‌گویند اگر عده‌ای عقیده‌ای را حقیقی می‌دانند، خوب پس لابد

برای آنها حقیقت است. نسبی‌گرایی از این راه در پی یافتن مبنایی برای رواداری و گریز از تعصب است.

اما در عمل نمی‌توان همواره از روبه‌رو شدن با اظهارنظرهای صریح دینی که نشان می‌دهند نسبی‌گرایی غلط است گریخت: سیاستمداران نمی‌توانند همیشه از محکوم کردن مصادیق خشونت دینی و غیر انسانی خواندن آن‌ها شانه خالی کنند.

رواداران دینی‌ای که نسبی‌گرا نیستند، یا نمی‌خواهند به نسبی‌گرایی وانمود کنند، گزینه‌ی دیگری هم دارند: سکوت. در زندگی روزمره توسل به این گزینه خیلی رایج است. وقتی بخواهیم از نزاع پرهیز کنیم اغلب بهترین گزینه سکوت است. و خوب فرار هم نیست زبان‌مان همیشه کار کند.

از سوی دیگر می‌توان گفت که حامیان رواداری دینی نیز قبول دارند که حدی از نارواداری، چه در سیاست‌های دولتی و چه در رفتار فردی، اجتناب‌ناپذیر، و در حقیقت مطلوب است. از ترکیب **اصل آزار** اصل کاهش رنج، و لزوم احترام به حقوق بشر (یعنی احترام گذاشتن به عزت نفس و خودآئینی افراد) می‌توان نتیجه گرفت که دموکراسی‌های لیبرال باید علیه اجرای برخی از کردارهای دینی قانون وضع کنند: کردارهایی که موجب آزار رساندن دین‌داران به کسانی می‌شود که بابت چنین آزارهایی رضایت‌شان را جلب نکرده‌اند.

سوای قانون‌گذاری، باورهایی هم هستند که در خور نقد عمومی به‌شمار رفته‌اند. برای مثال **مارتا نوسبام** می‌گوید «همه‌ی ما باید بیان‌های نفرت‌پراکنانه (Hate Speech) را محکوم کنیم.»

عقاید نامعقول ممکن است بی‌آزار باشند، اما اندیشیدن غیرعقلانی می‌تواند مضر باشد و به آزار هم منجر شود. مثلاً **کسی که مدعی است** فرزند نجات‌یافته

از مرگش در حالی که روی تخت بیمارستان بوده به بهشت سفر کرده و مسیح را دیده و برگشته، شاید خودش آدم بی‌آزاری باشد، اما بحث کردن راجع به این عقیده‌اش لازم است، چون داشتن چنین عقیده‌ای می‌تواند مضر باشد.

حرف لوینوویتز در اینجا این است که باورهای نادرست فرد، نشانی از این هستند که قوه‌ی باورسازی (belief-forming faculty) او خطاکار است؛ قوه‌ی باورسازی خطاکار خطرناکست و توان مردم برای رشد را تهدید می‌کند و از همین روست که باید با عقاید غلط بحث کرد؛ نه فقط به این دلیل که بالقوه خطرناکند، بلکه همچنین به این دلیل که قوه‌ای که آنها را تولید کرده می‌تواند خطرناک باشد.

کسانی که با مروجان خرافات به بحث می‌پردازند در برابر تفکر غیرانتقادی آنها ناروادارند؛ چنین شیوه‌ی تفکری هر قدر هم افکار بی‌آزار تولید کرده باشد باز بالقوه خطرناکست. البته این بحث هم مثل هر بحث دیگری می‌تواند مؤدبانه یا بی‌ادبانه دنبال شود؛ اما بحث مؤدبانه نیز در نهایت ناروادارانه است.

بسیاری از مؤمنان از اینکه به هر زبانی به آنها بگوئیم عقاید مهم و عمیق‌شان غلط است، می‌رنجد و احساس اهانت می‌کنند، خصوصاً وقتی در موقعیتی باشند که فکر کنند صدایشان کمتر به جایی می‌رسد و تحت نظر و سخت‌گیری هم هستند. مؤمنان فکر می‌کنند هویت‌شان با عقاید دینی‌شان رقم خورده است، و احساس می‌کنند حرمتی که باید به شخصیت انسانی‌شان گذاشته شود، با این نقدها شکسته می‌شود.

لوینوویتز یادآور می‌شود که البته خیلی از گروه‌ها ممکن است فکر کنند صدای‌شان آن قدر که درخور است بلند نیست و به جایی نمی‌رسد.

با همه‌ی این اوصاف باز هم ممکن است رواداران دینی به این نتیجه برسند که باید از هر نوع نقد باورهای دینی در ساحت عمومی پرهیز کرد چون اهانت‌آمیز است و ممکن است نفرت‌انگیز و ناروادارانه شمرده شود.

این دقیقاً همان اتفاقی بود که در اواخر سال ۲۰۱۵ افتاد، زمانی که اتحادیه‌ی دانشجویان دانشگاه وارویک تصمیم گرفت جلو سخنرانی **مریم نمازی**، فعال حقوق بشر سکولار، در دانشگاه را بگیرد. نمازی که ایرانی و مسلمانی از دین‌برگشته است مرتباً عقاید اسلامی و وجوه مختلف اسلام را به نقد می‌کشد.

اتحادیه‌ی دانشجویان وارویک گفت سخنرانی نمازی خلاف سیاست‌هایشان است که سخنرانان مدعو را از نفرت‌پراکنی و نارواداری در جامعه منع می‌کند. **از نظر رئیس اتحادیه دانشجویان**، سخنرانی نمازی «حق دانشجویان مسلمان را برای اینکه در دانشگاه خود احساس تهدید و تبعیض نکنند نقض می‌کرد».

اما لوینوویتز فکر می‌کند که به همان دلایلی که در بالا آوردیم، باید راجع به صدق باورهای دینی، خاستگاه سنت‌های دینی، هدف و فایده‌ی کردارهای دینی و همه‌ی این قبیل مسائل بحث عمومی کرد؛ حتی اگر موضوع بحث باعث شود مردم همدیگر را در پرده یا آشکار نادان و بی‌اخلاق و بی‌عقل بخوانند؛ چون اگر بحث نکنیم یا سکوت می‌کنیم یا به استدلال‌های نسبی‌گرایانه متوسل می‌شویم یا حرف‌های ریاکارانه راجع به عقاید طرف مقابل می‌زنیم، و هیچ‌کدام اینها مسؤولانه و قابل قبول نیست.

حرف لوینوویتز این است که این نقد دین باید دست‌کم در محیط دانشگاه و در سر کلاس درس جا داشته باشد؛ چون پایان‌دادن به این نوع بحث، به‌مثابه پایان‌دادن به لیبرال دموکراسی است.

لوینوویتر می‌گوید با وجود همه‌ی اهمیتی که رواداری در سه قرن گذشته برای همزیستی مسالمت‌آمیز مردم با ایدئولوژی‌های مختلف در لیبرالیسم و در ایجاد «بازار آزاد عقاید (free marketplace of ideas)» داشته، تعریف و حدود آن هنوز به‌شدت مورد مناقشه است.

از نظر لوینوویتر مشکل تعیین حد و مرز مناسب برآمده از همان چیزی است که فیلسوف معاصر آلمانی **راینر فارست** «پارادوکس ترسیم مرز (paradox of drawing the limits) می‌خواند. این پارادوکس می‌گوید «همواره همین که در پی این برمی‌آییم که مرز میان آنچه را درخور رواداری است و آنچه در خور رواداری نیست رسم کنیم، رواداری به ضد خود، یعنی نارواداری، تبدیل می‌شود».

این پارادوکس از تلاش برای حل دو پارادوکس دیگر ناشی می‌شود: پارادوکس خودویران‌گری (paradox of self-destruction) که می‌گوید «اگر رواداری شامل دشمنان رواداری هم بشود، به خودویران‌گریش می‌انجامد»، و پارادوکس رواداری اخلاقی (paradox of moral toleration) که می‌گوید «حاصل اصل رواداری این است که رواداری در برابر امری که اخلاقاً نادرست است، خودش کار درستی به حساب بیاید».

برای حل این پارادوکس‌ها تلاش‌های متعددی شده تا رواداری را بر هنجارهای فراگیر دیگری مبتنی کنند. اما همه‌ی این تلاش‌ها دچار همان نقیصه هستند که **استنلی فیش** راجع به لیبرالیسم گفته (و اینجا منظور از لیبرالیسم همان رواداریست): «همه‌ی تلاش‌های لیبرالیسم برای پذیرش یا رام کردن نیروهای غیرلیبرال شکست می‌خورد؛ یا با دستکم گرفتن و ناچیزانگاشتن انگیزه‌های غیرلیبرال یا با بازتاب دادن همان‌ها.» حرف فیش این است که اگر رواداران طرف مقابل را دستکم نگیرند یا مانند خودش عمل نکنند، لاجرم به

خود و پیران گری رو می‌آورند؛ ولی اگر چنین کنند نارواداری کرده‌اند؛ و نارواداری با هر اسمی نارواداری است.

اگر همانند استنلی فیش بپذیریم که نارواداری در برخی مواقع درست و اخلاقی است، دیگر لازم نیست این پارادوکس‌ها را به هر قیمتی حل کنیم. و این همان رهیافتی است که لوینوویتز برمی‌گزیند.

لوینوویتز سپس با اتکا به تعاریف موجود در پی تعریف کردن مفهوم رواداری بر می‌آید و سه مشخصه برایش برمی‌شمرد: اول اینکه روادار باید باور یا عملی را که می‌خواهد تحمل کند در خور اعتراض بداند؛ دوم روادار باید قدرت مداخله برای تغییر آن عقیده یا جلوگیری از انجام آن عمل را داشته باشد که بتوان گفت در برابرش رواداری کرده است؛ سوم روادار باید از دخالتی که قدرت‌ش را داشته، پرهیز کند که بتوان گفت روادار بوده.

چنان که قبلاً گفته شد، بنابر اصل آزار نتیجه می‌گیریم که نمی‌توانیم راجع به اعتبار و ارزش باورهای دینی بی‌تفاوت باشیم. اما حرف‌زدن راجع به اعتبار باورهای دینی می‌تواند به رنجش کسانی که با ما مخالفند منجر شود. وقتی اتحادیه دانشجویان جلو سخنرانی مریم نمازی را گرفت می‌خواست دانشجویان مسلمان نرنجند، و در مقابل برای نارواداری دینی ارزش قائل نبود: ولی گشودن در بحث در دانشگاه و کلاس درس مستلزم اعتبار دادن به انواعی از نارواداری دینی است.

لوینوویتز متذکر می‌شود که وقتی از نارواداری دینی حرف می‌زنیم و می‌پذیریم که بالاخره می‌تواند موجب رنجش کسانی شود، باید این را هم در نظر داشته باشیم که استدلال فعلی راجع به استادان و دانشجویان در محیط دانشگاه و کلاس درس است که با موقعیت همسایگان نسبت به هم یا رئیس جمهور در

برابر شهروندان، فرق می‌کند. نهادهای آموزش عالی وظیفه دارند در پی فهم و نشر دانش، پرورش اندیشه و فضائل فکری برای رسیدن به حقایق باشند.

حاصل بحث‌های دانشگاهی در خصوص دین برای کلیت جامعه و افراد مفید است و به آنها امکان می‌دهد به ارزیابی نقادانه‌ی باورهای مربوط به حیات اخروی و باقی ادعاهای دینی بپردازند و به این طریق راجع به مسائل مهمی همچون معنای زندگی و پرسش‌های مهمی همچون حق افراد بر بدن‌شان، و مبانی قانون‌گذاری عمومی، دیدگاه‌های سنجیده‌تری داشته باشند.

در حالی که سکوت و نسبی‌گرایی مانع رسیدن به چنین بینش‌هایی می‌شوند، نارواداری دینی در جهت حصول چنین خیرهایی عمل می‌کند.

نارواداری دینی و غایت آموزش عالی

در ماه مارس سال ۲۰۱۳ **دی‌آندره پول**، استاد دانشگاه آتلانتیک فلوریدا از دانشجویانش خواست که روی کاغذی بنویسند «مسیح» و روی آن پا بگذارند. یکی از دانشجویان به ایستگاه تلویزیون محلی رفت و گفت استاد او را به دلیل اعتراض به این تکلیف از درس معلق کرده است، و چیزی نگذشت که کل کشور از ماجرای نارواداری این استاد خبردار شدند.

چه چیز تکلیفی که پول به دانشجویانش داده بود واقعاً نادرست بود؟ استنلی فیش **در این خصوص گفت** که رواداری دینی در دانشگاه مستلزم این است که به دانشجویان فرصت دهیم مسائل را «به‌لحاظ فکری»، و بدون درگیری هویتی، بررسی کنند. فیش نوشت که مدرس نباید دانشجویانش را «مجبور به کاری» کند که به برخی از عمیق‌ترین باورها یا تعهداتشان برخورد؛ و خوب پول چنین کرده بود.

اما لوینوویتز می‌گوید تمایزی که فیش میان فکر کردن و کاری کردن در کلاس قائل می‌شود تمایز کارآمدی نیست: در واقعیت فکر کردن خصوصاً در چارچوب آموزش عالی مستلزم انواعی از کار کردن است: استاد از دانشجویان می‌خواهد دست بلند کنند، حرف بزنند، مطلب بنویسند، در کلاس بنشینند و امتحان بدهند...

بله دی‌آندره پول می‌توانست تکلیفش را به صورت آزمونی فکری درآورد، اما موضوع این است که نمی‌توان با محدود ماندن به «فکر کردن» از برانگیخته شدن ماجراهایی که پس از تکلیف پول رخ داد جلوگیری کرد: بحث فکری راجع به دروغ بودن ادعاهای ادیان همواره مستعد برانگیختن آشوب است و تنها راه جلوگیری از این آشوب سکوت است.

صرف بحث‌های معرفت‌شناسانه از قبیل اعتبار کتاب مقدس و صلاحیت تفسیر آن نیز بسیاری را می‌آزارد و عمیقاً نگران می‌کند، و می‌توان گفت که محبوبیت سانسور در طول تاریخ هم از همین آزرده‌گی‌ها می‌آید.

جستجوی بی‌طرفانه‌ی حقیقت که ایده‌ی بنیادین یک دانشگاه سکولار است، مستلزم حذف برنامه‌های درسی مؤمنانه و مدافع دین بوده است. اما این ادعا که هیچ دینی حقیقت را در انحصار خود ندارد با این ادعا یکی نیست که می‌گوید هیچ دینی غلط نیست.

جستجوی بی‌طرفانه‌ی حقیقت همچنین به این معنی است که نمی‌توان عقاید خاصی را از دایره‌ی نقد بیرون گذاشت؛ خصوصاً وقتی آن عقاید با آموزه‌های دیگر نیز هم‌پوشانی داشته باشند. این چیزی است که لوینوویتز آن را پارادوکس رواداری معرفتی (paradox of epistemological toleration) می‌خواند: جستجوی حقیقت در مقام خیر اخلاقی با رواداری در برابر باورهای غلط ناسازگارست، مستقل از اینکه این عقاید غلط چقدر برای بعضی مهم باشند.

لوینوویتز می‌گوید رسیدن به مقصد اساسی و هدف یگانه‌ی آموزش عالی مستلزم این است که مجالی فراهم شود تا رویارویی ناروادارانه با عقاید دینی صورت گیرد، و این لاجرم عده‌ای را آزار خواهد داد.

لازم به گفتن نیست که این هدف آموزش عالی است و قرار نیست در پارک و پیاده‌رو به رویارویی با باورهای دینی مردم بپردازیم. دانشگاه جای متفاوتی است که هدفش حصول دانش و پرورش فضائل فکری است تا از طریق آنها بتوانیم در طول عمرمان با شیوه‌های متفاوت زندگی مواجهه‌ی سنجیده‌ای داشته باشیم.

جستجوی حقیقت مستلزم داشتن فضایی پذیرای گفتگوست و این با زورگویی سازگار نیست. کار مدرس این است که ارزش جستجوی بی‌طرفانه‌ی دانشگاهی را به دانشجویان توضیح دهد؛ حال ممکن است این توضیح با فعالیت نمایشی پا گذاشتن روی کاغذی که رویش نوشته‌اند «مسیح» همراه باشد، اما اگر چنین کاری به درستی انجام نشده باشد، ارزش نارواداری دینی را نفی نمی‌کند.

دانشجویان و استادان مانند هر جوینده‌ی حقیقتی باید از خود بپرسند که چه چیزی دیگران را به گزیدن باورهای درست ترغیب می‌کند: برخی اوقات شاید سکوت، برخی اوقات معرفی مؤدبانه‌ی اصول جستجوی بی‌طرفانه‌ی حقیقت. از نظر لوینوویتز مشکل کار پول نارواداریش نیست؛ بی‌فایده بودنش است.

لوینوویتز از **لویس مناند**، استاد ادبیات دانشگاه هاروارد، نقل می‌کند که «آزادی دانشگاهی صرفاً یک امتیاز شغلی مطبوع نیست، مبنای فلسفی کل آموزش عالی است که ... تولید و نشر دانش، یعنی آموزش و تحقیق، را ممکن می‌کند.» کار تولید و نشر دانش «فعالیتی دموکراتیک» است و بنابراین آموزش عالی هم خیری عمومی است.

اینجاست که ملاحظه‌ی تاریخ پیشرفت دانش می‌تواند آموزنده باشد: بارها و بارها دیدگاه‌های مناقشه برانگیزی که ابتدا در حوزه‌ی خود ارتداد به حساب می‌آمدند تبدیل به حقایق علمی و اخلاقی شده‌اند؛ از نظریه‌ی فرگشت داروین گرفته تا نظریه‌ی برابری نژادها.

فشار بر دانشگاه برای اینکه به لحاظ دینی روادار باشد مانع بیان آزاد دانشگاهی می‌شود؛ چون اظهار نظر صریح راجع به عقاید دینی افراد ناروادارانه، اهانت‌آمیز و غیرمحترمانه شمرده می‌شود. نتیجه‌ی چنین فشاری به وجود آمدن کلاس‌ها و دانشگاه‌هایی است که دانشجویان بدون سنجیدن عقاید و تعهدات دینی خود از آنها بیرون می‌آیند.

لوینوویتز می‌گوید اگر از تقدیس رواداری دست برداریم، سکوت و نسبی‌گرایی هم از بین خواهند رفت. در نتیجه، می‌توانیم در دانشگاه فضاهایی داشته باشیم که اساتید و دانشجویان در آنها به بحث پردازند و فضایل فکری فروتنی و خطاپذیری را به همراه شجاعت فکری و عشق به حقیقت بیورند.

لوینوویتز می‌گوید اینکه نتیجه‌ی چنین بحث‌هایی چه خواهد بود، از پیش معلوم نیست؛ اما معتقد است که این سفر فکری بی‌شک سودمند است.

جان ماکسول کوتسی:

آزادی بیان و رنجاندن دیگری!

جان ماکسول کوتسی رمان‌نویس و برنده‌ی نوبل ادبیات است. این گزارش مختصری است از
منبع زیر:

Coetzee, John M. *Giving offense: Essays on Censorship*. University of Chicago Press, 1996.

پدیده‌ی اهانت برخلاف آنچه در نگاه اول به نظر می‌رسد، صرفاً یک واکنش احساسی فردی نیست، بلکه عمیقاً با ساختارهای قدرت درهم‌تنیده است. این عمل نه تنها می‌تواند ابزار قدرتمندان برای تحقیر و کنترل فرودستان باشد، بلکه گاهی خود به‌عنوان ابزاری برای مقاومت علیه قدرت به کار می‌رود.

جان ماکسول کوتسی، رمان‌نویس و برنده‌ی نوبل ۲۰۰۳ ادبیات، معتقد است اهانت می‌تواند شکلی از به‌چالش کشیدن هنجارهای تثبیت‌شده باشد، اما در عین حال ممکن است به بازتولید همان ساختارهای قدرتی منجر شود که مدعی نقد آنهاست. از این منظر، پرسش درباره‌ی معنای اهانت، هم‌زمان پرسشی است درباره‌ی جایگاه قدرت، زبان و مرزهای آزادی بیان.

بازتولید قدرت از رهگذر زبان

اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰، پس از برچیده‌شدن **آپارتاید**، تغییری معنا‌دار در گفتمان عمومی آفریقای جنوبی رخ داد. سفیدپوستانی که برای قرن‌ها با خیالی آسوده به آنچه سیاهپوستان می‌گفتند وقعی نمی‌نهادند، ناگهان نسبت به اینکه آنها را با اصطلاح «سکنی‌گزین» (Settler) خطاب می‌کردند حساس و حتی خشمگین شدند؛ زیرا خود و خانواده‌شان همیشه اینجا سکونت داشته‌اند و از این رو، لقب سکنی‌گزین را فقط لایق انگلیسی‌هایی می‌دانستند که موقع اقامت در آفریقا بچه‌هایشان را برای تحصیل به لندن می‌فرستادند و هر قدر هم که اینجا زمین و ملک داشتند باز لفظ «خانه» را فقط برای «بریتانیا» به کار می‌بردند. در حالی که برای بسیاری از اهالی بومی آفریقای جنوبی «سکنی‌گزین» یعنی کسی که حضورش موقتی است. وقتی اروپایی‌ها برای نخستین بار پایشان به جنوب آفریقا رسید، خود را «مسیحی» نامیدند و مردم بومی را «کافر» یا «وحشی».

این دوگانه‌ی نام‌گذاری بعدها تغییر شکل داد: از «متمدن/بدوی» گرفته تا «اروپایی/بومی» و «سفید/غیرسفید».

اما یک چیز در همه‌ی این جفت‌های متضاد ثابت ماند: همیشه این طرف قدرتمند، یعنی مسیحی، سفیدپوست، اروپایی یا متمدن بود که حق نام‌گذاری داشت: هم برای خودش و هم برای دیگری. اما حالا دیگری بود که به او لقبی می‌داد و خصومت نهفته پشت این لقب می‌ترساندش. حتی اگر در واژه‌نامه‌ها این لغت معنایی خصمانه نداشت، در فحوای عمومی اتهام عدم تعلق را به همراه می‌آورد و بر مردمی دلالت می‌کرد که باید از آن زمین رانده می‌شدند.

در وهله‌ی نخست، چندان روشن نیست که چرا واژه‌هایی چون «**کاکاسیا**» که در ظاهر بی‌طرفانه به نظر می‌آیند روزبه‌روز آکنده‌تر از نیروی خشم و اهانت شده‌اند، تا آنجا که دیگر بیشتر به قصد توهین به کار می‌روند. بنابر استدلال

کوتسی این پایداری معنا و قدرت انفجاری نهفته در این واژه‌ها تنها زمانی قابل درک است که آن‌ها را نه صرفاً واژه بلکه کنشی زبانی بدانیم؛ ژستی برای مرزبندی، برای تعیین فاصله میان گوینده و مخاطب. آن‌گاه روشن می‌شود چرا چنین واژگانی در برابر فرسایش معنایی مقاومت می‌کنند؛ در چنین وضعیتی، واژه‌ها حامل تمام زخم‌های تاریخ می‌شوند.

کوتسی معتقد است رنجیدن تنها محدود به کسانی نمی‌شود که در موقعیتی فرودست یا ناتوان قرار دارند. در همه‌ی تجربه‌های رنجش، نوعی احساس یا پیش‌آگاهی از سلب قدرت وجود دارد؛ گویی رنجیدن همواره با این حس همراه است که چیزی از اقتدار ما ربوده شده یا در معرض تهدید قرار گرفته است. پس وسوسه‌انگیز است که چنین استدلالی را پیش بکشیم: منطق نام‌گذاری تحریک‌آمیز—زمانی که به‌عنوان تاکتیکی از سوی ضعیفان علیه قدرتمندان به‌کار می‌رود—در این است که اگر بتوان قدرتمندان را وادار به رنجیدن کرد، آن‌ها ناخواسته و دست‌کم برای لحظه‌ای، خود را در جایگاه ضعیفان قرار می‌دهند. یعنی در رنجیدن، توازن قدرت به‌نحوی موقت برهم می‌خورد، و قوی، برای لحظه‌ای، تجربه‌ی ضعیف را از طریق قدرت واژه و زبان تجربه می‌کند.

تساهل و خودبزرگ‌بینی: روشنفکران در مواجهه با توهین

روشنفکران عقل‌گرا و سکولار عموماً افرادی نیستند که به‌سادگی برنجند. کوتسی معتقد است براساس استدلال روشنفکران، کسی که در مواجهه با نقد زود می‌رنجد، نه از موضع قدرت بلکه از موضع ضعف چنین واکنشی نشان می‌دهد. از دید آن‌ها به مصداق عبارت لاتین **همه‌ی دیدگاه‌ها سزاوار شنیده شدن هستند** (*audi alteram partem*)؛ پس این منطق و گفت‌وگو است که باید تعیین کند کدام دیدگاه برتری دارد.

همین دیدگاه سبب می‌شود روشنفکر خشم و رنجش دیگران را تا حدی به رسمیت بشناسد، اما اغلب در دل آن را ابتدایی، غیرعقلانی یا نشانه‌ی ضعف می‌داند. ممکن است او از حق دیگران برای رنجیدن دفاع کند، بی‌آنکه واقعاً آن احساس را محترم بداند. همان‌طور که ممکن است به عقاید مذهبی کسی احترام بگذارد، ولی در دل آن را خرافی بداند. این نوع تساهل می‌تواند هم نشانه‌ی بلوغ فکری باشد و هم نشانه‌ی نوعی خودبزرگ‌بینی، بر پایه‌ی اطمینان روشنفکر از عقلانیت سکولار.

اما به زعم کوتسی این شکل از عقلانیت توان درک بی‌قدرتی را ندارد، چون خود شکلی از قدرت است. روشنفکران این‌چنینی حتی از شدیدترین انتقادات نیز استقبال می‌کنند و همه‌چیز را به چارچوب عقلانی خود بازمی‌گردانند، مانند استاد شطرنجی که با آرامش منتظر حریف درخور است. در این ترکیب تکبر و تواضع، روشنفکر که خود را برتر از توهین‌کننده می‌بیند، در پاسخ به توهین لبخند می‌زند و می‌گذرد.

کوتسی خود را نیز روشنفکری از این دست می‌داند: کسی که هنگام شنیدن توهین، به جای واکنش احساسی خونسردی‌اش را حفظ می‌کند و سعی می‌کند ریشه‌ی توهین را در خود شخص پیدا کند. یکی از تبعات چنین رویکردی، به زعم او، همین است که کسی که خود به توهین مقاوم باشد شکنندگی دیگران در مواجهه با توهین کلامی را درک نمی‌کند. پس این نوع احترام در واقع نوعی مصالحه است میان باور شخصی و ابراز عمومی آن باور؛ مصالحه‌ای که هدفش حفظ نظم اجتماعی و امکان همزیستی مسالمت‌آمیز است. این نگرش در حد و اندازه‌ای نیست که بتوان آن را اخلاقی نامید؛ چرا که تنها از ما می‌خواهد احساسات شهروندان دیگر را در نظر بگیریم و صرفاً در رفتار، طوری وانمود کنیم که گویی برای آن‌ها احترام قائلیم.

مناقشه بر سر آزادی بیان در جامعه‌ی پساآپارتایدی

آفریقای جنوبی از سال ۱۹۹۰ به این سو شاهد دو تحول مهم و تاریخی بوده است: از یک سو، در جریان انتقال قدرت، دستگاه سانسور دولتی عملاً از کار افتاد؛ و از سوی دیگر، توافق عمومی روشنفکران غربی درباره‌ی ارزش و اهمیت آزادی بیان تغییرات عمده‌ای را در این کشور رقم زد.

روشنفکران غربی دیگر مثل قبل در دفاع از آزادی بیان هم‌نظر و یک‌صدا نبودند؛ برخی از آن‌ها حالا براساس دلایل دیگری همچون **عدالت اجتماعی**، مبارزه با تبعیض، یا حفاظت از گروه‌های آسیب‌پذیر از محدود کردن برخی شکل‌های بیان حمایت می‌کنند، مثلاً حذف سخنان نژادپرستانه، جنسیت‌زده یا توهین‌آمیز و محدود کردن **پورنوگرافی**. کوتسی می‌نویسد این موج خیلی زود به آفریقای جنوبی‌ای رسید که روزگاری در حسرت آزادی بیان بود. هرچند دولت دیگر دخالتی در سانسور نداشت، اما سال ۱۹۹۵ عده‌ای از روشنفکران در صدد برآمدند فیلم‌ها و کتاب‌های قدیم را که مؤید آپارتاید بود از کتابخانه‌ها و آرشیو فیلم‌ها جمع کنند. دانشگاهیان و ناشرانی که زمانی به‌شدت مخالف سانسور بودند اکنون در قالب نوعی **پاک‌سازی فرهنگی** (Säuberungsaktion) با نهادهای آموزشی همکاری کرده‌اند تا واژگان نژادپرستانه را از چاپ‌های جدید آثار کلاسیک زبان آفریقایی حذف کنند.

کوتسی با این رویکرد موافق نیست. هرچند او تا میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰ فرضش بر این بوده که جامعه‌ی روشنفکری با او در این مسئله هم‌نظر است و اگر گاهی آزادی بیان شکل‌هایی ناخوشایند به خود می‌گیرد، باید گفت بخشی از بهای آزادی است. او سانسور نهادی را نشانه‌ای از ضعف دولت می‌داند و نه قدرت آن؛ و معتقد است سابقه‌ی سانسور در سراسر جهان چنان زشت و شرم‌آور بود که می‌بایست برای همیشه بی‌اعتبار شده باشد. اما می‌گوید از حوالی سال

۱۹۹۵، دیگر نمی‌توانست چنین فرضی برای همدلی و اجماع داشته باشد؛ چرا که روشنفکران معتبری را می‌دید که از مجازات‌های قانونی و نهادی علیه انتشارات و فیلم‌هایی حمایت می‌کنند که در آفریقای جنوبی پیشین نامطلوب خوانده می‌شدند و حالا معمولاً توهین‌آمیز توصیف می‌شوند.

آزادی بیان یا محافظت از گروه‌های آسیب‌پذیر؟

کوتسی تاکید می‌کند در اینجا هدفش حمله به سانسور یا پرداختن به نمونه‌های پیچیده و مرزی همچون نژادپرستی یا جنسیت‌گرایی نیست. در عوض به شکلی از سانسور می‌پردازد که از دل مناسبات جوامع لیبرال امروزی بیرون آمده است؛ یعنی اقدام گروهی از افراد برای محافظت از گروه‌های آسیب‌پذیر جامعه که به شکل سانسور نمایان می‌شود. این رویکرد گسترده‌ی وسیعی را در بر می‌گیرد؛ برای نمونه او به تلاش جامعه برای دورنگه‌داشتن کودکان از آسیب‌هایی که پورنوگرافی دارد، می‌پردازد. او از چنین بزنگاه‌هایی به عنوان وضعیتی یاد می‌کند که تعقل روشنفکری به بن‌بست می‌خورد و فرد باید بین دو راه‌حل نامناسب یکی را انتخاب کند؛ در این نمونه هر دو راه‌حل آسیب‌زا هستند. واقعیت این است که کنجکاوی کودکان با دور نگه داشتن آنها از مسائل جنسی برطرف نمی‌شود و پاسخ‌های مبهم و نیمه‌کاره‌ی بزرگسالان نیز کودکان را فقط کنجکاوتر می‌کند. در آن سو، هیچ عقل سلیمی نمی‌پذیرد کودکان به پورن دسترسی آزاد داشته باشند.

واکنش‌ها به سانسور پورنوگرافی گسترده‌ی وسیعی را در بر می‌گیرد. افراطی‌ترین موضع پورنوگرافی را **شر اخلاقی** می‌داند. موضع میانه‌روتر استدلال می‌کند که اصول اخلاقی مشترک بنیان هر جامعه‌ای است و تخطی از آن جامعه را ملزم به واکنش می‌کند؛ پس اینجا پای قانون به میان می‌آید، از این موضع که وقتی بیشتر افراد یک جامعه نسبت به مسئله‌ای دچار انزجار و خشم می‌شود،

قانون‌گذار وظیفه دارد برای جلوگیری از این تجربه‌ی ناخوشایند وارد عمل شود. کوتسی معتقد است اما هیچ معیار دقیقی در اینجا در دسترس نیست، از آن جهت که ابزاری برای سنجش عواطف یک جامعه وجود ندارد. دیگر استدلال‌های مشابه برای حمایت و حراست از جامعه نیز به همین معضل بر می‌خورند.

جان استوارت میل این استدلال را معکوس کرد. به زعم او، جامعه نیاز به حفاظت در برابر فرد ندارد، این فرد است که باید در برابر جامعه از او حفاظت کرد، و این حفاظت شامل عقاید و عواطف اکثریت نیز می‌شود. دولت در مورد موضع اخلاقی جمعی باید خنثی و بی‌طرف بماند و نیروی خود را معطوف به حراست از مواضع اخلاقی افراد کند. به اعتقاد کوتسی، جان استوارت میل در منظومه‌ی فکری خود بسیار فردگراست. او همیشه تبعیت از استانداردهای غالب را درجا زدن می‌داند و عمل بر اساس باور فردی را پیشرفت. بنابراین، اگر کنش یا سخن فردی منجر به ناخرسندی جمعی شود، این نشانه‌ی پیشرو بودن فرد است و نشانه‌ی شجاعت او در تخطی از استانداردها و باید ستوده شود. پس از این منظر، سانسور پورنوگرافی هرچند در کوتاه‌مدت ناخرسندی اخلاقی جامعه را کم می‌کند و فضا را آرام، اما در درازمدت این شیوه‌ی رفع تنش به ضرر جامعه تمام خواهد شد. با این حال این ایده نیز از بسیاری جهات مورد نقد واقع شده؛ به ویژه آماج نقدهای فمنیستی.

کوتسی بنیان نقد فمینیستی را **نظریه‌ی کنش کلامی** معرفی می‌کند، به این معنا که کلمات فقط کلمه نیستند، بلکه شکلی از کنش‌گری هم هستند؛ پس با کلامی که آسیب می‌زند باید همچون کنش آسیب‌زننده برخورد کرد. از سوی دیگر، فمینیست‌ها می‌گویند میان اعتیاد به پورنوگرافی و **خشونت علیه زنان** رابطه‌ای مستقیم وجود دارد و عادی‌سازی پورنوگرافی می‌تواند یکی از عوامل رواج خشونت در جامعه باشد. در این دیدگاه، حتی زنی که داوطلبانه در

پورنوگرافی شرکت می‌کند و از فرایند لذت می‌برد از این نقد مستثنی نیست، چرا که این فرد منطق نگاه خشونت‌بار مردانه را درونی کرده و خود را به عنوان کالایی جنسی ارائه می‌کند.

کوتسی در این مباحث اخلاقی رایج در عصر ما یک آسیب جدی می‌بیند، اینکه افراد به سرعت مشترکات خود را گم می‌کنند و در نتیجه، استدلال‌ها بیش‌تر بار عاطفی دارند تا عقلانی، پس همین افراد ترجیحات و خواسته‌های خود را به هیأت استدلال ارائه می‌کنند. بسته به اینکه چه تصویری از «آسیب» و «توهین» داریم، در بحث بر سر امور دشوار اخلاقی موضع می‌گیریم و این برداشتها را با استدلال نمی‌توان به راحتی تغییر داد.

او سوزان سانتاگ را نمونه‌ی نادر عبور از این نوع نگاه می‌داند؛ سونتگ در مقاله‌ی «[تخیل پورنوگرافیک](#)» نوشت هرچند خود با پورنوگرافی مشکل دارد و برایش دشوار است در دسترس بودن آن را به راحتی بپذیرد، اما واقعیت این است که پورنوگرافی تنها یکی از بسیار کالاهای خطرناکی است که در جامعه در دسترس‌اند، و چه بسا کم‌خطرترینشان باشد. کوتسی البته معتقد است فمینیست‌ها امروز می‌توانند به آمار افزایش خشونت علیه زنان و شیوع پورنوگرافی در دهه‌ی ۱۹۹۰ اشاره کنند و استدلال سونتگ را بی‌پایه بدانند. اما دیگر فمینیست‌ها، کسانی نظیر [کارول اسمارت](#) نیز علیه تلاش‌ها برای محدودیت پورنوگرافی سخن گفته‌اند و گوشزد کرده‌اند که این اصرار به سانسور عملاً فمینیست‌ها را در کنار راست‌گرایان اخلاق‌گرا قرار داده است.

اینها فقط بخشی از مشکلات پیرامون معضل آزادی بیان و پورنوگرافی‌ست و شمه‌ی کوتاهی از دعوای فکری و فرهنگی حول آن. می‌توان بحث هنر اروتیک و پورنوگرافی را مطرح کرد و پرسید جایگاه نویسنده‌ای چون [مارکی دوساد](#) در این میان کجاست؟ و مرز هنر و پورن را چطور می‌شود تعیین کرد؟ می‌توان به

صنعت تبلیغات اشاره کرد که در دهه‌ی 1990 در استفاده از استعاره‌های جنسی روزبه‌روز بی‌پروا تر می‌شد و پرسید در باب تبلیغات چه موضعی باید گرفت و چه باید کرد که با موضعی که در قبال پورنوگرافی می‌گیریم در تضاد نباشد؟

پورنوگرافی فقط یک مورد از بی‌شمار مواردی است که بر مرز آزادی بیان و آسیب قرار می‌گیرند و هیچ‌کس حرف آخر را درباره‌شان نمی‌زند. مواردی از این دست بسیارند، مثل مفهوم «مقیم» که با تغییر شرایط تاریخی از لقبی خنثی به توهین بدل شد.

کوتسی معتقد است که با تکیه به عواطف و احساسات شخصی برای سنجش میزان توهین یا عدم توهین کاری از پیش نمی‌رود. مواردی از این دست نیازمند کار فکری جدی و عمیق است و باور به اینکه در انتهای این مسیر لزوماً به جواب قانع‌کننده‌ای نخواهیم رسید.

سوزان اچ. ویلیامز:

چگونه میان فمینیسم و آزادی بیان توازن برقرار کنیم؟

سوزان اچ. ویلیامز استاد حقوق دانشگاه بلومینگتن آمریکا است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Williams, Susan H. "Feminist Theory and Freedom of Speech." *Indiana Law Journal* : Vol. 84: Iss. 3, 2009.

در سنت لیبرال غربی، آزادی بیان همواره با مفهوم حقیقت گره خورده است. این نظریه‌ی رایج می‌گوید آزادی بیان در نهایت ما را به حقیقت نزدیک می‌کند؛ گویی که حقیقت، امری عینی، بی‌طرف و همگانی است که اگر فضا آزاد باشد، خود به خود نمایان می‌شود. اما آیا واقعاً چنین است؟

سوزان ویلیامز، استاد حقوق دانشگاه بلومینگتن آمریکا، با تکیه بر دیدگاه‌های فمینیستی این باور دیرینه را به چالش می‌کشد. او می‌پرسد چه کسی حقیقت را تعریف می‌کند؟ بر اساس چه ارزش‌هایی؟ و چرا در بازار آزادی بیان، برخی صداها، به‌ویژه صدای زنان و گروه‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده، همیشه ضعیف‌تر شنیده می‌شود؟

ویلیامز ضمن مرور انتقادهای فمینیستی از نظریه‌ی سنتی حقیقت، تلاش می‌کند پیشنهاد آن‌ها برای ساختن الگویی تازه از حقیقت را بازگو کند: الگویی که به‌جای ادعای بی‌طرفی، بر رابطه، زمینه و مسئولیت اخلاقی تأکید دارد.

او معتقد است از دل این نگاه، می‌توان به برداشتی نو از آزادی بیان رسید؛ برداشتی که نه فقط در پی کشف حقیقت بلکه در پی ساختن دنیایی عادلانه‌تر است.

بازاندیشی در مفهوم حقیقت: مفروضات دکارتی

آزادی بیان، به عنوان بنیادی‌ترین اصل دموکراسی آمریکایی، بندی کوتاه است در **متمم اول قانون اساسی** ایالات متحده: «کنگره نباید قانونی وضع کند که آزادی بیان را محدود سازد.» با وجود ایجاز این جمله، آنچه در عمل از دل آن بیرون آمده نظامی پیچیده از نظریه‌پردازی‌های حقوقی و فلسفی است.

ویلیامز معتقد است در میان تفاسیر گوناگون، جای خالی یک خوانش فمینیستی بنیادین به چشم می‌خورد؛ هر چند که فمینیست‌ها از منظر آسیب‌شناسی **پورنوگرافی و نفرت‌پراکنی** به بررسی متمم اول قانون اساسی و آزادی بیان پرداخته‌اند، اما پرسش‌های بنیادین از منظر **فمینیسم** کمتر مورد توجه قرار گرفته است. نظریه‌های حقوقی در مواجهه با آزادی بیان را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: نظریه‌ی حقیقت‌محور (Truth Theory)، نظریه‌ی استقلال و نظریه‌ی دموکراسی.

به باور ویلیامز، در نظریه‌ی حقیقت‌محور هدف اصلی محافظت از آزادی بیان کمک به کشف حقیقت است و تنها در دنیای آزاد است که ایده‌ها حقیقت خود را آشکار می‌کنند. در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی نیز چهره‌هایی همچون **جان استوارت میل** از بزرگ‌ترین حامیان این نظریه‌اند و بی‌تردید مولفان قانون

اساسی نیز با این ایده همدل بوده‌اند و همچنان این نظریه به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر آزادی بیان مدام از سوی قُضات دادگاه عالی آمریکا تکرار می‌شود. آنچنانکه دیوان عالی هم مانند دیگران آن را بدیهی می‌داند و وقت نمی‌گذارد تا دقیقاً بررسی کند که مفروضات این مدل چه تأثیراتی دارد. با این حال، فلاسفه‌ی فمینیست همچون **آلیسون جاگر** و **سوزان بوردو** جنبه‌های گوناگون این مدل را که **نظریه‌ی دکارتی حقیقت** نامیده می‌شود، شناسایی کرده‌اند. در واقع این مدل فرض می‌گیرد که حقیقت یک ویژگی ثابت و عینی مستقل از افکار و احساسات ماست. به این معنا که حقیقت مثل این است که بگوییم آیا یک دیوار در آنجا هست یا نه؟ پس حقیقت جدا از باورها و ارزش‌های شخصی ما به خودی خود وجود دارد. طبق این دیدگاه، انسان‌ها می‌توانند از طریق عقل خود و گاهی از طریق حواسشان به این واقعیت‌های عینی پی ببرند. در این مدل، عقل همه‌ی انسان‌ها مشابه است و هیچ تفاوتی در توانایی افراد برای درک حقیقت وجود ندارد.

به بیان دیگر، حقیقت دکارتی مبتنی بر دوگانه‌ی طبیعت/فرهنگ است و در آن طبیعت جهان غرایز و عواطف تعریف شده و فرهنگ ساحت غلبه‌ی ذهن و خرد. طبیعت جهان حیوانات است و همچنین ساحت مردمان بدوی که هنوز به مرحله‌ی خردورزی ارتقا نیافته‌اند، گروه‌هایی نظیر زنان و رنگین‌پوستان و فقرا.

نقد فمینیستی: وقتی حقیقت مردانه است

در چند دهه‌ی اخیر برداشت سنتی از حقیقت را مسیرهای فکری گوناگونی نقد کرده‌اند؛ ویلیامز نیز در این مقاله نقدهایی را که از دل دغدغه‌ها و فلسفه‌ی فمینیسم عبور می‌کند، اساس کار خود قرار داده است. هرچند گرایش‌های فمینیستی نیز تفاوت‌های اساسی با هم دارند، اما ویلیامز دست روی نقاط

اشتراک چارچوب‌های فمینیستی می‌گذارد، از جمله این باور که زنان در طول تاریخ به صورت نظام‌مند از حق برابری و احترام محروم شده‌اند و این وضعیت ناعادلانه باید اصلاح شود. اصل دومی که بسیاری از فمینیست‌ها (هرچند نه همه‌ی آن‌ها) بر آن تأکید دارند، این است که واقعیت‌های اجتماعی، ساخت‌های جوامع انسانی هستند نه اموری ذاتی یا طبیعی. و در نهایت، بیشتر فمینیست‌ها بر اهمیت شنیدن صدای زنان و جدی گرفتن روایت‌های شخصی آن‌ها از تجربه‌های زیسته‌شان تأکید دارند.

پس نقد فمینیستی به نظریه‌ی دکارتی حقیقت از اینجا آغاز می‌شود: دانش چیزی نیست که در خلأ به دست بیاید؛ بلکه در دل جامعه و تحت تأثیر فرهنگ شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، فمینیست‌ها معتقدند آنچه ما **دانش** یا حقیقت می‌نامیم، حاصل یک فرایند اجتماعی است و نه کشف واقعیتی کاملاً بی‌طرف و جهانی.

این نگاه اجتماعی به تولید دانش، وقتی با هدف فمینیسم یعنی پایان دادن به سلطه‌ی مردسالارانه پیوند می‌خورد، نشان می‌دهد که مدل‌های سنتی شناخت - که حقیقت را عینی، عقلانی، جهان‌شمول و نمایانگر واقعیت می‌دانند - در واقع به بازتولید سلسله‌مراتب جنسیتی یاری می‌رسانند و نظامی را تقویت می‌کنند که در آن صدای زنان به حاشیه رانده می‌شود.

همچنین، گزاره‌ی بدون پیش‌فرض وجود ندارد. هیچ گزاره‌ای بدون شکلی از تفسیر ادا نمی‌شود. هر تجربه‌ای را می‌توان به روش‌های مختلف تفسیر کرد و بر زبان آوردن هر گزاره‌ای در روایت تجربه‌ی انسان در واقع پذیرفتن یکی از این تفسیرهاست.

به دلیل تفسیرپذیری تجربه، مسائل و پرسش‌هایی که اولویت می‌یابند نیز از دل یک ساختار قدرت برمی‌آیند و مسائل مطرح در جامعه هیچ وقت افراد را به

یکسان تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. تاریخ پزشکی نمونه‌ی بارز این تبعیض است، علمی که تا قرن‌ها با محوریت فیزیولوژی بدن مرد پیشرفت می‌کرد.

به این ترتیب، دانستن امری خنثی نیست. کسی که دانشی را اخذ یا خلق می‌کند شخصاً نسبت به آن مسئولیت دارد، چرا که تولید دانش تولید ارزش نیز هست، و هر اقدامی در تولید دانش کنشی اخلاقی و سیاسی است. به همین دلیل، تعریف دکارتی حقیقت از اساس غلط است. زیرا حقیقت متکثر است نه واحد، وابسته به شرایط تاریخی است نه جهان‌شمول، و سیاسی و اخلاقی است نه خنثی.

از نگاه فمینیسم، آن مدل دکارتی از حقیقت، که در آن، عقل خنثی و جهانی، فارغ از بافت اجتماعی، به کشف حقیقت می‌پردازد، نه تنها غیرواقع‌بینانه است، بلکه در عمل، به تداوم نابرابری و سلطه‌ی مردانه کمک می‌کند. ادعای «دانش خالص» یا «حقیقت بی‌طرف» اغلب برای بی‌اعتبار کردن صداهایی به کار می‌رود که از موقعیت‌های به‌حاشیه‌رانده می‌آیند. بنابراین، از منظر فمینیستی، اگر بخواهیم نابرابری‌ها را برطرف کنیم، باید درکمان از حقیقت، دانش، و عقلانیت را هم مورد بازنگری قرار دهیم.

مفهوم حقیقت در چشم‌انداز فمینیستی

از نگاه فمینیستی، کنار گذاشتن مدل دکارتی حقیقت (که حقیقت را امری کاملاً عینی، مستقل و جهانی می‌داند) به معنای انکار کامل مفهوم حقیقت نیست. ویلیامز استدلال می‌کند اگر بپذیریم که انسان‌ها کاملاً در چارچوب فرهنگ خود اسیرند و هیچ راهی برای فرار از آن نیست، آنگاه تغییر اجتماعی غیرممکن می‌شود. در این صورت، چگونه می‌توانیم در جامعه‌ای مردسالار از امکان ظهور فمینیسم صحبت کنیم؟ یا چطور می‌توانیم بگوییم که ستم بر زنان

اشتباه است، اگر هیچ معیار اخلاقی فراتر از دیدگاه فردی یا فرهنگی وجود نداشته باشد؟

ویلیامز معتقد است فمینیسم باید بتواند از موضعی اخلاقی، نابرابری و ستم را نقد کند. بنابراین، نسبی‌گرایی مطلق - که همه‌ی نظام‌های ارزشی را برابر می‌داند - برای فمینیسم قابل قبول نیست. در نتیجه، اگرچه فمینیسم انتقادهای جدی به مدل سنتی حقیقت دارد، اما نمی‌تواند مفهوم حقیقت را به کلی کنار بگذارد. به همین دلیل، نیاز است که مدلی جایگزین و قابل اتکا برای درک حقیقت پیشنهاد شود که هم اجتماعی بودن دانش را بپذیرد و هم امکان نقد اخلاقی را حفظ کند.

اما پیش از بحث در باب بازیابی حقیقت، ویلیامز به مسئله‌ی فواید حقیقت می‌پردازد. او ابتدا می‌خواهد ببیند حقیقت‌جویی چه فایده‌ای دارد و چرا باید برای آن وقت بگذاریم. ویلیامز می‌پرسد حقیقت چه کارکردهایی دارد؟ و سپس در تبیین حقیقت چهار فایده می‌بیند:

ایجاد واقعیت مشترک: وقتی می‌گوییم چیزی حقیقت دارد، به دیگران کمک می‌کنیم تا همه از یک واقعیت مشترک حرف بزنند و درکی یکسان پیدا کنند.

امکان نقد باورهای عمومی: با تکیه بر حقیقت می‌توانیم برخی از سنت‌ها یا فرض‌های فرهنگی را زیر سؤال ببریم و بگوییم: «این‌طور نیست، حقیقت چیز دیگری است.»

تمرکز بر تأثیر تصمیمات: ادعاهای حقیقت توجه ما را به پیامدهای واقعی تصمیماتمان برای آدم‌های واقعی جلب می‌کنند؛ یعنی یادمان می‌اندازند که انسان‌های واقعی تحت تأثیر قرار می‌گیرند.

ارتباط با جهان غیرانسانی: حقیقت همچنین پیوند ما را با دنیای اطرافمان، طبیعت، محیط زیست، فیزیک جهان، حفظ می‌کند.

زمینه: از نقد نسبی‌گرایی تا روایت تجربه

ویلیامز استدلال می‌کند که نقد فمینیستی نه تنها در برابر نسبی‌گرایی مطلق می‌ایستد، بلکه با شکل دیگری از جزم‌اندیشی، یعنی **هنجارباوری**، نیز مخالف است. در عین حال، نسبی‌گرایی مطلق، حقیقت را صرفاً امری وابسته به منظر ناظران می‌داند و هیچ معیار فراتجربی‌ای را نمی‌پذیرد. در سوی مقابل، هنجارباوری به ارزش‌ها و معیارهای از پیش موجود چنگ می‌زند و در نتیجه، راه را بر هرگونه نقد مؤثر از وضعیت موجود می‌بندد. از نظر ویلیامز، اگر قرار است بپذیریم که دانش و حقیقت همواره در بستر اجتماعی و تاریخی خاصی تولید می‌شوند، پس هر دو سر این طیف - نسبی‌گرایی مطلق و هنجارباوری - قابل نقدند. مسئله‌ی اصلی، در این نگاه، خلق کردن زمینه‌ای مناسب برای ادراک و داوری است. اما زمینه، برخلاف آنچه برخی می‌پندارند، امری ایستا و از پیش تعریف شده نیست؛ بلکه پیوسته در حال ساخته شدن و از میان رفتن است. زمینه‌ها را می‌توان خلق کرد، از دل تجربه‌هایی که پیش‌تر بستر مفهومی یا اجتماعی لازم برای درک و بیانشان وجود نداشته است.

فرایند خلق و بازآفرینی زمینه‌ها فرایندی سیاسی و اجتماعی است و نظام‌های ارزشی، نهادها، و گفتمان‌ها در شکل‌گیری آن نقشی اساسی ایفا می‌کنند. بنابراین، اگر گروهی اجتماعی از دسترسی به واقعیت مشترک برای رسیدن به حقیقت محروم مانده است، گام نخست آن است که چنین واقعیتی را بسازد.

قصه‌گویی یکی از ابزارهای کلیدی برای این خلق واقعیت است. نمونه‌ی روشن آن، تجربه‌ی زنان در نظام‌های **پدرسالارانه** است: پیش از شکل‌گیری گفتمان

فمینیسم، زبان و زمینه‌ای برای بیان تجربه‌های زنانه از رنج، سرکوب یا حذف وجود نداشت. اما امروز، به یمن این گفتمان، واقعیت مشترکی فراهم آمده که نه تنها امکان گفتن را ممکن کرده، بلکه راهی به سوی داوری اخلاقی و حقیقت نیز گشوده است.

نسبت حقیقت و مسئله‌ی آزادی بیان

اما این روایت از حقیقت چطور می‌تواند منشاء خلق نظریه‌ای نو برای آزادی بیان شود؟ برای هر شکلی از حقیقت‌جویی، داشتن نظریه‌ای برای آزادی بیان بسیار مهم است، و به گمان ویلیامز، نظریه‌های موجود که از دل متمم اول قانون اساسی آمریکا ظهور کرده‌اند باید به‌روزرسانی شوند. او معتقد است به جای تمرکز بر حق بیان فردی باید آزادی بیان را در بستر روابط بین افراد درک کرد.

تمام مواردی که در اهمیت حقیقت ذکر شد، یعنی واقعیت مشترک و نقد قراردادهای اجتماعی مفروض و سنجش تأثیر و ارتباط با جهان غیرانسانی، همه و همه به واسطه‌ی بیان ممکن است. از این نظر، ویلیامز با دکارتی‌ها اختلافی ندارد. او بیش‌تر به دنبال گستراندن دامنه‌ی بحث است: بیان فقط مسئله‌ای بین دو نفر، یک گوینده و یک شنونده، نیست.

آنچه هست نظام‌های بیان است که تعداد کثیری از افراد در آنها مشارکت می‌کنند و می‌کوشند مسیر خود را به سوی حقیقت بیابند. این نظام‌ها شامل رسانه، کارزار سیاسی، آموزش و ده‌ها نهاد دیگر می‌شوند. نظریه‌ی آزادی بیان مبتنی بر الگوی نسبی حقیقت، بیش از حق بیان افراد در پی حراست از حق بیان این نهادهاست.

هرازگاهی پرونده‌ای به دادگاه عالی می‌رود که در آن دولت برای دخالت در آزادی بیان اقامه‌ی دعوی می‌کند، به‌خصوص پرونده‌های مربوط به **نفرت‌پراکنی**، و دادگاه عالی در بیشتر موارد این تقاضا را رد کرده است. در رد درخواست دولت، ارجاع دادگاه همیشه به نص متمم اول قانون اساسی بوده است.

ویلیامز می‌گوید دلیل دولت می‌تواند هرچیزی باشد و گاه هم موجه به نظر برسد، اما مسئله این است که دولت‌ها لزوماً حقیقت را نمی‌گویند. مسئله‌ی اصلی این‌جا قرائت صحیح وضعیت و درک درست از انگیزه و استدلال دولت است، که این فقط در صورت وجود واقعیت مشترک امکان‌پذیر خواهد بود.

به زعم ویلیامز، دخالت دولت در این عرصه تنها در صورتی قابل دفاع است که هدفش حمایت از نهادها و سازوکارهایی باشد که به خلق واقعیت مشترک کمک می‌کنند، مثلاً تصویب قوانینی برای جلوگیری از تمرکز قدرت رسانه‌ای در یک کمپانی خاص، نظارت بر منابع مالی کارزارهای سیاسی و به طور کلی بر پولی که خرج سیاست می‌شود، و جلوگیری از بعضی شکل‌های نفرت‌پراکنی.

بازاندیشی در آزادی بیان

ویلیامز استدلال می‌کند که فمینیسم فقط نظریه‌ی سنتی حقیقت در بحث آزادی بیان را نقد نمی‌کند، بلکه می‌تواند پایه‌ای برای یک نظریه‌ی جایگزین ارائه دهد که در آن، حقیقت رابطه‌مند، وابسته به زمینه، و هنجاری است.

در سنت فلسفی غرب، اغلب از حقیقت برای آرام‌کردن میل ما به قطعیت استفاده شده و این قطعیت معمولاً به بهای ایجاد سلسله‌مراتب و نابرابری به دست آمده است. اما حقیقت هنوز هم باید برای ما مهم باشد. در واقع، حقیقت می‌تواند نماد این تعهد ما باشد که می‌خواهیم در کنار یکدیگر زندگی

کنیم، آن‌طور که با معیارهای اخلاقی مان سازگار است؛ می‌خواهیم واقعیت و آینده‌مان را به‌صورت جمعی بسازیم. ویلیامز در نهایت می‌نویسد دیدگاه فمینیستی به حقیقت نوید این را می‌دهد که متمم اول قانون اساسی آمریکا در دفاع از آزادی بیان می‌تواند حافظ این تعهد اخلاقی باشد.

نیک کوون:

آزادی بیان حتی برای حرف‌های افراطی؟

نیک کوون استاد مدرسه‌ی علوم اجتماعی و سیاسی دانشگاه لینکلن است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Cowen, Nick. "Tolerating Extreme Speech." In *Having Your Say: Threats to Free Speech in the 21st Century*. London: Institute of Economic Affairs, 2021.

شکی نیست که آزادی بیان از اصول بنیادین جوامع مبتنی بر لیبرالیسم است و جز در مواردی همچون تحریک مستقیم به خشونت و جرم یا آزار و کلاهبرداری و افترا و... نباید محدود شود. اما آیا گرایش‌های افراطی (مثلاً علیه اقلیت‌های قومی یا جنسیتی) را نیز باید در زمره‌ی چنین مواردی به شمار آورد؟ آیا برای آزادی بیان گروه‌های سیاسی افراط‌گرا، مانند نئونازی‌ها، باید محدودیت‌های قانونی جداگانه‌ای در نظر گرفت؟ نیک کوون، استاد مدرسه‌ی علوم اجتماعی و سیاسی دانشگاه لینکلن، در این نوشته استدلال‌هایش در مخالفت با وضع قوانین محدودکننده‌ی آزادی بیان حتی برای گروه‌های سیاسی افراط‌گرا را شرح می‌دهد.

مفهوم لیبرال کلاسیک آزادی بیان

کوون ابتدا از نظر جان استوارت میل درباره‌ی آزادی بیان در کتاب *درباره‌ی آزادی* یاد می‌کند. جان استوارت میل از حق داشتن عقاید شخصی و ابراز آنها در هر زمینه‌ای و نیز از انتشار و پخش این عقاید از طریق مجراها و رسانه‌های داوطلب، بدون سانسور یا پیش‌گیری، حمایت می‌کرد. بر اساس نگرش او، افراد اجازه دارند تقریباً هر محتوایی را در هر انجمن یا مجمعی، چه حضوری و چه آنلاین، بیان کنند و به بحث و نمایش بگذارند، به شرط آنکه همه‌ی حاضران با علاقه‌ی شخصی خود در آن مکان حضور داشته باشند و نه با انگیزه‌ی مالی از سوی دیگران.

آزادی بیان در فضاهای عمومی‌تر ناگزیر با نظارت و محدودیت‌های بیش‌تری روبه‌روست. کسانی که در فضاهای عمومی ابراز عقیده می‌کنند همیشه مخاطب داوطلب ندارند. برخی محدودیت‌ها در مکان و شیوه‌ی بیان اجتناب‌ناپذیر است و مثلاً محتوایی که عموم مردم آن را تهدیدآمیز، تحریک‌آمیز، توهین‌آمیز یا مستهجن تلقی کنند باید سانسور شود. رفتاری که در محیط‌های تخصصی (مانند کنفرانس دعوتی، گالری هنری، یا این روزها جلسه‌ی آنلاینی با رمز عبور) مناسب تلقی می‌شود ممکن است برای میدان عمومی یا ایستگاه قطار مناسب نباشد. نکته‌ی جالب توجه آن است که کوون رسانه‌هایی اجتماعی مانند ایکس (توییتر سابق) و فیس‌بوک را، چون به صورت خصوصی اداره می‌شوند و با یکدیگر رقابت دارند و امکان مسدود یا بی‌صدا کردن افراد را فراهم می‌کنند، عمدتاً فضاهایی خصوصی در نظر می‌گیرد.

کوون می‌پذیرد که در بسیاری از موارد ممکن است گفتاری، به‌رغم محتوای به‌ظاهر موجه، به پیامدهای نامطلوب منجر شود و برخی پژوهشگران نیز با

استناد به همین نمونه‌ها حق آزادی بیان را پدیده‌ای بی‌ثمر و آشوب‌آفرین قلمداد می‌کنند. اما لیبرال‌های کلاسیک، ضمن اذعان به این چالش‌ها، همچنان ارزش اجتماعی فراوانی برای آزادی بیان در مقیاس وسیع قائل هستند و فقط مجموعه‌ی محدودی از کنش‌های گفتاری را که مشمول مجازات قانونی هستند (تهدید مستقیم به خشونت، تحریک به جرم، آزار و اذیت، فریب، کلاهبرداری، افترا، نقض اعتماد یا حریم خصوصی) سزاوار ممنوعیت می‌دانند. البته کوون توجیه میل را (مبنی بر آنکه فقط از طریق بحث و گفت‌وگو و اختلاف نظر می‌توان به ایده‌هایی بهتر دست یافت و بهترین ایده‌ها، در صورت رفع تمام موانع، خودبه‌خود پیروز خواهند شد) بیش از حد خوش‌بینانه می‌داند، ولی با این حال، این دیدگاه لیبرال‌ها را می‌پذیرد که آزادی بیان و مباحثه‌ی پر قدرت برای پاسخگویی داشتن دولت‌ها و احترام به حق افراد برای تعیین مسیر زندگی‌شان ضروری است.

آیا باید آزادی بیان افراط‌گرایان را محدود کرد؟

پرسش اصلی کوون در ادامه‌ی مقاله آن است که آیا غیر از موارد مشروع و موجه محدودیت آزادی بیان (که پیش‌تر بر شمرده شدند)، شکل‌های دیگری از گفتار و بیان داریم که نیاز باشد محدودشان کنیم؟ و منظورش از شکل‌های دیگر، پیش از هر چیز، گفتار و بیان افراط‌گرایانه است.

کوون در اشاره به پیشینه‌ی این بحث از «پارادوکس رواداری» کارل پوپر یاد می‌کند. پوپر، با تکیه بر تجربه‌های نازیسم و کمونیسم اقتدارگرا، باور داشت که رواداری بی‌حدومرز در جوامع لیبرال ممکن است به سلاحی علیه خود بدل شود، زیرا گروه‌های غیرروادار از آزادی مدنی سوءاستفاده می‌کنند تا به قدرت برسند و سپس همین آزادی را از دیگران سلب می‌کنند. کوون نیز موافق است که بیان برخی از نظرها و اعتقادات ممکن است به تضعیف دموکراسی و حقوق

بشر و دیگر ارزش‌های معتبر برای نظام‌های لیبرال بینجامد یا از طریق نفرت‌پراکنی، به‌ویژه علیه اقلیت‌های آسیب‌پذیر، به تهدید و خشونت بینجامد و جایگاه اجتماعی گروه‌هایی را که نیازمند حمایت‌اند کاهش دهد. ولی او، ضمن اذعان به وظیفه‌ی اخلاقی ما برای مخالفت با اعمالی که به مردم و به‌ویژه به گروه‌های آسیب‌پذیر لطمه می‌زند، اعتقاد دارد که در عمل بهتر است این وظیفه‌ها از طریق روش‌های داوطلبانه ایفا شوند و نه اعمال محدودیت‌های قانونی برای آزادی بیان.

کوون نفرت و خشونت را یک احساس جهان‌شمول انسانی می‌داند که به طور طبیعی در عرصه‌ی سیاست نیز ظاهر می‌شود. نتیجه‌های خشونت‌بار برخی از شکل‌های بروز نفرت باید مهار شود، ولی تلاش برای ریشه‌کنی نفرت، همچون علت‌العلل همه‌ی مشکلات، خود ویرانگر خواهد بود. و البته خود کوون تصریح می‌کند که دفاع او از آزادی بیان بیش‌تر وجه سیاسی دارد تا اخلاقی.

از دید کوون، یکی از مشکلات اساسی طرفداران محدودسازی آزادی بیان این است که نظرسنجی‌ها نشان می‌دهند فقط اقلیتی کوچک در جامعه به‌راستی به آرمان‌ها و ارزش‌های لیبرالیسم و دموکراسی معتقد و متعهدند و برعکس، بسیاری از باورهایی که ما افراط‌گرایانه می‌پنداریم در جامعه شیوع گسترده دارند و داشتن تعصبات غیرعقلانی و بالقوه خشونت‌بار نسبت به گروه‌های اقلیت، در بریتانیا و ظاهراً در همه‌ی جوامع، پدیده‌ای رایج است، حتی در میان خود گروه‌های اقلیت. درست است که فقط برخی از افراد جامعه نسبت به تفاوت‌ها رواداری و تحمل کم‌تری دارند، ولی نوعی خفیف‌تر از عدم رواداری در بین اکثر مردم رایج است. رواداری اصولی و جدی به‌ندرت در میان افراد یا گروه‌ها دیده می‌شود، حتی اگر رژیم حاکم نسبتاً روادار باشد.

این گستردگی افراط‌گرایی موجب می‌شود تمایز میان مواضع افراطی و مواضعی که صرفاً بیرون از جریان اصلی (mainstream) هستند و محبوبیت ندارند بسیار دشوار شود و در نتیجه، به نظر کوون، اگر حکومت بخواهد علیه غیررواداران سیاست عدم رواداری پیشه کند، ناگزیر است یکی از دو رویکرد زیر (یا هر دو آنها را) در پیش بگیرد:

رویکرد اول: محروم کردن اقلیتی بزرگ از جمعیت کشور از حقوق و آزادی‌های اساسی برای بیان دیدگاه‌هایشان و مشارکت در حیات سیاسی.

رویکرد دوم: هدف‌قراردادن‌گزینشی افرادی که دیدگاه‌های ضددموکراتیک دارند و از نظر حکومت، بسیار خطرناک یا مستعد‌گرایش به خشونت تلقی می‌شوند.

هر دو این رویکردها در نهایت به تضعیف همان ارزش‌های لیبرالی منجر می‌شوند که قرار بوده از آنها حفاظت شود. کوون بار دیگر تأکید می‌کند که به‌رغم مشکلات اجتماعی پرشماری که از نفرت‌پراکنی میان گروه‌ها در جامعه‌ی مدنی (در نتیجه‌ی حق آزادی بیان) پدید می‌آید، اگر این نفرت به سیاست رسمی دولت برای محدود کردن آزادی بیان نیز راه یابد، مشکلات و خطرها به‌مراتب بیش‌تر و جدی‌تر و عملی‌تر خواهد شد.

او به برنامه‌ی رسمی ضدافراط‌گرایی بریتانیا، موسوم به «بازداری» (Pervert) اشاره می‌کند که نمونه‌ای است از رویکرد دوم پیش‌گفته. این برنامه‌ی ضدتروریستی افرادی را هدف می‌گیرد که در معرض خطر پیوستن به گروه‌های افراطی قرار دارند. این افراد اغلب براساس نوع دیدگاه‌هایی که ابراز می‌کنند یا محتوایی که در رسانه‌ها و فضای مجازی دنبال می‌کنند و با ارزش‌های بریتانیایی در تضاد است شناسایی می‌شوند. مشکل ریشه‌ای این است که تعریف تضاد با ارزش‌های بریتانیایی به‌آسانی ممکن است به انگ و کلیشه‌سازی

و اهریمن‌سازی علیه اقلیت‌هایی منجر شود که پیش‌تر نیز به حاشیه رانده شده بودند. افزون بر آن، برنامه‌ی «بازداری» کارمندان دولت، از جمله معلمان و دانشگاهیان، را متعهد می‌کند تا دیدگاه‌های کسانی را که با آنها سروکار دارند گزارش دهند. چنین سیاستی، از دید کوون، نمونه‌ای است از تضعیف ارزش‌های لیبرال، در کوشش برای محافظت از آن‌ها.

روش‌های جایگزین مقابله با افراط‌گرایی

کوون در بخشی دیگر از نوشته‌اش به آن می‌پردازد که چه چیزی افراد را جذب گروه‌های افراط‌گرا می‌کند. پژوهش‌ها نشان می‌دهند که در برخی از این گروه‌ها، اکثر اعضاء از سرمایه‌ی اجتماعی و عزت نفس اندکی برخوردارند، اما از شرکت در خشونت لذت می‌برند و عضویت در گروه برای آنها فرصت شرکت در خشونت و حس همبستگی احساسی علیه دشمنی خیالی فراهم می‌کند. بسیاری از افرادی که جذب افراط‌گرایی‌های خشونت‌آمیز می‌شوند، الزاماً انگیزه‌های ایدئولوژیک قوی ندارند، بلکه بیشتر به درگیری‌های فیزیکی علاقه‌مندند و نیز به حس مأموریت اجتماعی و همبستگی، که در دیگر بخش‌های زندگی خود به‌سختی به آن دست می‌یابند.

کوون بر این باور است که محدودیت گذاشتن بر آزادی بیان بعید است مانعی در راه ظهور رهبران جنبش‌های افراطی پدید آورد، زیرا در همان نوشته‌ها و فلسفه‌ی سیاسی جریان اصلی به اندازه‌ی کافی مطلب برای توجیه خشونت سیاسی وجود دارد. در عین حال، ایدئولوژی معمولاً ابزار اصلی افراط‌گرایان برای جذب گسترده‌ی نیرو نیست. بنابراین، محدود کردن آزادی بیان به طور خاص معمولاً ابزار مؤثری برای محروم کردن رهبران از منابع قدرتشان نیست. از سوی دیگر، اعمال محدودیت بر آزادی بیان با هدف مقابله با افراط‌گرایی و

این حس که «نمی‌توان در مورد این موضوع حرف زد» موجب می‌شود هاله‌ای رازآمیز و جذاب گرد این گروه‌ها پدید آید.

کوون در مجموع بر این گمان است که باورهای افراط‌گرایانه و نفرت‌پراکنی‌های برآمده از این باورها، در شرایطی که امنیت اجتماعی و اقتصادی مردم تأمین شده باشد، تا آن حد به خشونت و خطر جدی منجر نمی‌شوند که نیاز باشد حکومت برای آزادی بیان محدودیت وضع کند و بهتر است به جای آن تلاش شود مدارا و احترام به تفاوت‌ها در جامعه‌ی مدنی بیش‌تر پرورش یابد.

هنگامی که فعالیت گروه‌های افراطی آشکارا به خشونت گرایش می‌یابد و یا وقتی آنها رو به آزار علیه اقلیت‌های مختلف می‌آورند، دیگر تحت حمایت آزادی بیان نباید قرار بگیرند. برای مقابله با این نوع خشونت‌ها، هم می‌توان از قوانین کیفری موجود کمک گرفت و هم به راهکارهای مدنی مناسب روی آورد. در این موارد، محروم‌ساختن رهبران افراط‌گرا از فرصت و توانایی اعمال چنین خشونتی احتمال موفقیت بیش‌تری دارد؛ مثلاً می‌توان تظاهرکنندگان افراط‌گرا را به مسیرهایی که احتمال برخورد با مخالفانشان به حداقل برسد هدایت کرد. در نهایت، کوون معتقد است این که دولت دیدگاه‌های افراطی را سانسور کند هم با لیبرالیسم در تضاد است و هم به احتمال زیاد مؤثر نخواهد بود.

گاوان تیتلی:

آیا آزادی بیان سبب ترویج نژادپرستی می‌شود؟

گاوان تیتلی استاد مطالعات رسانه‌ای در دانشگاه مینوت در ایرلند است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Titley, Gavan. "Debating Racism, Disputing Speech," in *Is Free Speech Racist?* John Wiley & Sons, 2020.

«نژادپرستی» و «آزادی بیان» کلیدواژه‌هایی پیچیده و بحث‌انگیز هستند که بسیاری از اوقات با هم در تعارض قرار می‌گیرند و پرسش‌هایی پدید می‌آورند که به سادگی نمی‌توان پاسخی برایشان یافت: آیا مبارزه با نژادپرستی نیازمند اعمال محدودیت‌هایی برای آزادی بیان است؟ آیا بیان نژادپرستانه را باید نفرت‌پراکنی شمرد و در معرض محدودیت، سانسور و پیگرد قرار داد؟ آیا می‌توان مرزی مشخص میان این دو مفهوم ترسیم کرد؟

گاوان تیتلی، استاد مطالعات رسانه‌ای در دانشگاه مینوت در ایرلند، در کتابش می‌کوشد این تعارض را از زوایای مختلف بررسی کند و نشان دهد که چگونه مفهوم آزادی بیان امروزه گاه به شکلی مصادره می‌شود که به جای پاسداری از

ارزش‌های دموکراتیک به ابزاری توجیه یا دفاع از گفتار نژادپرستانه تبدیل می‌شود.

استدلال‌های طرفداران آزادی بیان مطلق

بخش قابل‌توجهی از بحث‌های مربوط به آزادی بیان به مسئله‌ی نژادپرستی باز می‌گردد. مدافعان آزادی بیان مطلق فرض می‌گیرند که غرب از تبعیض نژادی عبور کرده و در شرایط فعلی، اعمال محدودیت بر گفتار نژادپرستانه در حکم محدود کردن آزادی بیان افراد است. به‌خصوص در آمریکا، بسیاری از افراد آزادی بیان را حتی بالاتر از دیگر حقوق می‌دانند و معتقدند در صورت تضعیف این حق، نفس آزادی دچار خدشه می‌شود.

گفتار نژادپرستانه (به معنای بیان نظری درباره‌ی برتری ذاتی گروهی از افراد به گروهی دیگر صرفاً بر اساس خصوصیات نژادی و ویژگی‌های فیزیکی نظیر رنگ پوست یا شکل بینی) هنوز تا حد زیادی همچون چیزی ممنوع یا ناپسند پذیرفته نمی‌شود، به‌خصوص زمانی که در لفافه‌ی زبان علمی و آکادمیک مطرح شود. ادعای مخالفان چنین وضعی این است که گفتار نژادپرستانه باید محدود شود چراکه به نفرت‌پراکنی عریان دامن می‌زند و منشاء خشونت می‌شود. در اروپا، به دلیل گذشته‌ی خون‌بار نژادپرستی در قرن بیستم، این مسئله با دقت و وسواس بیش‌تری زیر ذره‌بین است.

هنگام طرح چنین موضوعی، اذهان معمولاً سراغ قانون می‌رود و نظر حقوق‌دانان به عنوان راه حل نهایی پرسیده می‌شود. اما به نظر تیتلی، مسئله‌ی آزادی بیان بسیار فراتر از قانون است و مرزهای آزادی بیان را صرفاً با قانون‌گذاری نمی‌توان تعیین کرد. آزادی بیان مبحثی سیاسی و فرهنگی و

نقطه‌ی تلاقی انواع ایدئولوژی‌هاست، و اندیشیدن به آن برای حفظ سلامت فکری هر جامعه‌ای ضروری است.

مسئله‌ی نژادپرستی که به میان می‌آید، طرفداران آزادی بیان مطلق می‌گویند تنها راه مقابله با این شر بزرگ گفتار بیش‌تر است. شکست نژادپرستی تنها با بحث بیش‌تر و مفصل‌تر و عمیق‌تر ممکن است، فضایی که در آن نژادپرستان عقایدشان را به زبان آورند و به استدلال‌های مخالفان‌شان گوش دهند. به عبارت دیگر، برای غلبه بر نژادپرستی نیاز به بیان بیش‌تر داریم نه کم‌تر. در این استدلال، نژادپرستی در نهایت ایده‌ای است کنار ایده‌های دیگر، و ایده‌ها را فقط با دیگر ایده‌ها می‌توان مغلوب کرد.

این ایده به‌خصوص پس از پایان آپارتاید در آفریقای جنوبی مقبولیت یافت. کسانی که نژادپرستی را ایده‌ای مانند ایده‌های دیگر می‌دانند به ما می‌گویند که این آخرین دولتی بود که به شکلی عریان و بی‌پرده نژادپرستی را اساس مملکت‌داری قرار داده بود و پس از سقوطش دیگر نه با نژادپرستی نظام‌مند بلکه با بقایای پراکنده‌ی آن سروکار داریم که در قالب بیان و رویکرد افراد نمود دارد. به عبارت دیگر، نژادپرستی دیگر آن نیروی سیاسی سابق نیست که نیاز به مبارزه‌ی سازمان‌یافته داشته باشد، بلکه ایده‌ای است مبتنی بر مثنی افسانه و تعصب، که در مواجهه با استدلال عقلانی به‌راحتی از هم می‌پاشد.

تیتلی اذعان دارد که نظریه‌ی نژادپرستی به مثابه‌ی ایده‌ای که راه شکستش ایده‌های بهتر است کماکان مقبولیت عام دارد و در تمام مقالاتی که تحت عنوان بحران آزادی بیان منتشر می‌شوند، این پیش‌فرض بدیهی انگاشته شده است. در این مقالات که در نشریات دانشگاهی و رسانه‌های اجتماعی منتشر می‌شوند پیوسته از موج جدید عدم‌رواداری شکایت می‌شود و از شکنندگی و حساسیت نسلی که حاضر نیستند به حرف مخالفان‌شان گوش دهند و از ارزش

و اهمیت آزادی بیان غافل‌اند. به نظر طرفداران آزادی بیان مطلق، هر گفتاری که اندکی از این یا آن گروه از افراد انتقاد کند بلافاصله ساکت می‌شود و مبارزه با نژادپرستی، به جای حل مشکل، فقط به مشکلات جدید دامن زده و به ابزاری برای سانسور سیاسی تبدیل شده است.

موضع قربانیان آزادی بیان نژادپرستانه

تیتلی اما می‌کوشد نشان دهد کسانی که قربانیان نژادپرستی در زمان ما هستند با این نظر مخالف‌اند. درست است که نژادپرستی دیگر سیاست رسمی دولت‌ها نیست، اما این به‌هیچ‌وجه به این معنا نیست که اهمیت یا تأثیر آن در زندگی افراد از بین رفته یا کمرنگ شده باشد. همان چیزی که هواداران آزادی بیان مطلق آن را «بقیای پراکنده»ی نژادپرستی می‌نامند تأثیری جدی بر ساختارهای اجتماعی و سیاسی عصر ما دارد و به سیاست‌گذاری نهادهای گوناگون جهت می‌دهد.

از دید تیتلی، مشکل آنجاست که مطلق‌گرایان فرض می‌گیرند نژادپرستی مقوله‌ای است که با گفت‌وگو و تأمل و ترغیب می‌توان بر آن فائق آمد و این را در نظر نمی‌گیرند که نژادپرستی انکار انسانیت گروهی از افراد صرفاً به خاطر خصلت‌های بیولوژیک آنان است. چطور می‌توانیم از عده‌ای بخواهیم که وارد بحثی در دفاع از انسان بودن خود شوند؟ یک مسلمان چطور می‌تواند با کسی که معتقد است نفس حضور او در غرب منشاء تمام مشکلات و بدبختی‌هاست به گفت‌وگو بنشیند؟ اما آنان که قربانی حملاتی از این دست نیستند مدام بحث را به آزادی بیان تقلیل می‌دهند. بی‌جهت نیست که برخی هشدار داده‌اند که هیاهو بر سر آزادی بیان شاید نقابی باشد که محافظه‌کاران و نژادپرستان یافته‌اند تا به نظریات خود پوششی متمدنانه و لیبرال بدهند.

نکته‌ی مهم دیگر در بحث‌های مربوط به تناسب آزادی بیان و نژادپرستی، از دید تیتلی، آن است که برداشت از اصطلاح «نژادپرستی» در فضای عمومی بسیار ساده‌انگارانه شده و آن را پدیده‌ای منسوخ و متعلق به گذشته می‌پندارند. تیتلی بر این باور است که این نگاه ساده‌انگارانه موجب می‌شود حضور ساختاری و نهادینه‌ی نژادپرستی در جوامع امروزی نادیده گرفته شود و بهره‌کشی و به حاشیه رانده شدن گروه‌های در معرض بی‌عدالتی نژادی تداوم پیدا کند.

تیتلی برای نامیدن این مفهوم خشک از نژادپرستی، که فقط به مصداق‌های مشهور و آشنای قدیمی دلالت می‌کند و شکل‌های جدید و امروزی بی‌عدالتی نژادی را نادیده می‌گیرد، از اصطلاح «نژادپرستی منجمد» *آلانا لنتین*، استاد دانشگاه وسترن سیدنی و پژوهشگر برجسته‌ی حوزه‌ی نژادپرستی، استفاده می‌کند. به باور تیتلی، «نژادپرستی منجمد» (Frozen Racism) به عنوان «چیزی که تقریباً همه موافق اند بد است» موجب می‌شود گونه‌های مختلف و موجود نژادپرستی در ساختارها و کنش‌ها پنهان بمانند و آنها را چیزی بیرون از گفتمان نژادپرستانه و نفرت‌پراکنی تعریف کنند.

گذشته از اینها، به باور تیتلی، جنجال‌ها بر سر آزادی بیان و شکایت از محدودیت گذاشتن بر آن گاهی حتی از مقوله‌ی تبلیغ خود در فضای مجازی است. ادعای اینکه کسی را «ساکت کرده» و حق آزادی بیان را گرفته‌اند آشکارا تلاشی است برای جلب توجه در فضای به‌شدت رسانه‌ای شده. انواع و اقسام «مخالف‌خوان‌ها» می‌کوشند با راه انداختن بحث‌های فرعی درباره حق خود برای سخن گفتن، اهدافی ضدبرابری‌خواهانه را پیش ببرند.

بسیاری از افراد با بیان نظرهایی در مخالفت با فمینیسم، **تنوع فرهنگی**، همجنس‌گرایی و البته نژادپرستی می‌کوشند این موضوعات را گفتمان‌های

مسلط و سرکوبگر نشان دهند و موضع خود را رویکردهایی شجاعانه، ساختارشکن معرفی کنند و در عرصه‌ی عمومی جایگاهی به عنوان یک روشنفکر یا فعال ضد جریان اصلی برای خود دست‌وپا کنند. این افراد اغلب عمداً حرفی تحریک‌آمیز می‌زنند و وقتی با اعتراض کاربران مواجه می‌شوند بلافاصله از سانسور و فرهنگ‌گرد دم می‌زنند، خود را قربانی جلوه می‌دهند و از این طریق در فضای مجازی مخاطب جلب می‌کنند. چهره‌ی قربانی سانسور در فضای مجازی امروز از بهترین ابزارها برای کسی است که می‌خواهد خود را به‌حاشیه‌رانده جا بزند و رفتار محافظه‌کارانه‌ی خود را به عنوان شورش و شمایل‌شکنی قالب کند.

استدلال اصلی تیتلی آن است که اگر نژادپرستی را پدیده‌ای متعلق به گذشته یا ایده و باوری مانند سایر ایدئولوژی‌ها قلمداد کنیم و با استناد به حق آزادی بیان برای گفتار نژادپرستانه حریم امنی قائل شویم، در حقیقت آزادی بیان را به ابزاری اساسی برای بازتولید و مشروعیت‌بخشی به نژادپرستی در فرهنگ عمومی بدل کرده‌ایم.

به اعتقاد تیتلی، مسئله‌ی اصلی در این جدال‌ها حق قانونی برای بیان نظر نیست، بلکه مشروعیت یافتن محتوای سخن نژادپرستان است. به عبارت دیگر، بحث بر سر آزادی بیان صرفاً تلاش برای تعیین محدوده‌ی گفتار پذیرفتنی نیست، بلکه استراتژی نوینی است برای قباحت‌زدایی از گفتار نژادپرستانه و بازکردن راه آن به گفتار عموم. در بین تمام مواردی که به آزادی بیان ربط دارند، بحث درباره‌ی نژاد این روزها بیش‌ترین حجم از دعوا و جدل را به خود اختصاص می‌دهد، و اغلب دعوا بر سر همین است که عده‌ای می‌خواهند انسانیت عده‌ای دیگر را در آسایش و بدون مزاحمت انکار کنند.

سوزان نوسل:

وقتی احترام به خودسانسوری ناخواسته می انجامد

سوزان نوسل نویسنده و رئیس پیشین انجمن قلم آمریکا است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Nossel, Suzanne. *Dare To Speak: Defending Free Speech For All*. HarperCollins, 2020.

در جهانی که حساسیت نسبت به زبان افزایش یافته، چگونه می توان آزادانه سخن گفت بی آنکه به انسداد گفت و گو، رنجش یا خودسانسوری دامن زد؟ سخنانی که پیش تر بی دغدغه ابراز می شدند، امروز به سرعت سبب رنجش طیف های گوناگونی در یک جامعه می شوند؛ و این وضع از جغرافیایی به جغرافیایی دیگر، از زمینه ای به زمینه ای دیگر متفاوت است. این وضعیت از یک سو نشانه ی توجه به شأن انسانی و عواطف دیگران است، اما از سوی دیگر خطر تضعیف آزادی اندیشه و بیان را در پی دارد.

سوزان نوسل، نویسنده و رئیس پیشین انجمن قلم آمریکا، معتقد است اگر مراقبت از کلمات به هراس از مطرح کردن ایده های تازه منجر شود، در واقع

آزادی اندیشه محدود شده است. خودسانسوری ناخواسته، پرهیز از بحث درباره‌ی ایده‌های نامتعارف و غلبه‌ی فضای سکوت بر عرصه‌ی عمومی، از جمله تبعات این تحولاتند. به باور او تاریخ گواهی می‌دهد که بسیاری از ایده‌هایی که زمانی منحرف یا خطرناک تلقی می‌شدند، بعدها به پیشرفت‌های اجتماعی منجر شدند؛ از تردید در وجود خداوند گرفته تا حقوق مدنی و حقوق همجنسگرایان و استفاده از داروهای ضدبارداری.

نوسل می‌پرسد چگونه می‌توان در چنین فضایی همچنان گفت‌وگوی سازنده داشت؟ او با طرح این پرسش تلاش می‌کند به بررسی راه‌هایی بپردازد که می‌توان با استفاده از آن بحث‌های دشوار را پیش برد و از خاموشی صداهای متفاوت جلوگیری کرد.

معنای آگاهی در استفاده از زبان

نوسل بحث را با یادآوری ضرب‌المثلی قدیمی آغاز می‌کند: «مراقب زبانت باش.» این هشدار ساده امروز بیش از هر زمان دیگری اهمیت یافته است، زمانه‌ای که هر اظهارنظری به‌آسانی مرزهای فرهنگ، ملیت و هویت را درمی‌نوردد. زبان نیرویی ژرف در خود دارد؛ چرا که می‌تواند پیوند ایجاد کند یا که آسیب برساند. در جوامع متنوع امروزی که انسان‌هایی با پیشینه‌های نژادی، دینی، جنسیتی و اقتصادی گوناگون بیش از پیش در هم آمیخته‌اند، دقت در آنچه می‌گوییم و شیوه‌ی بیانمان، تنها نشانه‌ی ادب نیست؛ بلکه شرط گفت‌وگویی معنادار و دور از آسیب است.

نوسل تأکید می‌کند این آگاهی نباید به خودسانسوری منجر شود، بلکه باید نشانگر درک عمیق ما از اثر احتمالی کلماتمان باشد. یکی از عناصر کلیدی در استفاده‌ی آگاهانه از زبان، این است که بفهمیم برداشت شخصی ما از واژگان

لزوماً برای همه یکسان نیست. کلماتی که همیشه به صورت عادی به کار برده‌ایم، امروز می‌تواند برای طیف‌های وسیعی آسیب‌زا باشد؛ برای مثال زبان‌شناسان فمینیست تاکید می‌کنند در پس کلمه‌ی «نوع بشر» (Mankind) بار جنسیتی ناشی از یک نابرابری به وسعت تاریخ نهفته است و سخنران آگاه در برابر این دغدغه‌ها واکنش تدافعی نشان نمی‌دهد، بلکه با دقت به آن‌ها گوش می‌دهد.

خطر دخالت حاکمان

مدافعان **متمم اول قانون اساسی آمریکا** تمام‌قد از هر نوع بیان آزاد دفاع می‌کنند، اما بسیاری نیز شکل‌هایی از بیان را قابل دفاع نمی‌دانند، نظیر حملات لفظی نژادپرستانه و زن‌ستیزانه. دیگرانی هم هستند که به مضربودن این اشکال بیان آگاهند، اما نمی‌خواهند به دولت اجازه‌ی ورود به ساحت بیان و اختیار عمل در سانسور بدهند. حتی اگر این اختیار صرفاً برای مبارزه با گفتار نفرت‌آمیز باشد، کشاندن پای دولت به این عرصه راه را برای سیاسی کردن آزادی بیان باز می‌کند و به دست دولت بهانه می‌دهد تا تحت پوشش دفاع از عواطف این یا آن گروه با فعالان مدنی مقابله کند.

به باور نوسل هم طیف سیاسی رادیکال چپ و هم راست با این ایده موافقت؛ پس باید قاعدتاً راه را برای گفتگوهای سازنده‌ی خارج از محدوده‌ی تسلط دولت هموار کند، اما در کمال حیرت گرایش رایج این است که به جای تمرکز بر اشتراکات بر نقاط اختلاف دامن می‌زنند. پس خبری از اجماع بر سر این مساله‌ی حیاتی نیست.

از دست دادن کنترل اثرگذاری بیان

این روزها اینترنت و شبکه‌های اجتماعی سبب شده‌اند که گویندگان دشوارتر بتوانند دایره‌ی اثرگذاری بیانشان را کنترل کنند. نوسل می‌نویسد حتی یک اظهارنظر از سر مزاح که ممکن است در یک بستر خاص درک شود، وقتی به فضای آنلاین می‌رود به راحتی می‌تواند از زمینه و لحن جدا و بدل به یک بحران شود. پس در بستر آنلاین، تنها نیت عدم آسیب کافی نیست. آگاهی زبانی مستلزم این است که به یاد داشته باشیم مخاطبان آنلاین غیرقابل پیش‌بینی هستند و گوینده ممکن است هیچ فرصتی برای توضیح مجدد نداشته باشد.

در حالی که نوسل از دقت در زبان حمایت می‌کند، یک دشواری اساسی را نیز به رسمیت می‌شناسد: توهین موضوعی است ذهنی. چیزی که برای یک گروه یا فرد توهین‌آمیز به نظر می‌رسد، ممکن است برای دیگری بی‌ضرر باشد. زبان به طور مداوم در حال تغییر است؛ واژه‌هایی که زمانی بی‌طرف در نظر گرفته می‌شدند، ممکن است بعداً ناپسند تلقی شوند و بالعکس.

معضل مباحث دشوار

همه‌ی ما لحظاتی را تجربه کرده‌ایم که در اثر طرح موضوعی حساس و دشوار، جمع دچار سکوتی ناخوشایند می‌شود. نوسل یکی از شایع‌ترین و جدیدترین این موقعیت‌ها را در خانواده‌های آمریکایی جست‌وجو کرده است؛ یعنی زمانی که جنبش #من‌هم (MeToo) در اوج خود بود. مسأله‌ی رفتارهای تعرض‌آمیز و آزاردهنده‌ی جنسی هر بار که در مهمانی‌ها مطرح می‌شد، حتی برای کسانی که هم‌عقیده بودند، خیلی زود سکوت برقرار می‌شد و بحث تغییر می‌کرد. نوسل معتقد است در نتیجه‌ی این وضعیت افراد بیشتر و بیشتر به جمع‌های کوچک می‌روند؛ جمع‌هایی که همه با هم موافقند و به این ترتیب از

مواجهه با این حس ناراحتی اجتناب می‌کنند. در نتیجه، بسیاری از دانشجویان در دانشگاه‌های تراز اول آمریکا چهار سال تحصیل می‌کنند، بدون اینکه حتی یک بار در کلاسی شرکت کنند که فرضیاتشان را به چالش بکشد. اما برای کسانی که به حقیقت‌جویی اعتقاد دارند و نمی‌خواهند در دایره‌ی همفکران خود گرفتار بمانند، گفت‌وگو با مخالفان ضروری است. تلاش برای اجتناب یا ساکت کردن صدای مخالف، واکنشی غریزی به تجربه‌ی ناخوشایند است و باید در برابر آن مقاومت کرد.

نوسل می‌نویسد تجربه نشان داده اغلب قریب به اتفاق موضوعات و ایده‌ها، از جمله آنها که در نگاه نخست **تابو** به نظر می‌رسند، در صورت بیان دقیق و استدلال محکم نه تنها شنیده می‌شوند، بلکه می‌توانند تأثیری عمیق و ماندگار بگذارند. از نمونه‌های اخیر می‌توان به مقاله‌ی **در دفاع از غرامت** به قلم **تانه‌سی کوتس** در مجله‌ی آتلانتیک اشاره کرد که در آن نویسنده ایده‌ی جنجالی غرامت به نوادگان بردگان در آمریکا را پیش کشید. با استفاده از اسناد قانع‌کننده و انکارناپذیر، کوتس نشان داد که پایان برده‌داری به معنای پایان مشکلات بردگان نبوده است. او با تمرکز بر بازار مسکن در می‌سی‌سی‌پی و شیکاگو، تقسیم‌بندی مدارس براساس نژاد و انباشت ثروت در میان گروه‌های مختلف طی چندین نسل، استدلال کرد برای رسیدن به جامعه‌ای عادلانه‌تر، باید به نوادگان بردگان غرامت پرداخت. این ایده همیشه در جامعه‌ی آمریکا نامحبوب بوده و هر بار که مطرح شده، خشم و جنجال زیادی به دنبال داشته است. اما این بار، استدلال قوی و دقیق کوتس، لحن متقاعدکننده‌اش و تحقیقات بی‌نقصش سبب شد که بحثی ملی در بگیرد و حتی کنگره‌ی آمریکا از او دعوت کند تا برای ارائه‌ی دیدگاه‌هایش سخنرانی کند.

نوسل می‌نویسد نمونه‌های این‌چنینی نشان می‌دهد تحقیق دقیق و استدلال محکم بهترین مسیر برای طرح ایده‌هایی است که اغلب افراد آنها را درست و

غیرقابل بحث می‌دانند و از به چالش کشیده شدنشان برمی‌آشوبند. او در همین راستا به مورد دیگری اشاره می‌کند: به کتاب **علیه دلسوزی: در دفاع از همدلی عقلانی** (۲۰۱۶) نوشته‌ی پل بلوم؛ این استاد روان‌شناسی در کتاب خود ایده‌ی دلسوزی و همذات‌پنداری را به‌طور کامل رد می‌کند، کاری که به‌راحتی می‌توانست باعث برانگیخته شدن خشم خوانندگان شود. اما برای کسانی که کتاب را مطالعه کنند، استدلال‌های بلوم آن‌قدر محکم و متقاعدکننده است که نمی‌گذارد خواننده به‌طور غریزی واکنش نشان دهد و به‌راحتی از موضع او عبور کند.

پیش‌بینی نقطه‌نظر مخالف

اقناع کردن کار ساده‌ای نیست و موفقیت در آن نیازمند پیش‌بینی نظرات مخالف، تحلیل استدلال‌های آن‌ها و توانایی نگاه کردن به یک موضوع از چند زاویه است. برهمن اساس نوسل معتقد است قانع‌کننده‌ترین استدلال همانیست که پیشاپیش جواب مخالفانش را در خود گنجانده باشد؛ آن‌هم پیش از اینکه مخالف لب به شکایت بگشاید. از نظر نوسل نمونه‌ی چنین استدلالی گزارش **چگونه باید درباره‌ی قدرت لابی اسرائیل صحبت کنیم؟** در مجله‌ی نیویورک است. پیش از آغاز هر بحثی، اندرو سالیوان در این مقاله تأکید می‌کند که به کلیشه‌های موجود درباره‌ی پول‌دوستی یا خست‌یهودی‌ها واقف است و به هیچ وجه قصد تکرارشان را ندارد، اما هراس از تکرار این کلیشه‌ها نباید مانع از مواجهه با واقعیتی تاریخی باشد: «بدون نفوذ لابی اسرائیل در واشنگتن، سیاست خارجی آمریکا در نیم‌قرن اخیر به کل چیز دیگری می‌بود.»

نوسل یکی دیگر از جنجالی‌ترین موضوعات در عرصه‌ی بیان عمومی را مساله‌ی تفاوت قابلیت‌های ذهنی و جسمی افراد بر اساس نژاد و خصایص ژنتیکی آنهاست. چرا که این بحث مستقیم به قلب تاریخ **نژادپرستی** می‌رود و یادآور

تمام حرف‌ها و تبلیغاتی است که نژادپرستان برای توجیه باورهای خود به کار بردند. دانشمندان نیز در طول سالیان با آزمایش‌های متعدد ثابت کرده‌اند این عقاید پایه‌ای در واقعیت ندارد. اما در سال‌های ریاست‌جمهوری ترامپ که کلیشه‌های مربوط به برتری نژادی سفیدها تکرار می‌شود، عده‌ای سر این بحث را باز کرده‌اند و دعواها دوباره داغ شده است. از جمله‌ی این بحث‌ها، یکی هم ایده‌های حول **همجنس‌گرایی** به عنوان خصلتی ژنتیک بود. کم نیستند کسانی که هنوز باور دارند همجنس‌گرایی نتیجه‌ی نقص ژنتیک است و نوعی انحراف از هنجارهای جنسیتی طبیعی. در سال ۲۰۱۹، گروهی از دانشمندان ژنتیک نتیجه‌ی تحقیقی مفصل درباره‌ی رابطه‌ی همجنس‌گرایی و ژنتیک منتشر کردند که نشان می‌داد هیچ‌گونه شواهدی برای این مدعا وجود ندارد، و همجنس‌گرایی تا حد زیادی نتیجه‌ی عوامل محیطی است. نوسل این ادعا را هم جنجالی دسته‌بندی می‌کند و می‌نویسد چنین ایده‌ای می‌تواند به کمک کسانی بیاید که معتقدند همجنس‌گرایی درمان‌پذیر است.

به رسمیت شناختن تفاوت‌ها

راه‌های زیادی وجود دارد برای خلق شرایطی که در آن این قبیل بحث‌ها در شرایط آرام و بدون تنش و به‌طور سازنده می‌توانند مطرح شوند. نوسل یکی از بهترین نمونه‌ها را «**لیگ مباحثه**» در منهتن نیویورک معرفی می‌کند؛ برنامه‌ای که طی آن دانش‌آموزان را از تمام مدارس نیویورک گرد هم می‌آورند و جوانانی از ثروتمندترین محلات شهر را در کنار هم‌سن‌وسالان‌شان از فقیرترین نقاط می‌نشانند. دانش‌آموزان در این مباحثه‌ها درباره‌ی موضوعاتی جنجالی همچون حق حمل اسلحه یا ضرورت مجازات بیان نژادپرستانه با هم حرف می‌زنند. مخالفان و موافقان به دو گروه کوچک تقسیم می‌شوند؛ این تقسیم‌بندی تصادفی است و لزوماً به باور فرد ربط ندارد، بنابراین فرد مخالف حمل

اسلحه ممکن است در یکی از این بحث‌ها خود را در جناح موافق آن بیابد. به این طریق، جوانان یاد می‌گیرند دنیا را از منظر مخالفان خود ببینند و برای نقطه‌نظرات گوناگون استدلال‌های قانع‌کننده پیش بکشند.

براساس همین الگو نوسل برای کسانی که می‌خواهند با مخالفان خود به مناظره بنشینند، چند شیوه پیشنهاد می‌کند:

- هنگام طرح نظری جنجالی تا می‌توانید از نقطه‌نظر مقابل خود آگاه باشید و استدلال‌های آنان را تا حد ممکن هضم کنید، و هنگام طرح نظر خود جواب آن استدلال‌ها را هم بدهید.
- تا جایی که می‌توانید برای استدلال خود شواهد و مستندات جمع کنید.
- آماده‌ی بدفهمی باشید و به روش‌هایی برای مقابله با انواع بدفهمی‌ها و تصحیح آن بیندیشید.
- هر روز زمانی را به خواندن وبسایت‌ها و مطبوعات جناح مخالف خود اختصاص دهید.

آگاهی زبانی بدون خودسانسوری

در نهایت، نوسل نکته‌ی مهمی را مطرح می‌کند: آگاهی زبانی به معنی سرکوب افکار فرد نیست. ایده‌های جنجالی یا حتی توهین‌آمیز می‌توانند و بایدابراز شوند، اما باید با دقت چارچوب‌بندی شوند تا وضوح را حداکثر کرده و آسیب ناخواسته را به حداقل برسانند. استفاده از زبان آگاهانه، بر خلاف آنچه ممکن است تصور شود، به جای محدود کردن، بحث عمومی را غنی‌تر می‌کند. این نوع زبان اجازه می‌دهد تا گفت‌وگوهای دشوار بدون آسیب و سوءتفاهم

غیر ضروری انجام شوند و پیام به درستی منتقل شود. او از خوانندگان می‌خواهد که آگاهی زبانی را به عنوان یک عادت ببینند.

نوسل از هر یک از ما می‌خواهد که ویراستار سخنان خود باشیم، طبیعت تکاملی زبان را بپذیریم و درک کنیم که سخن و پیامدهای آن اکنون به طور جدایی‌ناپذیری جهانی شده‌اند. با انجام این کار، ما نه تنها کرامت دیگران بلکه از آینده‌ی بیان آزاد خود نیز محافظت می‌کنیم.

زینب توفکچی:

وقتی آزادی بیان دموکراسی را بر باد می دهد

زینب توفکچی، استاد جامعه‌شناسی دانشگاه پرینستون است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Tufekci, Zeynep. "It's The (Democracy-Poisoning) Golden Age Of Free Speech." *Wired* 16.01. 2018.

فقط دوربین یک موبایل و یک حساب کاربری در شبکه‌های اجتماعی کافی است تا کاربری معمولی بتواند در پوشش زنده‌ی یک حادثه، هم‌سنگ شبکه‌ای مانند سی‌ان‌ان مخاطب جذب کند؛ اما آیا باید این وضعیت را نشانه‌ی فرارسیدن عصر آزادی بیان مطلق و پایان دوران سانسور دانست؟

زینب توفکچی، جامعه‌شناس و استادیار دانشگاه کلمبیا، معتقد است که هیچ‌گاه آزادی بیان به اندازه‌ی امروز، با چالش‌های پیچیده روبه‌رو نبوده است. او در این مقاله تأثیر تحولات پلتفرم‌های دیجیتال بر مفهوم آزادی بیان را بررسی می‌کند و می‌پرسد: آیا الگوریتم‌های شبکه‌های اجتماعی اکنون همان کار سانسورچی‌های رسمی دیروز را انجام می‌دهند؟

سانسورچی‌های دیروز، الگوریتم‌های امروز

در بسیاری از ادوار عصر مدرن، ساده‌ترین و مؤثرترین راه برای جلوگیری از نشر یک ایده قطع دسترسی به رسانه‌ها بود؛ از تعطیلی روزنامه‌ها تا تهدید مدیران رسانه یا حتی نشانیدن یک سانسورچی در تحریریه و دست‌آخ، اگر هیچ‌یک از این‌ها کارگر نمی‌افتاد، می‌شد به‌سادگی اسلحه‌ای بر شقیقه‌ی گوینده نهاد. توفکچی، برای این روش آخر نمونه‌ای را هم یادآوری می‌کند: در بهار ۱۹۶۰، بعد از کودتای افسران ارتش در ترکیه، بلافاصله تمام برنامه‌های رسانه‌های ملی زیر ضرب سانسور و کنترل رفت، اما دو هفته‌ی بعد باید بازی حساس تیم ملی فوتبال ترکیه و اسکاتلند را به شکل زنده پخش می‌کردند. راه حل نظامی‌ها برای اینکه گزارشگر در حین گزارش دست از پا خطا نکند و «حرف سیاسی» نزند چند قبضه سلاح بود که به سوی گزارشگر نشانه رفت تا مطمئن شوند او فقط درباره‌ی فوتبال حرف می‌زند.

توفکچی معتقد است تا پیش از عصر دیجیتال گلوگاه‌های انتشار آزاد اطلاعات در اختیار گروه‌های کوچکی بود، اما این نسخه اکنون بی‌اعتبار شده است. در اوت ۲۰۱۴، یک شهروند فقط با دوربین موبایلش **تظاهرات فرگوسن** در میسوری را چنان پوشش داد که برای نیم‌ساعت تعداد بیننده‌هایش از شبکه‌ی سی‌ان‌ان بیش‌تر بود. وقتی یک **جنایتکار جنگی کروات** در دادگاه جام زهر را سر کشید، ظرف چند دقیقه شاهدان دادگاه این اتفاق را در تمام شبکه‌های اجتماعی مخابره کردند.

پس در جهان به‌هم‌متصل امروز به نظر باید سانسور غیرممکن شده باشد، چنانکه گویی وارد دوران طلایی **آزادی بیان** شده‌ایم! به باور توفکچی، این البته به شرطی است که فقط به آنچه می‌بینیم اعتماد کنیم. او می‌پرسد اما آیا آنچه می‌بینیم خود واقعیت است؟ آیا با ویدئویی دستکاری‌شده مواجه نیستیم؟

چطور باید مطمئن بود آنچه می‌بینیم کار **لشکر سایبری روسیه** نیست یا محصول **ترول‌های** دست‌راستی؟ در عین حال چه تضمینی وجود دارد ویدئویی که یک شهروند ساخته دیده شود و در خیل عظیم محتوای صدها میلیون کاربر اینترنت گم نشود؟ آیا این الگوریتم‌های شبکه‌های اجتماعی و پلتفرم‌ها نیست که تعیین می‌کند کدام ویدئو یا محتوا به کاربران نشان داده شود؟ و در مرحله‌ی بعد، اگر کاربری در دنیای بی‌رحم قرعه‌کشی الگوریتم‌ها بختش بزند و دیده شود، معلوم نیست محتوایش به کدام مخاطب نمایش داده می‌شود. به مخاطبی که محتوای او را می‌پسندد یا از آن متنفر است؟ چه تضمینی وجود دارد با هزاران پیام و اظهارنظر **ترول‌ها** یا تهدید به افشای اطلاعات شخصی‌اش مواجه نشود؟ آیا قرار گرفتن در چنین وضعیتی همان لحظه‌ای نیست که گویی با همان هسته‌های سخت قدرت سرکوبگر پیشین مواجه شده‌ایم، آن‌هم تنها برای اینکه نظرمان را بیان کرده‌ایم؟

او می‌پرسد این فضای عمومی الگوریتمی چه چیزی پیش روی ما می‌گذارد؟ مدافعان الگوریتم‌های شبکه‌های اجتماعی معتقدند همه‌ی ابزارها برای بیش‌ترین تعامل طراحی شده‌اند؛ با این حال توفکچی می‌گوید واقعیت عملکرد این الگوریتم‌ها را می‌توان در گزارش خبرساز نوامبر ۲۰۱۶ **بازفید** دید: «گزارش‌های جعلی جنجالی مربوط به انتخابات در فیس‌بوک بیش از مجموع گزارش‌های انتخاباتی ۱۹ رسانه‌ی معتبر، تعامل مخاطبان را (لایک، اشتراک‌گذاری و نظر) جذب کردند.»

وقتی رد سانسور را گم می‌کنیم

در عصر شبکه‌های اجتماعی و اینترنت، سانسور دیگر به معنای ساکت کردن مستقیم‌گوینده نیست. توفکچی می‌گوید سانسور امروز کار خود را با دستکاری مسئله‌ی اعتماد و جلب توجه به اخبار جعلی پیش می‌برد. حالا

سانسور می‌تواند کارزارهای هماهنگ‌شده‌ی آزار و اذیت آنلاین باشد که با دامن‌زدن به خشم عمومی، هزینه‌ی حرف‌زدن را برای گوینده چنان بالا می‌برد تا وادار به سکوتش کند. در واقع، اکنون بریده‌ی یک ویدئوی دستکاری‌شده، پخش گسترده‌ی اطلاعات غلط با هدف پرت کردن حواس رسانه‌های پایبند به اصول، حمله‌ی هماهنگ با استفاده از ربات‌های اینترنتی و ساخت هشتگ‌های جعلی کار همان اسلحه‌ی روی شقیقه برای اعمال سانسور را می‌کند.

از سوی دیگر، همین تاکتیک‌ها سبب می‌شود پلتفرم‌های بزرگ دیگر جایی برای تعامل لذت‌بخش نباشند، بلکه به اجتماعی آزاردهنده و فرساینده برای کاربران بدل شوند. توفکچی می‌گوید اکنون شبکه‌های اجتماعی حتی ایده‌ی قدیمی «بازار ایده‌ها»ی جان استوارت میل را هم به کناری رانده است؛ میل معتقد بود حقیقت همیشه در رقابت با باقی ایده‌ها خود را نشان خواهد داد و سرآمد می‌شود، اما گسترش سرسام‌آور و ویروس‌مانند اخبار جعلی جایی برای سرآمدشدن حقیقت نگذاشته است.

نمی‌توان با اطمینان گفت که حقیقت همیشه راه خود را از میان سیل اطلاعات نادرست پیدا می‌کند، چون اساساً نمی‌دانیم آنها کجا، چگونه و برای چه مخاطبی منتشر شده‌اند. **مارک زاکربرگ** بارها گفته است مأموریت فیس‌بوک وصل کردن مردم جهان به یکدیگر است. بسیاری از پژوهشگران این نگاه را نه تنها ساده‌انگارانه، بلکه از اساس اشتباه می‌دانند. توفکچی می‌نویسد این اتصال لزوماً فضیلت نیست. فیس‌بوک فقط ابزار پیوند دموکراسی‌خواهان خاورمیانه یا علاقه‌مندان بازی‌های ویدیویی نیست، بلکه نژادپرستان افراطی را هم به راحتی گرد هم می‌آورد. اکنون آنها شبکه‌هایی دارند که به مراتب مؤثرتر، منسجم‌تر و سازمان‌یافته‌تر از گذشته عمل می‌کند. همین پلتفرم به رادیکال‌های بودایی در **میانمار** نیز این امکان را داد که پیام‌های نفرت‌پراکن و تحریک‌آمیز خود را

گسترده‌تر منتشر کنند و این نقشی مستقیم در شکل‌گیری یکی از بزرگ‌ترین بحران‌های پناهجویی جهان ایفاء کرد.

در گذشته، صداهاى مخالف و حاشیه‌ای به‌سختی ممکن بود شنیده شوند. رسانه‌های جریان اصلی، که از سوی گروهی محدود از سردبیران در شهرهایی همچون نیویورک و واشنگتن اداره می‌شدند، عملاً دروازه‌بانانی بودند که تصمیم می‌گرفتند چه صدایی پخش شود و چه صدایی نه. اگر صدای اعتراضی می‌خواست شنیده شود، باید آن قدر قوی، پرهزینه و خیره‌کننده می‌بود که رسانه‌ها نتوانند آن را نادیده بگیرند. بر همین اساس، توفکچی می‌گوید در آن دوران، دست کم هر فعال سیاسی می‌توانست تصور کند همان چیزی را می‌بیند که مردم دیگر می‌بینند. اما امروز، در دنیای شبکه‌های اجتماعی، حتی نخبگان سیاسی هم نمی‌دانند پیام‌ها دقیقاً به چه کسانی می‌رسد. دسترسی به افکار عمومی، هدفمند و پنهانی شده است. او از انتخابات سال ۲۰۱۶ آمریکا و ابزاری موسوم به **پست‌های تاریک** (Dark Posts) یاد می‌کند؛ پیام‌هایی که تنها برای گروه‌های خاصی از رأی‌دهندگان نمایش داده می‌شد. برای مثال، پیام‌هایی برای رأی‌دهندگان سیاه‌پوست در ایالت‌های حساس ارسال می‌شد تا این گروه هدف را از شرکت در انتخابات منصرف کند. کمپین هیلاری کلینتون حتی نمی‌توانست بفهمد این پیام‌ها دقیقاً چیست و به چه کسانی نمایش داده می‌شود، چه رسد به اینکه بخواهد به آنها پاسخ دهد.

هنوز می‌توان قواعد بازی را نوشت

آزادی بیان بی‌تردید از پایه‌های دموکراسی است، اما تنها ارزش موجود در یک جامعه‌ی سالم نیست. توفکچی تأکید می‌کند در سنت لیبرال، آزادی بیان ابزاری بوده برای رسیدن به اهدافی چون ارتقای آگاهی عمومی، امکان گفت‌وگوی منطقی، پاسخگو کردن قدرت و حفظ پویایی اجتماعی. اما وقتی این

اصل مهم از جایگاه «وسیله» به «هدف» تبدیل می‌شود، می‌تواند همان ارزش‌هایی را که قرار بود از آنها محافظت کند تضعیف کند. ابزار روشنگری ممکن است به سلاح تحریف، نفرت‌پراکنی یا حتی سرکوب بدل شود. چرا که برای داشتن یک گفت‌وگوی سالم در جامعه‌ای متنوع، تنها آزادی بیان کافی نیست، بلکه سازوکارهایی لازم است که مرز میان حقیقت و دروغ را روشن کند. اما الگوریتم‌های شبکه‌های اجتماعی امروز بر اساس «تعامل» طراحی شده‌اند، نه حقیقت یا کیفیت گفت‌وگوی عمومی.

توفکچی نتیجه می‌گیرد که ما محکوم به پذیرش وضعیت موجود نیستیم. این پلتفرم‌ها نیز هنوز در مراحل ابتدایی‌اند: هنوز از عمر فیس‌بوک و ایکس‌چندان گذشته است، پس همان‌طور که در صنعت خودرو، با قانون‌گذاری توانستیم ایمنی را بهبود بخشیم، امروز نیز می‌توانیم ساختارهای حقوقی و الگوریتمی این پلتفرم‌ها را بازطراحی کنیم، از سیاست‌های داده‌کاوی گرفته تا چگونگی نمایش محتوا و هدایت توجه کاربران. اما این مسئولیت فقط بر دوش شرکت‌هایی مانند فیس‌بوک یا گوگل نیست. این بحران، راه‌های سیاسی و ساختاری می‌طلبد و تصمیم‌هایی که نیازمند مصالحه‌های جمعی و اراده‌ی عمومی‌اند. همان‌طور که در قرن بیستم سرب را از بنزین حذف کردیم و حریم خصوصی را تعریف کردیم، امروز هم می‌توانیم درباره‌ی نظارت دیجیتال، الگوریتم‌ها و آزار آنلاین تصمیم بگیریم، به شرط آنکه این گفت‌وگو را همین حالا آغاز کنیم.

دنیل کیتس سیترون و جاناتان پنی:

مدیریت فضای آنلاین: سانسور به بهانه‌ی تقویت آزادی بیان؟

دنیل کیتس سیترون استاد حقوق دانشگاه ویرجینیا در آمریکا و جاناتان پنی پژوهشگر علوم اجتماعی و استاد حقوق دانشگاه یورک کانادا هستند. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Citron, Danielle Keats, and Jonathon Penney. "Empowering Speech by Moderating It." *Daedalus* 153.3 (2024): 31-44.

در جهانی که تهدید به افشای تصاویر خصوصی می‌تواند صدای قربانی را خاموش کند، این پرسش مطرح است: آیا قوانینی که از حریم خصوصی محافظت می‌کنند آزادی بیان را تهدید می‌کنند یا تضمین؟ سال‌هاست که ترس از سانسور و ایجاد محدودیت برای آزادی بیان سد راه حفاظت از کاربران شده است و در این میان، گروه‌های درحاشیه و اقلیت اولین قربانیان این شکل دفاع از آزادی بیان شده‌اند. چاره چیست؟

دنیل کیتس سیترون، استاد حقوق دانشگاه ویرجینیا، و جاناتان پنی، پژوهشگر علوم اجتماعی و استاد حقوق دانشگاه یورک کانادا، با استناد به پژوهش‌های میدانی و شواهد رفتاری، روایتی دیگرگونه ارائه کرده‌اند. به باور آنها، مقابله با

آزار آنلاین و حمایت از حریم خصوصی کاربران نه تنها مانعی برای آزادی بیان نیست، بلکه آن را به‌ویژه برای گروه‌هایی که بیش از همه در معرض خشونت آنلاین هستند، یعنی زنان و اقلیت‌ها، تقویت می‌کند.

آنها استدلال می‌کنند که در چنین فضایی، قربانیان کم‌تر سکوت می‌کنند و بیش‌تر سخن می‌گویند. پس حمایت‌های قانونی و سیاست‌های پلتفرم‌ها نه تنها جنبه‌ی بازدارنده پیدا می‌کنند، بلکه پیام‌آور ارزش‌های اجتماعی نیز هستند، ارزش‌هایی چون کرامت انسانی، برابری و حق شنیده‌شدن.

جدال پلتفرم‌ها با قانون‌گذاران بر سر مرزهای تعدیل محتوا

حذف محتوای توهین‌آمیز یا مسدودکردن دسترسی آزارگران سبب می‌شود پلتفرم‌ها به سانسور متهم شوند. اما چطور می‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که قربانیان نقض حریم خصوصی و افراد آزاردیده از سوی ترول‌ها اغلب برای همیشه از فضای آنلاین یا حتی آفلاین کناره می‌گیرند؟

ایجاد محدودیت برای آزارگران و تعدیل محتوای شبکه‌های اجتماعی امکان سخن‌گفتن برای همه‌ی گروه‌ها را فراهم می‌کند. چنین اقداماتی با اصل متمم اول قانون اساسی آمریکا و ارزش‌های بنیادین آزادی بیان نیز در تضاد نیست. سیترون و پنی استدلال می‌کنند مبارزه با خشونت آنلاین **بازی مجموع-صفر** نیست که آزادی بیان طرف بازنده‌ی آن باشد. هرچند که بسیاری همچون **الکس جونز**، تئوری‌پرداز توطئه و بنیانگذار وبسایت Infowars.com، پلتفرم‌هایی همچون یوتوب را به دلیل حذف ویدئوهایش متهم به قتل متمم اول قانون اساسی آمریکا، که تضمین‌کننده‌ی آزادی بیان است، کرده‌اند.

اما نویسندگان مقاله معتقدند تنها افراط‌گرایانی همچون جونز طرفدار این ایده نیستند و این روایت از سانسور اکنون در مجالس ایالتی و حتی در کنگره‌ی آمریکا، هم شنیده می‌شود. **لورن بوبرت**، نماینده‌ی محافظه‌کار کنگره، ایکس را «ارباب سلطه‌گر کلام» (speech overlord) می‌خواند. این پلتفرم‌ها بارها متهم شده‌اند که در حال خاموش کردن صدای مردم آمریکا هستند. پس چنین برداشتی با این پیش‌فرض که تعدیل محتوا هیچ سودی برای آزادی بیان ندارد به‌نظر روزبه‌روز طرفداران بیشتری پیدا می‌کند. در مقابل، حملاتی همچون افشای اطلاعات شخصی، انتشار تصاویر خصوصی بدون رضایت و تهدیدهای مستقیم اغلب به عنوان تخلیه‌ی خشم یا شوخی بی‌خطر جلوه داده می‌شوند.

برخلاف تصور رایج، امنیت در فضای دیجیتال پیش‌شرط آزادی بیان است و خشونت آنلاین، برعکس، هزینه‌ای سنگین برای آزادی بیان دارد. با این وجود شاهدیم که نوع دیگری از قانون‌گذاری در حال گسترش است که هدفش دفاع از «آزادی بیان مطلق» است، حتی اگر به قیمت سکوت قربانیان تمام شود. در ایالت‌هایی مانند فلوریدا و تگزاس، قوانینی تصویب شده که قدرت پلتفرم‌ها را برای حذف یا تعدیل محتوای کاربران به‌شدت محدود می‌کند. این قوانین می‌گویند که شرکت‌های فناوری حق ندارند پست‌های کاربران را فقط به‌خاطر دیدگاهشان حذف کنند، حتی اگر آن دیدگاه شامل آزار یا اطلاعات نادرست باشد.

دادگاه استیناف حوزه‌ی پنجم در آمریکا قانون ایالت تگزاس را تأیید کرد و شبکه‌های اجتماعی را با خدمات عمومی همچون شرکت‌های برق و آب مقایسه کرد، سرویس‌هایی که باید به همه دسترسی بدهند. این دادگاه ادعا کرد این قانون نه آزادی بیان، بلکه سانسور را محدود می‌کند. سیترون و پنی معتقدند این استدلال یک ساده‌سازی خطرناک است و ادعای اینکه شبکه‌های اجتماعی فقط بسترهای بی‌طرف‌اند و نقشی در کنترل محتوا ندارند نادرست است، چرا

که این پلتفرم‌ها همچون رسانه‌ها عمل می‌کنند: محتوا را حذف، فیلتر یا اولویت‌بندی می‌کنند و در برابر مواردی همچون آزار سایبری و اطلاعات جعلی واکنش سردیبری دارند. در مقابل این واقعیت، **دادگاه استیناف حوزه‌ی یازدهم** در پرونده‌ی قانون فلوریدا به نتیجه‌ای متفاوت رسید: اجرای قانون را متوقف کرد و گفت این نوع مداخله در کار پلتفرم‌ها نقض آزادی بیان است. به گفته‌ی دادگاه، همان‌طور که مطبوعات حق انتخاب دارند، شبکه‌های اجتماعی هم باید بتوانند درباره‌ی محتوای منتشرشده تصمیم بگیرند و دولت حق ندارد آنها را مجبور به انتشار دیدگاهی خاص کند.

سیترون و پنی معتقدند در سنت آزادی بیان آمریکا، نهادهای خصوصی، برخلاف دولت، حق دارند درباره‌ی محتوایی که منتشر می‌کنند تصمیم بگیرند. آنها حتی باید هنجارهایی برای گفت‌وگو وضع کنند، محتوای نامناسب را فیلتر کنند و نیازی نیست همچون دولت‌ها نسبت به همه‌ی دیدگاه‌ها بی‌طرف بمانند. پس دولت نباید به این نهادها دیکته کند که چه بگویند یا از چه سخنی حمایت کنند. همچنین این مسئله را باید فراتر از ابعاد حقوقی دید: پلتفرم‌های آنلاین باید بتوانند جلوی آزار، تهدید، افشای اطلاعات شخصی یا تصاویر خصوصی بدون رضایت را بگیرند.

هر روز افراد زیادی در شبکه‌های اجتماعی قربانی آزارهای آنلاین می‌شوند. یکی از نمونه‌های تکان‌دهنده، حمله به **نینا یانکوویچ**، محقق و پژوهشگر اطلاعات جعلی و داده‌های نادرست، بود که در آغاز دولت بایدن به ریاست نهاد تازه‌تاسیس دولتی به نام **شورای حکمرانی اطلاعات جعلی** منصوب شد. یانکوویچ فقط یک روز پس از انتصاب به این سمت با حمله‌ی راست‌گرایان افراطی روبه‌رو شد و با سیلی از تهدیدهای خشونت‌آمیز، اطلاعات شخصی او را منتشر کردند. یانکوویچ استعفا داد و ساکت شد و دولت بایدن هم این نهاد را تعطیل کرد. مشاوران امنیتی دولت به یانکوویچ پیشنهاد کردند خانه‌اش را ترک کند،

پیشنهادی که به دلیل نزدیک بودن زمان زایمان عملاً غیرممکن بود. مهمانان فاکس نیوز با خوشحالی اعلام کردند که جناح آنها «پیروز شده» و توانسته‌اند یانکوویچ را کنار بزنند. او فعالیت در شبکه‌های اجتماعی را کنار گذاشت و حساب توئیترش را بست.

نویسندگان مقاله تأکید دارند زنان سیاستمدار بسیار بیش از مردان سیاستمدار با آزار آنلاین مواجه می‌شوند، بنابر گزارش ناتو در سال ۲۰۲۰ وزیران زن در کابینه‌ی فنلاند بسیار بیش از هم‌تایان مردشان با توییت‌های توهین‌آمیز جنسی و دشنام‌های جنسیت‌زده مواجه می‌شوند. مطالعه‌ی مشابه دیگر در سال ۲۰۱۹ نشان داد که ۲۸ درصد از مقامات زن و سیاستمداران فنلاند که هدف سخنان نفرت‌بار زن‌ستیزانه قرار گرفته بودند گفته‌اند تمایلی ندارند تصمیماتی بگیرند که باعث بروز حملات آنلاین شود.

سیترون و پنی به پژوهش‌هایی ارجاع می‌دهند که نشان می‌دهند زنان جوان بیش از دیگران برای پیشگیری از آزار آنلاین خودسانسوری می‌کنند. دایره‌ی این آزارها چنان گسترده است که از یک مقام دولتی تا یک شهروند معمولی قربانی‌اش می‌شوند. نویسندگان به مورد زنی به نام «جون» اشاره می‌کنند که در یک هتل بین‌راهی با دوربینی مخفی از او در لحظه‌های خصوصی فیلم گرفته بودند و بعد از ارسال فیلم‌ها تهدیدش کرده بودند که اگر فیلم‌های بیش‌تری نفرستد، فیلم‌های دوربین مخفی را منتشر می‌کنند. جون تا به خودش بیاید این فیلم‌ها در سایت پورن‌هاب بارگذاری و منتشر شد. این ویدئوها برای همکاران او همراه با اطلاعات نادرستی درباره‌ی دربارش بودنش برای رابطه‌ی جنسی پولی ارسال کردند. تک‌تک اقدامات او برای حذف این ویدئوها به در بسته می‌خورد و حتی اگر وب‌سایتی این ویدئو را برای مدتی حذف می‌کرد، کمی بعد دوباره با یک حساب دیگر بارگذاری می‌شد. زندگی شخصی و حرفه‌ای او برای همیشه مختل شد.

نویسندگان معتقدند در چنین شرایطی، قوانین و مقررات حرفه‌ای، به‌ویژه در حوزه‌ی فناوری و رسانه، می‌توانند نقش مهمی در محافظت از بخش‌های خصوصی و حساس زندگی مردم داشته باشند. برای نمونه، بسیاری از کشورها قوانینی دارند که فیلم‌برداری، ضبط یا پخش تصاویر خصوصی افراد را بدون رضایت آنها ممنوع می‌کنند. این قوانین معمولاً با مشکل نقض آزادی بیان روبه‌رو نمی‌شوند، چون به‌وضوح از مرز میان فضای عمومی و زندگی شخصی دفاع می‌کنند. اما تا وقتی قانون‌ها به‌قدر کافی از قربانیان حمایت نکنند، مسئولیت پلتفرم‌ها بیش‌تر می‌شود و شبکه‌های اجتماعی باید سیاست‌هایی داشته باشند که از کاربران در برابر نقض حریم خصوصی، انتشار تصاویر شخصی و آزار مستمر محافظت کنند. فراتر از تأثیر مستقیم، این قوانین و سیاست‌ها یک پیام مهم هم دارند: اینکه امنیت، کرامت انسانی و صدای کاربران مهم است.

قانون، امنیت آنلاین و حق حرف زدن

سیترون و پنی تأکید دارند در دموکراسی‌ها، قانون فقط ابزار مجازات نیست، بلکه بازتابی از ارزش‌های اجتماعی است. وقتی قانونی تصویب می‌شود یا یک پلتفرم موضع شفاف‌تری می‌گیرد، در واقع دارد می‌گوید: «چنین رفتاری قابل‌قبول نیست و ما در کنار قربانیان ایستاده‌ایم.»

اما قانون به‌تنهایی کافی نیست. در بسیاری از ایالت‌های آمریکا، قوانینی درباره‌ی تعقیب سایبری وجود دارد، اما پلیس آنها را جدی نمی‌گیرد یا به آن به چشم تخلفی جزئی نگاه می‌کند. نویسندگان معتقدند ما نیاز به قانون‌گذارانی داریم که این جرائم را جدی‌تر بگیرند و آموزش‌های لازم را به نیروهای انتظامی بدهند.

در کنار قانون، پلتفرم‌های شبکه‌های اجتماعی هم نقش مهمی دارند. وقتی کاربران بدانند که قانون یا پلتفرم‌ها از آنها در برابر نقض حریم خصوصی حمایت می‌کنند، بیش‌تر تمایل دارند که درباره‌ی خودشان و تجربیاتشان صحبت کنند؛ چه در فضای مجازی و چه در رابطه‌های شخصی. یافته‌ها نشان می‌دهد که هم قانون و هم سیاست‌های داخلی پلتفرم‌ها، می‌توانند اعتماد کاربران را بالا ببرند و به مشارکت بیش‌تر آنها منجر شوند.

به نظر سیترون و پنی، اصلاح قانون‌هایی که امروز به پلتفرم‌ها مصونیت کامل می‌دهند، حتی زمانی که محتوایی آسیب‌زا را منتشر یا حفظ می‌کنند، می‌تواند قدم مهمی باشد. هدف این نیست که پلتفرم‌ها را برای همه‌چیز مسئول کنیم، بلکه باید راهی باشد تا قربانیان بتوانند از حقوق خود دفاع کنند.

سیترون و پنی تأکید می‌کنند در لحظه‌ای بحرانی هستیم؛ جایی که بیش از هر زمان به امنیت حریم خصوصی نیاز داریم، اما این امنیت بیش از همیشه در معرض خطر است. اگر بخواهیم آزادی بیان واقعی داشته باشیم، باید از حریم خصوصی محافظت کنیم.

امیلی بازلون:

آیا مالکان شبکه‌های اجتماعی می‌توانند پلیس زبان باشند؟

امیلی بازلون، حقوق‌دان آمریکایی و خبرنگار ارشد روزنامه‌ی نیویورک‌تایمز است، این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Bazelon, Emily. "Why Is Big Tech Policing Speech? Because the Government Isn't." *The New York Times* 26 (2021).

شرکت‌های مالک شبکه‌های اجتماعی اکنون خود را ناظم و ناظر مرزهای آزادی بیان می‌دانند؛ اما چه کسی این اجازه را به یک مالک خصوصی می‌دهد که حدود و ثغور آزادی بیان را تعیین کند؟ آیا مدیران شبکه‌های اجتماعی از این رو خود را صاحب این حق می‌دانند که دولت آمریکا می‌خواهد به متمرکز اول قانون اساسی پایبند بماند؟

امیلی بازلون، روزنامه‌نگار حقوقی و خبرنگار ارشد نیویورک‌تایمز، معتقد است حذف حساب کاربری دونالد ترامپ از شبکه‌ی اجتماعی توئیتر نشان داد مفهوم آزادی بیان نقض شده است، اما این نقض شدن از آن نوعی نیست که طرفداران ترامپ می‌گویند.

او در این مقاله به بررسی تاثیر نظارت بر محتوا از سوی این پلتفرم‌ها پرداخته است؛ این شرکت‌ها از یک سو، خود را مدافع آزادی بیان می‌دانند، اما از سوی دیگر فشارها آن‌ها را وادار به اعمال محدودیت‌های جدی می‌کند. بازلون می‌پرسد آیا این نظارت‌ها به دموکراسی آسیب نمی‌زند؟

آزادی بیان بی‌حد و حصر و بحران ششم ژانویه

نوامبر سال ۲۰۲۰، کمی پیش از انتخابات ریاست‌جمهوری آمریکا و آغاز رقابت میان دونالد ترامپ و جو بایدن، شبکه‌ی اجتماعی **پارلر** با وعده‌ای که رقبای دیگرش کمتر روی آن مانور می‌دادند، یعنی آزادی بیان بی‌قید و شرط میلیون‌ها کاربر جدید جذب کرد. مدیرعامل این پلتفرم گفته بود هر حرفی که بتوانید در خیابان‌های نیویورک بزنید، در پارلر مجاز است.

اما غول‌های بزرگ شبکه‌های اجتماعی همچون **فیس‌بوک** و **توییتر سابق** (ایکس) قوانین سخت‌گیرانه‌تری داشتند؛ هر چند همچنان محتواهای راست افراطی منتشر می‌شد، اما از برچسب‌های هشداردهنده و گاهی حذف اطلاعات نادرست، به ویژه در هنگامه‌ی **فراگیری کوید ۱۹**، استفاده می‌کردند و در گامی بالاتر ادعاهای بی‌اساس درباره‌ی تقلب در انتخابات، حتی پست‌های دونالد ترامپ، را بی‌عقوبت نگذاشتند. در همین روزها چهره‌های محافظه‌کار از سناتور **تد کروز** تا مجریان فاکس نیوز و فرزندان دونالد ترامپ دنبال کنندگانشان را به پیوستن به پارلر فرا می‌خواندند. بازلون معتقد است پلتفرم پارلر مصداقی بود از یک موضع‌گیری معمول در برابر دروغ‌پراکنی: در مقابل ادعاهای عجیب و غریب ترامپ و دروغ‌هایش درباره‌ی تقلب در انتخابات، طرفداران آزادی بیان معمولاً یک واکنش واحد نشان می‌دادند: «اجازه دهیم حرفش را بزند و بگذاریم مردم برای خودشان قضاوت کنند، هرچه افراد بیش‌تر از منویات ذهنی‌شان بگویند در مجموع به نفع جامعه است.»

بازلون می‌نویسد پس از انتخابات، وقتی ترامپ با سیلی از ادعاهای دروغین تلاش کرد شکستش را انکار کند، جان ماتز با استناد به یکی از استدلال‌های کلاسیک **متمم اول قانون اساسی آمریکا**، از انتشار این اطلاعات نادرست دفاع کرد و به تبعیت از پیشینیان گفت: «سخن بیشتر، بهتر است.» او درباره‌ی بسته شدن حساب توییتر ترامپ، به پادکست روزنامه‌ی نیویورک تایمز گفت: «اگر سانسور نکنید، اگر اجازه دهید او هر چه می‌خواهد بگوید، آن وقت مردم خودشان می‌توانند قضاوت کنند. فقط بنشینید و بگویید: "این حرفیه که زده؛ نظر شما چیه؟"»

بازلون می‌نویسد روز ششم ژانویه‌ی ۲۰۲۱ دیگر بحث فقط بر سر حرفی که کسی زده، نبود؛ عده‌ای که ادعاهای ترامپ را باور کرده بودند به ساختمان **کنگره‌ی آمریکا حمله** بردند، حتی خود ترامپ هم دیگر نمی‌توانست جلویشان را بگیرد. پس آزادی بیان بی‌حدوحصر آمریکا را تا آستانه‌ی فروپاشی مدنی برد. برای وفاداران ترامپ، حفاظت از دموکراسی تبدیل شده بود به فریادی برای تضعیف و حتی نابودی آن. در حالی که آزادی بیان و مطبوعات در افشای این حمله نقشی کلیدی داشتند، در عین حال خود نیز بخشی از عوامل شکل‌گیری آن بودند: رسانه‌های جناح راست بذر دروغ‌هایی را کاشتند که ثبات را تهدید می‌کرد؛ مقام‌های سیاسی به رشد آن کمک کردند و شبکه‌های اجتماعی با امکان دسترسی برابر برای همگان، این دروغ‌ها را کم‌کم از یک کاربر به کاربر دیگر منتقل کردند.

لزوم رسیدن به سازوکارهای شفاف

گاهی از شبکه‌های اجتماعی با استعاره‌ی رایج «میدان شهر» (public square) یاد می‌شود، جایی که افراد به هم بر می‌خورند و درباره‌ی موضوعات مختلف بحث می‌کنند و سپس هر کس به راه خویش می‌رود. اما بازلون این استعاره را

دقیق نمی‌داند، او می‌نویسد شبکه‌های اجتماعی بیش‌تر به مراکز خریدی با مالکیت خصوصی شبیه‌اند؛ جایی که قاعده و قانونش را همین مالک خصوصی تعیین می‌کند و اگر کسی خط قرمزهایش را رعایت نکند او را از ملکش بیرون می‌کند. درست برخلاف دولت آمریکا که موظف است براساس متمم اول قانون اساسی از آزادی بیان حراست کند.

پس از یورش ششم ژانویه شبکه‌های اجتماعی حساب‌های دونالد ترامپ و حساب‌هایی که با این خشونت مرتبط بودند، مسدود کرد. اما پارلر به وعده‌اش عمل کرد و دست به هیچ یک از این اقدامات نزد. با این حال پاشنه‌ی آشیل پارلر کارش را سخت کرد، چرا که برای ادامه‌ی فعالیت به زیرساخت‌های فنی دیگر شرکت‌های خصوصی وابسته بود. پس از حمله به کنگره **اپ‌استور** و گوگل اپلیکیشن پارلر را از فروشگاه‌های خود حذف کردند و بعد سرویس وب‌آمازون سرویس پارلر را قطع کرد و این عملاً به معنای بستن شریان‌های حیاتی این رسانه بود.

بنا بر استدلال بازلون، احتمال اینکه حجم محتوای تحریک‌آمیز و تشویق به خشونت در پارلر به اندازه‌ی توییتر یا فیس‌بوک باشد، بعید است. چرا که برخی گروه‌ها آشکارا در همین شبکه‌های اجتماعی برای وقایع ششم ژانویه برنامه‌ریزی کرده بودند. اما در نهایت این پارلر بود که از دسترس خارج شد؛ پلتفرمی که آمده بود تا انحصار غول‌های فناوری را به چالش بکشد، خودش قربانی همین غول‌ها شد.

این اتفاق نشان داد آن‌ها هم به‌راحتی می‌توانند هر صدایی را که بخواهند، خاموش کنند. او برخورد شبکه‌های اجتماعی بزرگ با کاربران خشونت‌طلب بعد از ششم ژانویه را بیشتر به یک واکنش ضربتی تعبیر می‌کند. مالکان شبکه‌های اجتماعی در لحظه‌ای که دیدند موجی از دروغ دموکراسی آمریکایی

را به زیر می‌کشد، همه‌ی حساب‌های متخلف را قلع و قمع کردند. همان‌ها که سال‌ها در پاسخ به سیل اعتراضات نسبت به اشاعه‌ی اطلاعات غلط، ترویج **تئوری توطئه** و نژادپرستی بی‌اعتنا بودند و هر بار برای توجیه اهمال‌کاری‌شان معترضان را به اهمیت آزادی بیان در متمم اول قانون اساسی ارجاع می‌دادند. بازلون می‌نویسد: «حالا که خود آمریکا در خطر افتاده بود، انگار آن اصول دیگر اعتباری نداشتند.»

بازلون معتقد است حذف صداهای پرنفوذ از پلتفرم‌ها، وقتی به عنوان یک الگو تثبیت شود، می‌تواند پیامدهایی نگران‌کننده داشته باشد — الگویی که شاید روزی شامل حال مخالفان سیاسی در خارج، فعالان حوزه‌های حساسی مانند کارگران جنسی، یا حتی سازمان‌دهندگان جنبش‌هایی نظیر **جان سپاه‌پوستان مهم است** شود. در چنین شرایطی، مرز میان مقابله با خشونت و خاموش کردن صداها، مبهم‌تر از همیشه به نظر می‌رسد. پس با توجه به ابعاد و نفوذ این کمپانی‌ها در شکل‌دهی به گفتارها و باورهای جامعه، به سازوکاری دموکراتیک و شفاف برای تصمیم‌هایی از این دست نیاز است.

اما پرسش اصلی اینجاست: این فرآیندهای دموکراتیک دقیقاً چه باید باشند؟ آن‌هم در فرهنگ سیاسی آمریکا که تردید عمیقی نسبت به دخالت دولت در تنظیم و دخالت حدود آزادی بیان وجود دارد. اما اکتون، شرکت‌های فناوری این خلأ را پر کرده‌اند؛ آن‌هم بدون آنکه خودشان را ملزم به پاسخ‌گویی به مردم یا نمایندگان‌شان بدانند. اما آیا واقعاً می‌خواهیم سرنوشت فضاهایی را که امروز بدل به بستر اصلی گفت‌وگوی عمومی شده‌اند، به تصمیم‌های چند مدیر اجرایی در **سیلیکون‌ولی** بسپاریم؟ از مداخله دولت نگرانیم، از کنترل شرکت‌های خصوصی هم همین‌طور، و از بی‌نظارتی کامل هم بیمناکیم. آنچنانکه گویی در فضای تنگ و خفه‌ی میان دو سنگ خارای بزرگ گرفتار شده‌ایم.

شرکت‌های خصوصی جای قانون‌گذار عمومی

در چنین فضای مبهمی، ممنوعیت حضور ترامپ در توئیتر واکنشی غیرمنتظره را از سوی یکی از رهبران جهان برانگیخت: **آنگلا مرکل**، صدراعظم وقت آلمان، این اقدام را نقض آزادی بیان دانست. بازلون می‌نویسد البته مرکل از ترامپ حمایت نکرده بود، بلکه نگران بود که چنین تصمیمی از سوی یک شرکت خصوصی گرفته شده و نه از مسیر قانون‌گذاری عمومی.

در میان دموکراسی‌ها، ایالات متحده با باور عمیقش به آزادی بیان، به‌عنوان اصلی‌ترین حق و سرچشمه‌ی دیگر آزادی‌ها، جایگاه خاصی دارد. اما کشورهای اروپایی رویکرد متفاوتی دارند: آن‌ها برای مقابله با دروغ‌های بی‌ثبات‌کننده، سعی می‌کنند میان آزادی بیان و سایر حقوق بنیادین تعادل برقرار کنند. این رویکرد، برآمده از تجربه‌ی تاریخی اروپا در رویارویی با **فاشیسم** و خاطره‌ی تلخ ظهور دیکتاتورها از دل دروغ، تبلیغات و نفرت‌پراکنی علیه اقلیت‌هاست.

بازلون می‌نویسد آمریکا هم البته همیشه مهد آزادی بیان بی‌حدوحصر نبوده است؛ چنان‌که در بدو تأسیس جمهوری، **جان ادمز** بیش از دوازده سردبیر روزنامه را به محاکمه کشید، و در طول سالیان فعالان سیاسی بسیاری به جرم توطئه علیه دولت مجازات شدند. **دیوان عالی آمریکا** تازه در دهه‌ی ۱۹۶۰ به مطلق بودن آزادی بیان رای داد. با این حال، مفهوم آزادی بیان در آن دوران با امروز یک تفاوت مهم داشت: دادگاه عالی آن زمان از نهادهای خصوصی هم انتظار داشت فضا را برای شنیده‌شدن دیدگاه‌های مختلف باز بگذارند. برای همین، گاهی مالکان خصوصی – مثل شبکه‌های تلویزیونی – مجبور می‌شدند به کسانی که نمی‌خواستند صدایشان شنیده شود، تریبون بدهند. اما دادگاه عالی هم بعدها مسیرش را عوض کرد و متمم اول را به‌گونه‌ای تفسیر کرد که

تقریباً به مالکان خصوصی آزادی کامل می‌داد تا خودشان تصمیم بگیرند چه کسی می‌تواند در رسانه‌ی آن‌ها حرف بزند.

محافظه‌کاران نیز به شکل سنتی طرفدار این دیدگاه بوده‌اند که مالکان خصوصی حق دارند خودشان تصمیم بگیرند از اموالشان چطور استفاده کنند. اما حالا که نظراتشان با قوانین شرکت‌های بزرگ فناوری در تضاد افتاده، این رویکرد در حال تغییر است. اکنون این ایده از سوی محافظه‌کاران مطرح می‌شود: قانونی که دولت را از سانسور منع می‌کند، باید اینجا هم اعمال شود، چون این شرکت‌ها عملاً از یک دولت واقعی هم قدرت بیشتری دارند.

بررسی‌های بازلون نشان می‌دهد اقدام به حذف گسترده‌ی حساب‌ها در شبکه‌های اجتماعی، دست کم در کوتاه‌مدت مؤثر بوده است. نشانه‌هایی وجود دارد که پس از پاک‌سازی سکوها، از جمله تعلیق حساب ترامپ و حدود ۷۰ هزار کاربر دیگر از سوی توییتر، باعث شد بحث تقلب در انتخابات و ادعای طرفداران تئوری توطئه و **کیوانان** در این شبکه‌ها کاهش چشمگیری یافت. در همین دوره، فیس‌بوک با بازگرداندن سیستم امتیازدهی به منابع خبری بر اساس کیفیت محتوایشان، باعث شد فهرست پربازدیدترین منابع خبری که پیش‌تر در تسخیر رسانه‌های تندرو بود، در اختیار رسانه‌هایی **سی‌ان‌ان** و **ان‌پی‌آر** در بیاید.

او می‌نویسد هیچ تضمینی وجود ندارد که این هوای نسبتاً سالم اطلاع‌رسانی دوام بیاورد. همان ویژگی‌هایی که به رسانه‌های اجتماعی قدرت داده‌اند، می‌توانند به همان اندازه به دموکراسی لطمه بزنند. یوتیوب در سال ۲۰۱۹ الگوریتم پیشنهاد محتوایش را تغییر داد، پس از آنکه پژوهشگران و خبرنگاران از جمله کوین روس از نیویورک تایمز نشان دادند این پلتفرم کاربران را به تدریج به سمت محتوای افراطی سوق می‌دهد. یکی دیگر از نشانه‌های هشدارآمیز این است که فیس‌بوک پس از انتخابات، پیشنهاد پیوستن کاربران به گروه‌های

مدنی را متوقف کرده است. سال‌ها بود شرکت‌های فناوری در برابر انتقادات، با افتخار بر اصل آزادی بیان مطلق تکیه می‌کردند. اما با افزایش فشارهای بیرونی و در نبود نهادهایی که بتوانند کاربران را محدود کنند، به تدریج مجبور شدند مسئولیت سنگین و پرهزینه‌ی کنترل محتوا را به عهده بگیرند. فیس‌بوک امروز ارتشی از ناظران محتوای کم‌دستمزد دارد که باید پست‌های گزارش‌شده به‌عنوان مضر یا خشونت‌آمیز را بررسی کنند؛ کاری طاقت‌فرسا که باعث شد این شرکت برای پایان دادن به شکایت حقوقی بیش از ده هزار ناظر سابق توافق کند ۵۲ میلیون دلار غرامت بابت آسیب‌های روانی ناشی از کارشان به آنها بپردازد.

بازلون معتقد است شاید چون انگیزه‌های این شرکت‌ها همیشه زیر ذره‌بین است، برخی مدیران‌شان شروع کرده‌اند به ابراز ناتوانی. **جک دورسی**، مدیرعامل وقت توییتر، در جلسه‌ای در کنگره اعتراف کرده است که کنترل واقعاً غیرممکن است. **مارک زاکربگ**، بنیان‌گذار فیس‌بوک، هم گفته قدرت این شرکت در حوزه‌ی افکار عمومی بیش از حد شده است.

زاکربگ و دورسی همچنین از ایده‌ی تنظیم‌گری دولتی استقبال کرده‌اند؛ قوانینی که شبکه‌های اجتماعی را ملزم می‌کند به معیارهایی بیرونی پاسخ‌گو باشند. برای مثال، می‌توان از پلتفرم‌ها خواست که برای کاهش گسترش اطلاعات نادرست از منابع شناخته‌شده، مقررات مشخصی داشته باشند. در اروپا، جایی که سنت آزادی بیان نسبت به آمریکا محدودتر است و وابستگی اقتصادی یا فرهنگی به شرکت‌های فناوری آمریکایی کمتر، قانون‌گذاران پیشنهاد داده‌اند پلتفرم‌ها موظف شوند الگوریتم‌های پیشنهاددهنده‌شان را شفاف کنند و کنترل بیشتری به کاربران بدهند؛ مشابه آنچه در حوزه‌ی حفظ حریم خصوصی رخ داده است. چنین اقداماتی احتمالاً در مهار اطلاعات نادرست مؤثرتر خواهد بود تا حذف مصونیت حقوقی پلتفرم‌ها در برابر

شکایت‌های کاربران؛ مصونیتی که در حال حاضر تنها در پرونده‌هایی محدود، مثل افترا یا محتوای غیرقانونی، کاربرد دارد.

با وجود همه این تلاش‌ها، هنوز اجماعی درباره‌ی مسیر آینده وجود ندارد.

اما نباید فراموش کرد که زمانی، رادیو و تلویزیون هم موجی از ترس و نگرانی ایجاد کردند. و با این حال، دموکراسی آمریکا خود را با آن وفق داد و رشد کرد. در آن دوران، متمم اول قانون اساسی در خدمت دموکراسی بود و ارزش واقعی آزادی بیان، در نهایت، تنها در چارچوب یک نظام دموکراتیک معنا پیدا می‌کند.

مایکل کارانیکولاس:

همه گیری کرونا: تحدید آزادی بیان برای حفاظت از سلامت عمومی

مایکل کارانیکولاس استاد سیاست عمومی و حقوق در دانشگاه دالهاوزی در کانادا است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Karanicolas, Michael. "Even in a Pandemic, Sunlight Is the Best Disinfectant: COVID-19 and Global Freedom of Expression." *Oregon Review of International Law* 101 (2021).

در زمانه‌ی جنگ، آزادی بیان یکی از نخستین قربانیان است؛ اما به نظر می‌رسد این قربانی در وضعیت‌های اضطراری دیگری هم ذبح می‌شود، درست مثل زمانه‌ی فراگیری ویروس **کووید ۱۹** و قرنطینه‌ی جهانی. رهبران جهان هم‌زمان با شیوع همه‌گیری برای توصیف تلاش‌هایشان در مهار ویروس از زبان جنگ استفاده می‌کردند؛ چنانکه این تلقی جمعی شکل گرفت که همچون زمانه‌ی جنگ در این بحران نیز باید محدودیت‌های استثنایی برای آزادی بیان پدید آید.

مایکل کارانیکولاس، استاد سیاست عمومی و حقوق در **دانشگاه دالهاوزی** در کانادا، معتقد است دولت‌ها در سراسر جهان، به نام حفاظت از سلامت عمومی، سیاست‌های تازه‌ای برای مقابله با **اطلاعات نادرست** درباره‌ی بیماری

کوید ۱۹ وضع کردند و یا اجرای قوانین محدودکننده‌ی موجود را تشدید کردند. به باور او، بخشی از این محدودیت‌ها برای آزادی بیان حتی پس از عبور از بحران هم سر جای خود باقی مانده‌اند.

حفاظت از آزادی بیان در زمانه‌ی بحران

در دوره‌های تشدید فشار اجتماعی، اغلب نگاه ما نسبت به اینکه چه محدودیت‌هایی بر حقوق بشر قابل قبول است، تغییر می‌کند. با این حال، اقداماتی که در بحبوحه‌ی بحران‌ها به طور موقت اجرا می‌شوند بعدها هم رفع نمی‌شوند. چرا که یا احتمال بحرانی دیگر می‌رود یا به این دلیل که رفع این محدودیت‌ها و بازگشت به نقطه‌ی قبل دشوار پنداشته می‌شود. کارانبیکولاس معتقد است در بحران همه‌گیری کووید، برقراری تعادل میان حفاظت از سلامت عمومی و دفاع از مرزهای آزادی بیان امری دشوار بود.

او معتقد است برای سنجش میزان سازگاری حقوق بشر بین‌الملل با این شرایط استثنایی، نگاهی به اسناد پایه‌ای حقوق بشر سودمند است؛ به‌ویژه آن دسته که نحوه‌ی خروج موقت دولت‌ها از تعهداتشان را مشخص می‌کنند. مهم‌ترین آنها ماده‌ی چهار [میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی](#) (ICCPR) است که به دولت‌ها، در وضعیت اضطرار و تهدید زندگی، اجازه می‌دهد برخی تعهدات حقوق بشری را به طور موقت کنار بگذارند.

با این حال، [ماده‌ی چهار](#) شروط مشخصی برای اعمال این اختیارات در نظر گرفته است: دولت‌ها باید به‌روشنی وضعیت اضطراری و تصمیم خود برای خروج از تعهدات را اعلام کنند، برای این اقدامات استثنایی پایان مشخصی تعیین کنند و نشان دهند که این اقدامات تنها به‌اندازه‌ی مجازند که شرایط ایجاد می‌کند. همچنین، دولت‌ها موظف‌اند این تصمیم و تاریخ پایان آن را به

دبیرکل سازمان ملل اطلاع دهند. تا سپتامبر ۲۰۲۰، در واکنش به همه‌گیری کووید، بیست‌ویک کشور تصمیم خود برای ایجاد این محدودیت‌ها را به دبیر کل سازمان ملل متحد اعلام کردند. بیش‌ترشان گفتند که می‌خواهند برخی حقوق را محدود کنند و فقط کلمبیا اعلام کرده بود که می‌خواهد آزادی بیان را محدود کند (یعنی ماده‌ی ۱۹ را به‌طور خاص ذکر کرده بود).

ارزیابی واکنش‌های جهانی

کارانی‌کولاس نگرانی نهادهای بین‌المللی از سرکوب آزادی بیان در دوران همه‌گیری را کاملاً موجه می‌داند. برای مثال، در کشور زیمبابوه مشخص نبود که آیا این قوانین تاریخ انقضایی هم دارد یا نه. او معتقد است این قوانین در واقع تفسیرهای سخت‌گیرانه‌ای از قوانین قدیمی بود که فرصتی در اختیار دولت‌ها قرار می‌داد تا صدای خبرنگاران و منتقدان را خاموش کنند. در عین حال، نمی‌توان منکر این مسئله شد که انتشار اطلاعات درست با تمسک به حق آزادی بیان می‌توانست جان انسان‌ها را به خطر مرگ بیندازد. او تأکید می‌کند وقتی از برخورد دولت‌ها با موج **اطلاعات گمراه‌کننده** انتقاد می‌شود، باید با دقت بیشتری به این نقدها بها داد و پرسید «پس راه حل چیست؟» چطور می‌شود هم از مردم در برابر اطلاعات نادرست محافظت کرد و هم از آزادی بیان پاسداری کرد؟

کارانی‌کولاس در ادامه‌ی مقاله، دو راهکار کلی را بررسی کرده است که برای کاستن از آسیب‌های ناشی از این اقدامات در پیش گرفته شد:

راهکار اول: شفاف‌سازی ممنوعیت‌ها و محدودیت‌ها

در بحران جهانی کووید-۱۹، اطلاعات نادرست به یکی از چالش‌های اصلی تبدیل شده بود، پس طبیعی است که هرچه محدودیت‌های اعمال‌شده شفاف‌تر

و دقیق‌تر باشند، آسیب کم‌تری به آزادی بیان وارد می‌شود. او از قوانین مربوط به جرم‌انگاری **انکار هولوکاست** و **جنایت علیه بشریت** مثال می‌زند که از سوی کمیته‌ی حقوق بشر سازمان ملل نیز پذیرفته شده‌اند. اما در عین حال تفاوت میان چنین قوانینی و محدودیت‌های ناشی از همه‌گیری کووید را در گستره‌ی موضوعات ممنوعه می‌داند. به باور او، بسیاری از محدودیت‌های دوره‌ی همه‌گیری بسیار کلی و مبهم بودند. در حالی که میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی تأکید دارد که اقدامات اضطراری باید «کاملاً متناسب با نیازهای وضعیت» باشند. ممنوعیت‌هایی که تعریف مشخصی ندارند هم راه را برای سوءاستفاده باز می‌گذارند و هم می‌توانند گفتار مشروع و انتقادی را تحت فشار بگذارند. در وضعیت‌های بحرانی که جان انسان‌ها در خطر است، محدود کردن دامنه‌ی قوانین مقابله با اطلاعات نادرست می‌تواند تضمینی برای حفاظت از آزادی بیان باشد؛ برای مثال می‌توان تنها آن دسته از اظهاراتی را ممنوع کرد که به طور مستقیم سلامت عمومی را تهدید می‌کند، یعنی تبلیغ درمان‌های دروغین یا تشویق به نادیده‌انگاری پروتکل‌های بهداشتی.

با این حال، حتی اگر محدودیت‌های مربوط به اطلاعات نادرست با دقت طراحی شوند و فقط بر گفتارهای قابل‌راستی‌آزمایی تمرکز کنند، همچنان اجرای آنها در دنیای دیجیتال دشوار است. دولت‌ها با حجم عظیم داده‌ها و چالش شناسایی منشاء محتوا روبه‌رو هستند.

از آن مهم‌تر، وقتی برخی مقامات رسمی خود در تولید اطلاعات نادرست نقش دارند، اتکاء به قوانین کیفری نمی‌تواند راه حل مؤثری باشد. پس در چنین شرایطی، تمرکز بر اقدامات ایجابی مانند بهبود دسترسی به اطلاعات درست و تقویت گفتمان مستند می‌تواند راه حل کارآمدتری برای مقابله با موج اطلاعات غلط باشد.

راهکار دوم: راه حل‌های ایجابی

برای ارتقای کیفیت و اعتماد در فضای اطلاعاتی، کارانیکولاس بهترین راه حل را نه در مهار و ایجاد محدودیت برای اطلاعات گمراه‌کننده و نادرست، بلکه در تقویت انتشار اطلاعات دقیق و باکیفیت می‌داند. گرچه ممکن است ایده‌ی «پاسخ به سخن بد، سخن بیش‌تر است» کلیشه‌ای به نظر برسد، اما در دوران بحران‌های بهداشت عمومی، این اصل اهمیتی دوچندان می‌یابد، به‌ویژه با توجه به نقش اعتماد عمومی و پاسخ‌گویی نهادها.

به باور او، در مواجهه با اطلاعات نادرست، باید دو رویکرد اساسی را در پیش گرفت: ابتدا ترویج اطلاعات قابل اعتماد به‌ویژه از سوی منابع رسمی، و دوم فراهم کردن امکان فعالیت مؤثر برای صداهای ایجابی. تلاش دولت‌ها برای ارائه‌ی اطلاعات دقیق باید با تعهد به شفافیت همراه باشد. هرچند ممکن است دولت‌ها در بحران‌ها تمایل به کنترل بیش‌تر اطلاعات داشته باشند، اما این کار در عمل نتیجه‌ای معکوس دارد. در فضایی که پنهان‌کاری غالب است، شایعه و اطلاعات نادرست رشد می‌کند، در حالی که محیط باز، حتی با افشای ناکارآمدی‌ها، اعتماد عمومی را تقویت می‌کند.

بدیهی است که در شرایط بحرانی ممکن است برخی فرآیندها مختل شوند، اما دولت‌ها باید برای حفظ استانداردهای شفافیت و دسترسی به اطلاعات، به‌ویژه در حوزه‌هایی که به پاسخ به بحران مربوط می‌شود، تلاش کنند. همچنین، دولت‌ها نباید آزادی بیان و حق دسترسی به اطلاعات را در تضاد با اقدامات بهداشتی ببینند، بلکه باید نقش کلیدی شفافیت در حفظ اعتماد عمومی را درک کنند. کارانیکولاس با ارجاع به مقاله‌ای از گلن کوهن از دانشگاه هاروارد می‌گوید که بهداشت عمومی به‌شدت به اعتماد عمومی وابسته است و اگر

مردم احساس کنند اطلاعات نادرست دریافت کرده‌اند، کم‌تر به رعایت اقدامات لازم پایبند خواهند بود.

همچنین افزایش سواد رسانه‌ای و حمایت از روزنامه‌نگاران نیز از جمله راه‌کارهای مهم و پیشگیرانه برای مقابله با اطلاعات نادرست است. هرچند این راه‌حل‌ها بیش‌تر بلندمدت و ساختاری‌اند، برخی پروژه‌های سریع مانند **کمپین CivActs** توانسته‌اند با بهره‌گیری از همکاری میان رسانه‌ها و جامعه‌ی مدنی، به طور مؤثری در کشورهایمانند نپال، پاکستان و نیجریه در برابر اطلاعات گمراه‌کننده عمل کنند. چنین ابتکارهایی نیازمند فضای مدنی آزاد و تضمین حقوق انسانی‌اند. سرکوب آزادی بیان نه تنها خود مشکل‌زاست، بلکه راه را بر واکنش‌های مثبت به اطلاعات نادرست نیز می‌بندد.

در نهایت، گرچه هیچ‌کدام از این راه‌حل‌ها معجزه‌آسا نیستند، اما مجموعه‌ی این اقدامات به شکل‌گیری رویکردی واقع‌بینانه و دموکراتیک برای مقابله با اطلاعات نادرست می‌انجامد، بی‌آنکه به ارزش‌های اساسی آزادی و شفافیت آسیب برساند.

سلامت عمومی: بهانه‌ی تحدید آزادی بیان در دست اقتدارگرایان

شاید آسیب به آزادی بیان در ظاهر یکی از پیامدهای کم‌تر دیده‌شده‌ی همه‌گیری کووید۱۹ باشد، اما فاصله‌گرفتن از استانداردهای بین‌المللی حقوق بشر می‌تواند به یکی از زیان‌بارترین و ماندگارترین میراث‌های این دوران تبدیل شود. در کنار این روند نگران‌کننده، مایکل کارانیکولاس به روایتی روبه‌رشد اشاره می‌کند که می‌کوشد این باور را ترویج دهد که نظام‌های بسته و اقتدارگرا در مدیریت بحران‌ها موفق‌تر از دولت‌های باز و دموکراتیک هستند، برداشتی

که بر درکی گزینشی و محدود از واقعیت جهانی تکیه دارد. برای مثال، شکست‌های چشم‌گیر ایران در مهار کووید اغلب در این روایت نادیده گرفته می‌شود. در این میان، برخی چین را نمونه‌ای از کارآمدی کنترل اجتماعی سخت‌گیرانه معرفی می‌کنند. اما واقعیت آن است که چنین محدودیت‌هایی، مانند شمشیری دولبه، حتی اگر در کوتاه‌مدت مؤثر به نظر برسند، در بلندمدت می‌توانند پیامدهای سنگینی برای شفافیت و اعتماد عمومی داشته باشند.

نمونه‌ی بارز این تناقض، سرنوشت دکتر لی ون‌لیانگ است؛ پزشکی از شهر ووهان که در نخستین روزهای شیوع ویروس تلاش کرد هشدار دهد، اما به جای حمایت‌شدن، بازداشت شد. سال‌ها بعد، همان دولت، از او به عنوان قهرمان یاد کرد. این نمادی است از بهایی که در نظام‌های فاقد شفافیت برای گرفتن حقیقت پرداخت می‌شود.

کاترین لافتن:

هواداران دلشکسته و فرهنگ طرد

کاترین لافتن استاد مطالعات دین و تاریخ در دانشگاه ییل آمریکاست. این گزارش خلاصه‌ای است از منیج زیر:

Lofton, Kathryn. "Cancel Culture and Other Myths: Anti-Fandom as Heartbreak." *The Yale Review* 111.1 (2023).

در سال‌های اخیر، بارها شاهد بوده‌ایم که افرادی، حتی ستاره‌های مشهور و محبوب، به سبب بیان حرف و نظر و موضعی بحث‌انگیز، مثلاً درباره‌ی تبعیض‌های نژادی، جنسی و جنسیتی، قومی و... از سوی جامعه و مخاطبان حرفه‌ای و رسانه‌ایشان مطرود و منفور می‌شوند. آیا این فرهنگ طرد و هراس ناشی از طرد شدن را نمی‌توان دشمن آزادی بیان دانست؟ آیا افراد، به‌خصوص در مراکز علمی و پژوهشی، از ترس طرد شدن به سکوت و خودسانسوری سوق داده نمی‌شوند؟

کاترین لافتن، استاد مطالعات دین و تاریخ در دانشگاه ییل آمریکا، می‌کوشد رابطه‌ی فرهنگ طرد و آزادی بیان را با استفاده از مفاهیمی مانند «افسانه» و «هواداری» و «قربانی» تشریح کند.

لافتن مقاله‌اش را با نقل نمونه‌هایی واقعی از هراس آشنایانش از پدیده‌ی تازه رایج‌شده‌ی موسوم به «فرهنگ طرد» (cancel culture) آغاز می‌کند: روشنفکران، سخنرانان و نویسندگانی می‌ترسند به سبب استفاده از واژه‌ای نادرست یا بیان نظری نابجا و پرسش‌برانگیز که به مذاق برخی خوش نیاید از حلقه‌های اجتماعی و حرفه‌ای و رسانه‌ای طرد شوند.

این هراس امروزه در بسیاری از محافل اجتماعی، دانشگاهی و رسانه‌ای شیوع یافته است. لافتن به پژوهش **پیپا نوریس**، استاد علوم سیاسی دانشگاه هاروارد، ارجاع می‌دهد که در سال ۲۰۲۳ اظهار داشته بود فرهنگ طرد در محیط‌های دانشگاهی به شکلی فزاینده و کاملاً واقعی به سکوت افراد و محدود شدن آزادی بیان انجامیده و بسیاری از دانشگاهیان از ترس پیامدهای آن چندان تمایلی به اظهار نظر نشان نمی‌دهند.

لافتن با این نظر نوریس مخالفتی ندارد، ولی به عنوان استاد مطالعات تاریخ و دین به این جمله‌ی نوریس واکنش نشان می‌دهد که بر اساس پیامدهای ملموس فرهنگ طرد گفته بود «فرهنگ طرد یک واقعیت است و نه افسانه». به نظر لافتن، کاربرد واژه‌ی «افسانه» (myth) به معنای چیزی خیالی، ساختگی و در تضاد با واقعیت صحیح نیست؛ این معنایی تازه است که به این واژه داده شده، در حالی که «افسانه» در تاریخ دین به معنای داستان‌هایی است که مردم برای توجیه نیروهای اسرارآمیز و بیرون از دایره‌ی قدرت و اختیار انسان ابداع می‌کنند. در این معنی، افسانه‌ها برای معتقدان به آنها واقعی هستند و بسیاری از مناسبات و کنش‌های اجتماعی را تنظیم می‌کنند.

اگر افسانه را کذب فرض کنیم، یعنی تلاشی برای شنیدن صدا و نظر معتقدان به افسانه نمی‌کنیم، بلکه خود را جایی بیرون از دایره‌ی قدرت افسانه و فراتر از آن فرض کرده‌ایم و می‌کوشیم باور نادرست معتقدان را اصلاح کنیم. در حالی

که در چنین مواردی، به باور لافتن، با راستی‌آزمایی و ارائه‌ی حقایق و استدلال‌های منطقی نمی‌توان به کسی قبولاند افسانه‌ای که به آن باور دارد درست نیست. برعکس، هر چه شما بیشتر بر نفی آن افسانه اصرار بورزید، طرف مقابل در باورش سرسخت‌تر می‌شود. لافتن تلاش برای مجاب کردن معتقدان به **پیتزاگیت** یا زیان‌آور بودن واکسن کووید را مانند آن می‌داند که بخواهید با دلیل و برهان به هواداران سینه‌چاک **بیانسه** یا **ریانا** بقبولانید که صدای ستاره‌ی محبوبشان به اندازه‌ی خواننده‌ای دیگر جذابیت ندارد و باید هوادار خواننده‌ای دیگر بشوند.

لافتن با استفاده از چنین رویکردی در صدد کشف راز قدرت هراس‌انگیز فرهنگ طرد است. او به مقاله‌ی **لیگایا میشان**، روزنامه‌نگار آمریکایی، با عنوان «**نگاهی به تاریخ طولانی فرهنگ طرد**» اشاره می‌کند که مطابق آن، فرهنگ طرد، به‌رغم همه‌ی هراسی که برمی‌انگیزد، تا کنون به «کله‌پا شدن» هیچ چهره‌ی کلیدی، از قبیل سیاستمداران عالی‌رتبه یا گول‌های صنعتی و تجاری نینجامیده است، چه رسد به نهادها و سازمان‌ها. با این حال، فقدان پیامدهای مالی یا اداری نتوانسته از سیطره‌ی فرهنگ طرد بر گفتمان سیاسی بکاهد. لافتن می‌کوشد به این پرسش پاسخ بدهد که چرا فرهنگ طرد، به‌رغم آنکه اثرگذاری ملموس آن نسبتاً ناچیز است، چنین وزن و قدرتی دارد.

مخالفت‌ها با فرهنگ طرد

مخالفان فرهنگ طرد آن را میراث **مک‌کارتیسم** و استالینیسیم، دشمن آزادی بیان و خلاقیت هنری، نمایانگر ذهنیت عوامانه، خاموش‌کننده‌ی بحث‌ها و مناظرات و نابودگر زندگی حرفه‌ای مشاهیر می‌خوانند. لافتن اما بر این اعتقاد است که بشر در طول تاریخ هیچ‌گاه به اندازه‌ی زمان حاضر از سکوت دوری نکرده و به بحث ننشسته است.

لافتن در بخش دیگری از مقاله‌اش از **کویین دانلی**، استاد دانشگاه کاتولیک استرالیا، یاد می‌کند که اعتقاد دارد فرهنگ طرد به دگرگونی شدید زبان می‌انجامد و مثلاً شکایت می‌کند که زیر پرچم برابری و گونه‌گونی و پذیرش تفاوت‌ها، دانشگاهیان از به کار بردن ضمیرهای *she* و *he* منع می‌شوند. به باور دانلی، پیامدهای چنین تغییراتی در زبان ممکن است به‌ظاهر ناچیز به نظر برسد، ولی روش به خدمت گرفتن زبان برای هدفی خاص مایه‌ی نگرانی است.

برخی دیگر از مخالفان می‌گویند ممکن است نظر و گفته‌ی فردی بیرون از موقعیت و بافتار آن نقل شود و به طرد شدن آن فرد بینجامد یا آنکه فردی به سبب نظرهای پیشینش طرد شود، و لو باورهایش حالا تغییر کرده باشند. از نظر مخالفان، فرهنگ طرد به‌سرعت محکوم می‌کند، جایی برای دفاع یا جبران باقی نمی‌گذارد.

لافتن در این نکته با دانلی موافق است که ترس مزمن از به کار بردن واژه یا تعبیری نادرست، که ممکن است به طرد گوینده یا نویسنده بینجامد، یکی از ابتدایی‌ترین ترس‌های افراد و پدیده‌ای بسیار رایج است. به نظر لافتن به همین سبب است که فرهنگ طرد در وهله‌ی نخست با محیط‌های دانشگاهی، و به‌ویژه در علوم انسانی، در پیوند است، یعنی جایی که سخنوری و دقت کلام در آنها دارای بیشترین اهمیت است.

اما به باور لافتن، مشکل اصلی مخالفان فرهنگ طرد این است که کسانی که اکنون ساکن این فرهنگ را به دست گرفته‌اند کسانی هستند که پیش‌تر صدای مستقل و بلندی نداشتند (مانند سیاه‌پوستان، اقلیت‌های جنسیتی، معلولان و...) و اکنون فرهنگ طرد را علیه کسانی هدایت می‌کنند که قدرت و شهرت بیشتری دارند.

هواداران سینه‌چاکی که دلشکسته شدند

یکی از جنبه‌های مهم فرهنگ طرد با پدیده‌ی «هواداری» (fandom) و ضد کسی شدن یا «ضدهواداری» (anti-fandom) مرتبط است. هواداران از طریق واکنش‌ها و ابراز خواسته‌ها و ترجیح‌هایشان بر رفتار و خصوصیات الگو و ستاره‌شان تأثیر می‌گذارند. آن‌گونه که **ایو ان‌جی**، استاد دانشگاه اوهایو، می‌گوید، فرهنگ طرد بازتابی است از الگوهای سلسله‌مراتب اجتماعی در مقیاس بزرگ‌تر، مانند جنسیت، طبقات اجتماعی، نژاد، ملیت و سایر محورهای نابرابری. جمع‌های هواداران در محیط‌های رسانه‌ای امروزی از طریق مداخله و اعتراض‌هایشان، از جمله فرهنگ طرد، می‌کوشند این نابرابری‌های سلسله‌مراتبی را تضعیف و دگرگون کنند.

به گمان لافتن، فرهنگ طرد را نمی‌توان بدون درک پدیده‌ی ضد کسی شدن فهمید. ضدهواداران کسانی‌اند که زمانی هوادار چهره‌ای مشهور بودند و پس از مشاهده‌ی رفتاری مغایر با ارزش‌هایشان از جانب آن چهره، به سبب ناامیدی از او یا احساس خیانت، به مخالفان و منتقدان سرسختش بدل می‌شوند. لافتن نمونه‌هایی چون هواداران هری پاتر را مثال می‌زند که پس از مواضع ترنس‌ستیزانه‌ی **جی.کی. رولینگ**، او را نقد کردند، البته بی‌آنکه جهان خلق‌شده‌ی هری پاتر را نفی کنند؛ آنان این جهان را از نو و با ارزش‌های خودشان تعریف کردند و، به عبارتی، آن را از آن خود کردند.

رفتار ضدهواداری لزوماً به معنای تخریب نیست، بلکه نشانه‌ای از مالکیت جمعی، بازسازی فرهنگی و مطالبه‌ی اخلاقی است. ضدهواداری در این معنا، نوعی روایت‌سازی از پایین است؛ تلاشی است برای بازپس‌گیری معنا از تولیدکننده‌ی اصلی (آن کسی که روزی هوادارش بوده‌اند) و بازتعریف معنا براساس ارزش‌های جدید. لافتن دوباره این پدیده را با مفهوم افسانه مرتبط

می‌کند و می‌گوید افسانه‌ها زمانی عمر طولانی پیدا می‌کنند که آفرینندگانشان نامرئی شوند و روایت اول‌شخص هر یک از مخاطبان به نسخه‌ای از افسانه تبدیل شود.

در اینجا بار دیگر شاهد تغییری در سلسله‌مراتب هستیم: مخاطبان که معمولاً در مقایسه با آفریننده‌ی اثر صاحب قدرت تأثیرگذاری یا صدای مستقل و بلندی نیستند از طریق فرهنگ طرد قدرت خودشان را به رخ کسی می‌کشند که از مزایای شهرت یا قدرتش به‌درستی استفاده نکرده است. این نیز یکی از عامل‌های دل‌شکستگی و رنجش مخالفان فرهنگ طرد است.

فرهنگ طرد به مثابه‌ی آیین قربانی

لافتن می‌کوشد فرهنگ طرد را با تشبیه به آیین قربانی کردن توجیه کند. منطق آیین قربانی در جهان باستان این بود که با اِعمال خشونت در مقیاس نسبتاً کوچک، و لو در حق یک قربانی بی‌گناه، از خشونت گسترده‌تر جلوگیری شود. فیلسوفان **عصر روشنگری** امیدوار بودند که از طریق ایجاد **قرارداد اجتماعی** به این خشونت پایان دهند، ولی لافتن طرفدار دیدگاه **رنه ژیرار** در کتاب **خشونت و تقدس** است که به موجب آن، مسئله‌ی خشونت فقط با میزان کمتری از خشونت قابل حل است. لافتن همین منطق را در فرهنگ طرد نیز به کار می‌بندد. کسی که به سبب اظهار نظری بحث‌انگیز هدف خشونت به نام طرد عمومی قرار می‌گیرد همچون قربانی‌ای است که در راه هدفی والاتر (ترویج ارزشی که قربانی نقضش کرده است) ذبح می‌شود. اشتباه او جایگزین و نماینده‌ی معضل اجتماعی بزرگ‌تری است که جامعه می‌کوشد از طریق طرد قربانی جلو آن را بگیرد تا گسترش نیابد. به باور لافتن، این قربانی برای جامعه‌هایی که در حال پیشرفت و گذار از یک سطح از پذیرش دیگری به سطحی بالاتر هستند روالی ضروری است.

لافتن این منطق قربانی کردن را با همان مفهوم ضد کسی شدن نیز مرتبط می‌کند. کسانی که چهره‌ای مشهور را طرد می‌کنند با او غریبه نیستند، بلکه شاید حتی به او احساس ایمان یا عشق داشته‌اند و از قربانی کردن او عصبانی، ناامید یا دل‌شکسته‌اند. این‌گونه از قربانی هنگامی معنا پیدا می‌کند که رابطه‌ای نزدیک میان قربانی‌کننده و قربانی‌شونده وجود داشته باشد و قربانی‌کننده آرزو می‌کرد ای کاش قربانی‌شونده در جایگاه قربانی قرار نداشت. این فرایند قربانی دردناک است، ولی جهانی که این آیین در آن انجام می‌شود نیز آکنده از دردهایی است که می‌توان جلوشان را گرفت.

در مجموع، لافتن فرهنگ طرد را، به‌رغم رنج‌ها و نگرانی‌هایی که ممکن است به همراه داشته باشد، فرایندی ضروری و ناگزیر در روند پیشرفت جامعه و دگرگونی سلسله‌مراتب و مناسبات اجتماعی معرفی می‌کند، نگرانی‌های افراد از طرد شدن را عاملی برای توجه بیشتر آنان به نابرابری‌های اجتماعی می‌داند، قربانی‌های فرهنگ طرد را به مثابه‌ی کمکی به پیشگیری از نابسامانی‌های بزرگ‌تر اجتماعی می‌بیند و به کسانی که فرهنگ طرد را دشمن آزادی بیان می‌دانند توصیه می‌کند بیش از آنکه به فکر حق آزادی بیانشان باشند به بی‌قدرتان و کسانی فکر کنند که از نابرابری‌های اجتماعی رنج می‌کشند و آزادی بیان شما نمک بر زخمشان می‌پاشد.

کیتلین کارلسون:

آیا هر حرفی را می توان در دانشگاه زد؟

کیتلین کارلسون استاد ارتباطات در دانشگاه سیاتل است. این گزارش مختصری است از منبع زیر:

Carlson, Caitlin Ring. *Hate Speech*. MIT Press, 2021.

دانشگاه‌ها در برابر **گفتار نفرت‌آمیز** چه موضعی باید اتخاذ کنند؟ آیا اجازه‌ی سخنرانی دادن و ابراز عقیده به استاد یا دانشجویی که عقاید ضدزن، نژادپرستانه یا ضدمهاجرتی دارد، منجر به بروز خشونت نمی‌شود؟ آیا سیاست‌گذاران دانشگاه باید مقید به آزادی بیان بمانند و امیدوار باشند فضای کسب دانش به مرور بر محتوای نفرت‌انگیز غلبه و کمرنگش کند؟ یا اینکه دانشگاه باید نگهبان سرسخت فضایی عاری از بروز هرگونه نفرت تاریخی و نهادینه‌شده نسبت به گروه‌های به‌حاشیه‌رانده (marginalized) باشد؟

کیتلین کارلسون، استاد ارتباطات دانشگاه سیاتل، در کتاب خود تلاش می‌کند با بررسی صحن دانشگاه‌های آمریکا رابطه‌ی بغرنج این نهاد با مسئله‌ی آزادی

بیان را از چند جهت بازنمایی کند. به باور او، عرصه‌ی آزادی بیان در دانشگاه‌ها همیشه شمشیری دولبه بوده است؛ به ویژه از آن رو که در قانون اساسی این سرزمین، بیان گفتار نفرت‌آمیز آزاد است، مگر اینکه منجر به خشونت، تهدید مستقیم یا دعوت به خشونت شود. از همین رو، در سال‌های اخیر، انواع مختلفی از گفتار نفرت‌آمیز در دانشگاه‌ها دیده شده است؛ از سخنرانی‌های مدعوان تا بحث میان دانشجویان در کلاس درس و حتی نمادهای دانشگاهی، مجسمه‌ها و نشان‌ها. سوال اصلی اینجاست که نهاد دانشگاه در برابر این رفتارها چه موضعی باید اتخاذ کند؟

جدال بر سر آزادی بیان

سال ۲۰۱۷ مایلو یانوپولوس سردبیر سابق وبسایت **برایت‌بارت**، یکی از جنجالی‌ترین چهره‌های سال‌های اخیر که به دلیل توییت‌های توهین‌آمیزش درباره‌ی مسلمانان، افراد تراجنسیتی و دیگر گروه‌های درحاشیه از شبکه‌ی اجتماعی توییتر و فیس‌بوک اخراج شده است، از سوی یک گروه دانشجویی برای سخنرانی به دانشگاه واشنگتن دعوت شد. او این سخنرانی را به عنوان بخشی از یک تور سراسری در دانشگاه‌های آمریکا برگزار کرد که هدف آن ترویج **آزادی بیان** و «آموزش» دانشجویان درباره‌ی «ایده‌های نادرست» بود: ایده‌هایی مانند **جان سیاهپوستان مهم است** و عدالت اجتماعی (social justice) و فمینیسم. این سخنرانی پس از یک ساعت به خشونت کشیده شد و در نهایت گلوله‌ای شکم یک دانشجوی معترض را شکافت. او آمده بود تا دانشجویان را تشویق کند از بیان عقاید نامحبوب خود نهراسند. چند ماه قبل‌تر هم قرار سخنرانی یانوپولوس در دانشگاه برکلی به خسارت صد هزار دلاری ختم شد و فعالان موسوم به **آنتیفا** که خود را ضدفاشیست می‌خوانند، حصارهای

امنیتی را شکستند و با پلیس درگیر شدند. حاصل این درگیری‌ها آتش‌سوزی بود و لغو سخنرانی.

جدال بر سر آزادی بیان به همین‌جا ختم نشد. کمی بعد، در همان سال ۲۰۱۷، راهپیمایی گروه‌های دست‌راستی در دانشگاه ویرجینیا با شعارهایی علیه یهودیان بسیاری را حیرت‌زده کرد. در جریان این تجمع آشوب به پا شد، یک نفر به قتل رسید و قاتل به حبس ابد محکوم شد.

به باور کارلسون، این جدال از دیرباز در دانشگاه‌های آمریکا مطرح بود، همان‌طور که در دیگر نقاط جهان؛ یک سوی شعله‌ور شدن نسل‌کشی و جنگ داخلی رواندا به درگیری میان دانشجویان قومیت‌های هوتو و توتسی در دانشگاه پایتخت می‌رسید. پیش از به قدرت رسیدن هیتلر و هولوکاست نیز دانشجویان یهودی مدام در دانشگاه‌ها مورد آزار و اذیت قرار می‌گرفتند و البته سرآغاز جنبش‌هایی همچون کمپین علیه جنگ ویتنام نیز دانشگاه بود.

کارلسون معتقد است دانشگاه همچنان نمی‌داند نسبتش با آزادی بیان را چطور باید بدون اجازه به بروز و ظهور سخنان نفرت‌پراکن حفظ کند. در عین‌حال، متمم اول قانون اساسی آمریکا دولت را موظف به پاسداری از آزادی بیان در هر فضا و هر شکلی از آن کرده است.

در دهه‌ی ۱۹۷۰، دیوان عالی ایالات متحده حکم داد نشر ایده‌ها در محیط دانشگاهی، حتی اگر از نظر برخی زننده یا توهین‌آمیز تلقی شود، نمی‌تواند صرفاً به دلیل هنجارهای اخلاقی ممنوع شود. سپس، در سال ۲۰۰۰، دیوان عالی اعلام کرد دانشگاه‌ها موظفند فضایی عمومی برای بحث و تبادل نظر فراهم کنند. این رأی در واکنش به اعتراض دانشجویانی صادر شد که با استفاده از بودجه‌های دانشجویی برای حمایت از اهداف ایدئولوژیکی که با آن‌ها موافق نبودند، مخالفت می‌کردند.

کارلسون می‌نویسد دادگاه تعیین مرزهای نژادپرستانه یا جنسیت‌زده بودن یک گفتار را مبهم ارزیابی کرد و حکم داد براساس قضاوت فردی نمی‌توان بیان آزاد دیگری را محدود کرد، چرا که این ابهام می‌تواند سبب سوءاستفاده شود. با این حال، نهادی خصوصی همچون [دانشگاه هاوایی](#) برای جلوگیری از مطرح شدن گفتار نفرت‌آمیز قوانین داخلی‌ای وضع کرد؛ برای مثال از ادامه‌ی حضور و صدور گواهینامه‌ی فارغ‌التحصیلی برای فردی که از رابطه‌ی جنسی بزرگسالان با کودکان دفاع کرده بود سر باز زد.

در مجموع، نهاد دانشگاه در آمریکا تلاش می‌کند میان گفتار نفرت‌آمیز و عمل آزارنده تمایز قائل شود و باید از آزادی بیان در هر شکلی از گفتار حمایت کند، اما اگر این گفتار تهدیدی برای کیفیت تحصیل یا زندگی دیگر دانشجویان باشد و خللی به آن وارد کند، تحملش نمی‌کنند.

به باور کارلسون، مسئله اینجاست که مرز میان گفتار و عمل آزارنده به راحتی قابل تشخیص نیست. برای مثال، در سال ۲۰۱۶، گروهی از دانش‌آموزان سیاهپوست به دانشگاه دالاس آمده بودند تا با محیط دانشگاه آشنا شوند و آنجا مورد تعدی و حمله‌ی کلامی بعضی دانشجویان قرار گرفتند که منشاء جنجال شد و بحث مرز گفتار و عمل را پیش کشید. دانشگاه هم در نهایت دانشجویان را تنبیه نکرد.

البته این معضل بیشتر چالش دانشگاه‌های دولتی است؛ چرا که دانشگاه‌ها و مؤسسات خصوصی این محدودیت‌ها را ندارند و آزادند معیارهای آزادی بیان در صحن دانشگاه را به دلخواه خود تعیین کنند. در محیط‌های رسمی مانند کلاس‌های درس، کتابخانه یا رویدادهای دانشگاهی، دانشجویان و اساتید موظف به رعایت استانداردهای حرفه‌ای و آموزشی هستند، اما این مقررات در فضاهای غیررسمی اعمال نمی‌شوند. اساتید می‌توانند از دانشجویان و

کارمندان بخواهند که از بیان اظهارات آزاردهنده‌ی جنسی یا اظهارات تبعیض‌آمیز بر اساس نژاد، قومیت، گرایش جنسی و موارد مشابه خودداری کنند تا فرصت‌های برابر آموزشی برای همه حفظ شود.

ریزپرخاشگری، فضاهای امن و هشدار محتوای آزارنده

به نظر می‌رسد در طول تاریخ، فضاهای دانشگاهی چندان پذیرای افرادی با هویت‌های به‌حاشیه‌رانده نبوده است. علاوه بر سخنان نفرت‌انگیز، این گروه‌ها با **ریزپرخاشگری** (microaggression) هم مواجه بوده‌اند. ریزپرخاشگری شامل گفتار و رفتارهای غیرکلامی و محیطی است که برآمده از نظام‌های تبعیض‌آمیزند و پیام‌های خصمانه یا تحقیرآمیزی را به گروه‌های هدف منتقل می‌کنند و اشکال گوناگونی دارند، برای مثال سفیدپوستی که از فردی با پوست تیره می‌پرسد «اصالتاً اهل کجاست؟» تلویحاً او را دیگری و غریبه دسته‌بندی می‌کند. یا دانشجو سفیدپوستی که به دانشجوی رنگین‌پوست پیشنهاد کمک در نوشتن مقاله به انگلیسی بدهد که القاگر عدم توانایی او در نوشتن به انگلیسی صرفاً به خاطر ظاهرش است.

کارلسون می‌نویسد فضاهای دانشگاهی ایالات متحده از لحاظ تاریخی بر محور سفیدپوست و دگرجنس‌گرا گشته است و همین موجب دشوار شدن تحصیل و زندگی برای گروه‌های در اقلیت شده است. دانشجویان در سال‌های اخیر در واکنش به همین فضای مسلط با هماهنگی سیاست‌گذاران دانشگاه‌ها اقدام به ایجاد **فضای امن** کرده‌اند. مقصود ایجاد فضایی است که افراد بتوانند به دور از تعصب و تهدید درباره‌ی تجربه‌ها و دغدغه‌هایشان صحبت کنند.

همچنین ایده‌ی هشدار محتوای آزارنده (trigger warning) رواج یافت، ایده‌ای که استادان را ملزم می‌کرد پیش از تدریس، در صورت آزارنده‌بودن مطلب، به

دانشجویان هشدار دهند. اما هشدار محتوای آزارنده به ویژه در دانشگاه‌ها مخالفان بسیاری داشت، از باراک اوباما که این ایده را به ضرر گروه‌های اقلیت می‌دانست تا دونالد ترامپ که طی یک فرمان اجرایی دانشگاه‌ها را ملزم کرد که نباید براساس محتوای سخنرانی‌ها آزادی بیان را کنترل کنند.

البته کارلسون معتقد است ترامپ این فرمان اجرایی را احتمالاً در راستای ایده‌ای صادر کرده بود که در جناح راست سیاسی مدام تکرار می‌شد؛ اینکه تفکرات لیبرالی در حال فتح دانشگاه‌ها و عقب‌راندن صدای محافظه‌کاران هستند. بنا بر استدلال کارلسون، این نگرانی در بخشی از جامعه‌ی سیاسی آمریکا تشدید شده است؛ او از کتاب **گرگ لوكيانوف و جاناتان هایت** یاد می‌کند. این دو نویسنده در کتاب **نازپروردن ذهن آمریکایی (۲۰۱۸)** هشدار داده‌اند تبلیغ و ترویج مفاهیمی همچون فضای امن و هشدار محتوا منشاء نوعی خودسانسوری فراگیر شده است و افراد اکنون با هراس عقاید خود را به زبان می‌آورند. نویسندگان ادعا کرده‌اند نفس وجود هشدار محتوا و فضای امن در واقع خیانت به آرمان‌های آموزش است، چرا که لازمه‌ی آموزش جدی درگیری فکری با افرادی است که نظر بسیار متفاوتی درباره‌ی جهان دارند. نویسندگان کتاب استدلال می‌کنند آموزش عالی به اشتباه به دانشجویان القا کرده که آن‌ها انسان‌هایی شکننده و احساسی هستند که در جهانی دوگانه از خیر و شر زندگی می‌کنند. پس این حمایت بیش‌ازحد از جوانان موجب پدید آمدن فرهنگی مطالبه‌ی امنیت افراطی شده که در برخی موارد به ارباب و خشونت انجامیده است؛ نمونه‌هایی از آن را می‌توان در **راهپیمایی سال ۲۰۱۷** گروه‌های افراطی دست‌راستی در ویرجینیا یا حملات به افرادی مشاهده کرد که درباره‌ی این مسائل صحبت می‌کنند.

حامیان این دیدگاه بر این باورند که به جای محدود کردن بیان، باید فرصت‌های بیشتری برای گفت‌وگو فراهم شود. آن‌ها معتقدند که اگر کسی با دیدگاه یک

سخنران دعوت شده مخالف است، بهتر است رویدادی جداگانه ترتیب دهد و در آن توضیح دهد که چرا آن دیدگاه‌ها نادرست هستند، به جای آنکه تلاش کند سخنرانی را لغو یا سانسور کند.

براساس استدلال کارلسون، منتقدان این مفاهیم توجه ندارند که زبان مهم‌ترین ابزار ما برای شکل دادن به واقعیت مشترک است و گفتار نفرت‌آمیز نفس این امکان را از بین می‌برد. همچنین آنان در نظر نمی‌گیرند که منشاء این ایده‌ها خود دانشجویان هستند و اصرار بر وجود فضای امن صرفاً بیانگر حس همدلی عمیق‌تری بین این نسل از دانشجویان با همکلاسی‌هایی است که از زمینه‌های اجتماعی حاشیه‌ای می‌آیند.

اگر واقعاً هدف منتقدان این مفاهیم ایجاد فضایی مناسب برای مبادله‌ی فکری و بحث سازنده است، میکروفون دادن به امثال یانوپولوس به هیچ وجه راه حل خوبی نیست. افرادی مانند یانوپولوس صرفاً با گفتار نفرت‌آمیز دنبال هیاهو و جلب توجه‌اند و هیچ علاقه‌ای به این دست گفتگوها ندارند.

کارلسون می‌نویسد اگر بحث بر سر ساکت کردن و سانسور باشد، حضور افرادی با ایده‌های نفرت‌آمیز است که سکوت را به قربانیان حملات کلامی‌شان تحمیل می‌کند و آنان را از بحث دور نگه می‌دارد. اگر مهندسی پلی بسازد و آن پل فرو بریزد و منجر به مرگ افراد بی‌گناه شود، هیچ دپارتمان مهندسی در دنیا از او برای سخنرانی دعوت نخواهد کرد، اما این قاعده‌ی **عقل سلیم** گویا در بین دپارتمان‌های علوم انسانی و اجتماعی نباید رعایت شود. به نظر کارلسون، در نهایت مواردی هست نظیر **برده‌داری** و **نژادپرستی** که نباید موضوع بحث باشند، چرا که هیچ استدلال عقلانی در دفاع از این مواضع نمی‌توان ارائه داد.

دیدگاه‌های دانشجویان درباره‌ی گفتار نفرت‌آمیز

سال ۲۰۱۸ موسسه‌ی تحقیقاتی کالج پالس نظرسنجی گسترده‌ای در دانشگاه‌های ایالات متحده درباره‌ی گفتار نفرت‌آمیز انجام داد. ۵۸ درصد از دانشجویان گفتند با استناد به متمم اول قانون اساسی، باید از حق بیان گفتار نفرت‌آمیز، به معنای «حمله‌ی کلامی به افراد بابت نژاد، دین، هویت جنسی»، حراست کرد و ۴۱ درصد این نگاه را رد کردند. ۶۰ درصد از دانشجویان سیاه‌پوست معتقد بودند ساختن جامعه‌ای که در آن همه برابرند مهم‌تر از آزادی بیان است و ۵۸ درصد دانشجویان سفید معتقد بودند هیچ‌چیز مهم‌تر از حراست از آزادی بیان نیست. ۵۳ درصد از زنان مخالف حراست قانونی از حق بیان گفتار نفرت‌آمیز بودند و ۷۴ درصد مردان موافق آن. ۵۳ درصد دانشجویان سفید گفتند سخنرانان جنجالی باید به دانشگاه دعوت شوند؛ این عدد در میان دانشجویان لاتین ۴۱ درصد و بین سیاه‌پوستان ۳۸ درصد بود.

کارلسون می‌نویسد یک نگاه گذرا به این داده‌ها به‌وضوح نشان می‌دهد رویکرد به این مسئله تا چه حد به رنگ پوست و جنسیت افراد ربط دارد. افرادی که کمتر در معرض گفتار نفرت‌آمیز قرار می‌گیرند، بیشتر از آزادی این نوع سخنان حمایت می‌کنند، در حالی که دانشجویانی که هدف چنین سخنانی بوده‌اند، تمایل بیشتری به محدود کردن آن دارند. همچنین این مطالعه نشان می‌دهد نگرش‌ها درباره‌ی حراست از حق بیان گفتار نفرت‌آمیز در حال تغییر است. پس اگر ۴۰ درصد از دانشجویان طرفدار محدود کردن آزادی بیان برای حفظ کرامت انسانی باشند، این امکان وجود دارد که در آینده، قوانین قضایی آمریکا درباره‌ی گفتار نفرت‌آمیز تغییر کند.

از دیدگاه کارلسون آنچه در حال حاضر اهمیت دارد این است که دانشگاه‌های دولتی و موسسات آموزش عالی آمریکا بتوانند میان حمایت از آزادی بیان و جلوگیری از آسیب به دانشجویان تعادل برقرار کنند.

جان پالفری به عنوان یکی از راه‌ها برای معضل تقابل گفتار نفرت‌آمیز و آزادی بیان، پیشنهاد می‌کند که در کنار «فضای امن» باید محیط‌های دیگری هم در دانشگاه ایجاد شوند که «فضای جسورانه» (Brave Spaces) باشند. براساس این استدلال، دانشگاه‌ها بهتر است در کنار فضای امن، شرایطی ایجاد کنند تا دانشجویان بتوانند در فضاهای اختصاص‌یافته به مباحث جنجالی، آزادانه نظراتشان را بیان کنند. این رویکرد از سویی خطر سانسور با تأکید مضاعف بر منع گفتار نفرت‌آمیز را برطرف می‌کند و درعین حال دانشجویان را از آسیب‌های گفتار نفرت‌آمیز محافظت می‌کند.

نادین استروسن، استاد برجسته‌ی حقوق دانشگاه نیویورک، راه حل سخنرانی‌های موازی را پیشنهاد می‌کند، به این معنا که اگر دانشگاهی می‌خواهد یانوپولوس را دعوت کند، در کنار آن فضاها و سخنرانی‌های دیگری نیز برگزار کند تا دانشجویان مخالف در آنها شرکت کنند و حرفشان را بزنند.

کارلسون این دست راه‌ها و آزمودنشان را ضروری می‌داند تا بتوان مرز باریک میان سانسور و گفتار نفرت‌آمیز را حفظ کرد. در نهایت، او نتیجه می‌گیرد که دانشگاه‌ها هنگامی که به‌طور فعال درباره‌ی چگونگی مدیریت مسائل مربوط با گفتار نفرت‌آمیز تصمیم‌گیری می‌کنند، نه‌تنها به آزادی بیان احترام می‌گذارند، بلکه نیازهای دانشجویان متعلق به گروه‌های به حاشیه‌رانده‌شده را نیز در نظر می‌گیرند.

کوری رایبن؛ و ساموئل فاربر:

چپ و آزادی بیان

کوری رایبن استاد علوم سیاسی در کالج بروکلین و ساموئل فاربر نویسنده و استاد سابق جامعه‌شناسی کالج بروکلین است. این گزارش مختصری است از سه منبع زیر:

Robin, Corey. "The Left And Free Speech." *Jacobin*, 26 Mar. 2014.

Robin, Corey. "The Free Speech/P.C. Argument We Need To Have, And Which The Right Obscures: College Kids Are Not The Enemy, Corporations And The Government Are" *Salon*, 15 Nov. 2015.

Samuel Farber, "A Socialist Approach to Free Speech", *Jacobin*, February 27, 2017.

اندیشمندان و جریان‌های امروز چپ‌گرا در غرب چه نسبتی با آزادی بیان دارند؟ آیا فهم آنها از آزادی بیان مشابه فهم شخصیت‌ها و جریان‌های لیبرال است؟ یا آزادی بیان را صرفاً ارزشی «بورژوایی» می‌دانند که در قیاس با برخی حقوق اساسی‌تر بی‌اعتبار شمرده می‌شود؟ در این نوشته می‌کشیم با مروری گذرا بر نوشته‌هایی از **کوری رایبن** استاد علوم سیاسی در کالج بروکلین، **ساموئل فاربر** نویسنده و استاد سابق جامعه‌شناسی کالج بروکلین پاسخی برای این پرسش فراهم کنیم.

تقریری که این نویسندگان نامدار از نسبت چپ با آزادی بیان ارائه می‌کنند، نقدی هم هست بر رفتار بخشی از جریان چپ‌گرای تازه‌ی موسوم به «عدالت اجتماعی» (Social Justice) «در آمریکا که در سال‌های اخیر تلاش کرده از ابراز عقاید مخالف در تربیون‌های عمومی از جمله دانشگاه‌ها ممانعت کند و گاه به طرد و منزوی کردن چهره‌هایی پرداخته که نظراتی خلاف داشته‌اند.

آزادی بورژوایی؟

کوری روبین در یادداشت کوتاهی در مجله‌ی ژاکبون به این اشاره می‌کند که چپ در طول تاریخش رابطه‌ی مبهمی و سردرگمی با ارزش‌هایی داشته که از آنها با عنوان تحقیق‌آمیز «آزادی‌های بورژوایی» یاد کرده است: از نقادی کارل مارکس در رساله‌ی *در باره‌ی مسأله‌ی یهود* تا مفهوم «تساهل سرکوبگر» هربرت مارکوزه صرف این شده که نشان دهد رویکرد لیبرال در دفاع از آزادی‌ها و حقوق چه محدودیت‌هایی دارد. [مارکوزه در تبیین مفهوم «تساهل سرکوبگر» استدلال کرد که باید حق آزادی بیان قدرتمندان را سرکوب کرد چرا که آنها با استفاده از آزادی بیان‌شان قصد شست‌وشوی مغزی مردم را دارند.] روبین متذکر می‌شود که این سنت چپ‌گرایانه‌ی تعیین «محدودیت‌ها» وقتی به مرحله‌ی عمل درآمده است پیامدهای فاجعه‌باری داشته که در مثلاً جباریت حاکم بر اتحاد شوروی شاهدش بودیم.

با این حال روبین فکر می‌کند که چپ امروز، در دانشگاه و خارج از آن، در دهه‌های آغازین قرن بیست‌ویکم میلادی دیگر تمایلی ندارد مانند مارکوزه و دیگران به نقد مفاهیمی چون تساهل بپردازد.

روبین می‌گوید در واقع در فاصله‌ی دهه‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۹۰ بود که موضع چپ رفته‌رفته عوض شد. خصوصاً بعد از معادلات فمینیستی در خصوص نقد

کاترین مک‌کینون و آندره‌آ دُورکین از پورنوگرافی و بحث بر سر لزوم سانسور کردن یا نکردن آن، و نیز پس از فروریختن دیوار برلین. روبین می‌گوید خصوصاً پس از فروپاشی بلوک شرق چپ دیگر حاضر نشد، چه در نظر و چه در عمل، موضع قاطعی علیه آزادی بیان بگیرد. شاهد روبین این است که چپ‌گرایان حاضر در جنبش اشغال با چه وسواسی مواظب بودند تا تنوع دیدگاه‌ها را حفظ کنند و نگذارند هیچ صدایی در جنبش مجبور به خاموشی شود.

روبین اذعان می‌کند که در حال حاضر بخشی از جریان چپ به دفاع از آزادی بیان مشکوک است، چرا که گمان می‌کند به ابزاری برای توجیه نژادپرستی تبدیل شده است. چنین شکی به نظر روبین درست نیست و او می‌گوید که همواره تلاش کرده تا با این تصور منفی از آزادی بیان در جریان چپ مبارزه کند.

در عین حال روبین خود نیز به محدودیت‌های آزادی بیان در چهارچوب فعلی لیبرال‌ش اشاره می‌کند: این که کمپانی‌ها و شرکت‌های خصوصی قدرت چشمگیری در مهار آزادی بیان افرادی که در استخدامشان هستند دارند. شرکت‌های خصوصی نه تنها می‌توانند آزادی بیان را در محیط کاری محدود کنند، که حتی خارج از محیط کار نیز می‌توانند آزادی کارکنان را در بیان عقاید سیاسی و مشارکت فعال در سیاست محدود کنند.

به نظر روبین قدرت سانسوری که شرکت‌های خصوصی دارند «به نحو مرگباری مؤثر» است. کارکنانی که صدایشان خفه می‌شود جرأت هیچ اعتراضی ندارند و خاموش می‌مانند، چرا که می‌ترسند فرصت کار کردن و امرار معاش را از دست بدهند.

آزادی بیان بر چه اساسی؟

نوشته‌ی روبین تا حدی روشن می‌کند که چپ در صد سال گذشته چه مسیری را در نسبت با آزادی بیان پیموده. اما در نوشته‌ی ساموئل فاربر می‌توان محتوای ایجابی بیش‌تری یافت و فهمید که حال چپ با چه نوع استدلال‌هایی از آزادی بیان دفاع می‌کند.

ساموئل فاربر در نوشته‌اش که اتفاقاً نقدی است بر کتاب **تیموتی گارتن آش** در خصوص آزادی بیان، کوشیده است هم کاستی‌هایی را که در صورت‌بندی لیبرالی آش از آزادی بیان می‌بیند نشان دهد، و هم نشان دهد که «رویکرد سوسیالیستی به آزادی بیان» چگونه باید باشد.

البته فاربر در همان ابتدا اذعان دارد که «نظریه و عمل سوسیالیستی هیچ‌گاه جایگاه رضایت‌بخشی برای آزادی بیان در مبارزه برای تحول اجتماعی و در جامعه‌ی سوسیالیستی آینده قائل نشده است.» با این حال فکر می‌کند دیدگاه آش که مبتنی بر دو منبع یعنی آرای **ایزایا برلین** و اندیشه‌های **جان استوارت میل** است نیز پایه‌ای محکم برای دفاع از آزادی بیان نمی‌سازد، و می‌کوشد خودش آن جایگاه رضایت‌بخش را فراهم کند.

اما چرا او دفاع آش از آزادی بیان را محکم نمی‌داند؟ نقد فاربر بر گارتن آش مفصل است و وارد جزئیات استدلال‌ها و سوگیری‌های او در کتاب می‌شود اما مجمل حرفش این است که گارتن آش با رجوع به برلین و میل پایه‌های استدلالش را روی دو مفهوم همدلی (Empathy) و تساهل (Toleration) استوار می‌کند ولی این دو مفهوم اصلاً تضمینی برای آزادی بیان فراهم نمی‌آورند زیرا به نظر فاربر این دو مفهوم نمی‌توانند مبنای نهادی برای آزادی بیان فراهم کنند.

فاربر فکر می‌کند که ما در عوض به رویکردی به حقوق نیاز داریم که بتواند در برابر بازیگران مقتدر دولتی و اقتصادی پایداری کند؛ رویکردی که به قول او مبتنی بر انتزاعات نباشد. از نظر فاربر **رزا لوکزامبورگ** آنجا که راجع به حق رأی صحبت می‌کند چنین مبنایی را به دست می‌دهد: «حق رأی نیز مانند هر حق سیاسی دیگری نباید بر اساس چهارچوب‌های انتزاعی مانند «عدالت» یا هر مفهوم بورژوا دموکراتیک دیگری سنجیده شود، بلکه باید بر اساس روابط اجتماعی و اقتصادی‌ای سنجیده شود که برایشان طراحی شده است.»

منظور این است که برای صورت‌بندی آزادی بیان باید بتوانیم آن را بر بستر روابط اجتماعی و سیاسی واقعاً موجود تبیین کنیم و توسل به ارزش‌هایی مانند عدالت، تساهل و همدلی کافی نیست. یعنی باید ببینیم چه رابطه‌ای میان این حق و چهارچوب‌های مستقر قدرت وجود دارد.

فاربر می‌گوید سوسیالیست‌ها در مواجهه با مسأله‌ی آزادی بیان باید مانند رزا لوکزامبورگ فکر کنند که اصرار می‌ورزید آزادی بیان، آزادی بیان مخالفان است.

از دید برخی از جریان‌های چپ آزادی بیان و سایر آزادی‌های دموکراتیک پوششی ایدئولوژیک هستند که صرفاً به کار محافظت از مالکیت خصوصی می‌آیند. این جریان‌ها استدلال می‌کنند که بورژوازی سرمایه‌دار **هرگز** عمیقاً تعهدی به آزادی بیان و سایر آزادی‌های مدنی نداشته است و بهرحتی با اقسام حکومت‌های ضد دموکراتیک از آپارتاید گرفته تا فاشیسم کنار آمده است.

فاربر اما به نکته‌ی مهمی اشاره می‌کند: مبارزه برای بسیاری از حقوق دموکراتیک، مانند آزادی بیان، لغو برده‌داری، حق رأی عمومی و حقوق زنان بعد از انقلاب بورژوازی رخ داده است و کارگران در متن این مبارزات بوده‌اند. کسب این حقوق، هر جا که به دست آمده‌اند، از طریق مبارزات دموکراتیک

مردمی با فعالیت بارز کارگران بوده است. فاربر از خود کارل مارکس شاهد مثال می‌آورد: از قضا اولین مقاله‌ای که مارکس نوشت در نقد سانسور دولتی بود.

آزادی بیان، آزادی تشکل و تجمع و باقی آزادی‌های دموکراتیک به کارگران امکان داده است که برای منافع خود مبارزه کنند؛ به این ترتیب جا دارد که سوسیالیست‌ها آزادی بیان را در حکم پیش‌نیاز ایجاد سوسیالیسم بدانند.

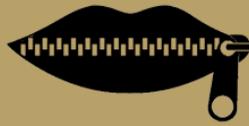
فاربر می‌گوید با همین چشم‌انداز برخی از هواداران **سوسیالیسم از بالا** تمایل دارند که از آزادی بیان و باقی آزادی‌های دموکراتیک فقط در مقام حقوق طبقه‌ی کارگر دفاع کنند، اما از نظر او این دیدگاهی تنگ‌نظرانه راجع به طبقه‌ای است که باید به قول لنین «سخن‌گوی همه‌ی مردم باشد» و باید نماینده‌ی منافع اکثریت اجتماع به حساب آید.

این دیدگاه کوتاه‌نظرانه اتفاقاً نقطه‌ی مقابل سنت سوسیالیستی است که همواره بر کسب حقوق عمومی‌ای مانند حق رأی همگانی تأکید داشته است. این دیدگاه همچنین حقوق دموکراتیک را فقط وقتی طلب می‌کند که خودش در موضع مخالف سیاسی تحت پیگرد قرار داشته باشد.

در مقابل چنین دیدگاهی **هال در پیر** در **مقاله‌ی** سال ۱۹۶۸ خود با عنوان «آزادی بیان و مبارزه سیاسی» نوشت: «هیچ تناقضی، هیچ شکاف اصولی‌ای میان آنچه ما از وضع موجود طلب می‌کنیم، و آنچه می‌خواهیم جایگزینش کنیم، یعنی جامعه‌ی آزاد، وجود ندارد.»

فاربر می‌گوید ما نیز باید در همین راستا از آزادی بیان برای خود آزادی بیان دفاع کنیم، و نه صرفاً به این دلیل که به سازمان‌دهی و مبارزه کمک می‌کند. از این لحاظ آزادی بیان فرقی با پیشرفت اقتصادی طبقه‌ی کارگر ندارد. آزادی بیان فی‌نفسه ارزشمند است؛ آزادی بیان هم به خاطر خودش و هم به این دلیل

که طبقه‌ی کارگر و همزمانش را برای مبارزه در راه رهایی تقویت می‌کند
ارزشمند است.



دانشکده

DANESHKADEH.ORG