

مقدمه

جامعه ایرانی در آستانه ورود به قرن بیستم با رویه‌ها و اندیشه‌های تمدنی جدید آشنا شد که بر مبنای مفهوم مسئولیت شخصی بنا شده بود و به فرد امکان آن را نمی‌داد تا ناکامی‌ها و شکست‌های خویش را بر دوش تاریخ، طبقه، جامعه، خانواده و آئین و رسوم گذارده و از خود سلب مسئولیت کند. بر این اساس، آزادی در کانون مفاهیم و خواسته‌های دنیای جدید قرار داشت و جامعه ایرانی نیز با جنبش مشروطیت این خواست را در کانون توجه خود قرار داد و پس از حدود یکصد سال هنوز هم آزادی‌خواهی یکی از دغدغه‌های محوری و اساسی برخی اقشار و فرهیختگان آن است. در این مدت، آزادی‌خواهی به راهبردها و راهکارهای متنوعی همچون «مشروطه‌سازی»، «ملی‌سازی» و «دنیوی‌سازی» متکی و مستظهر بوده و بسیاری از متفکران و ناقدان در مقام داور، آنها را الگوهایی ناتمام یا نافرجام توصیف کرده‌اند. این راهبردها عموماً در چارچوب برداشت کلاسیک و اثبات‌گرا از توسعه جای می‌گرفتند که آزادی‌خواهی را الگویی برای تغییر قدرت سیاسی / اقتصادی می‌دانست و با شاخص‌های کمی همچون تعداد احزاب و انتخابات آن را اندازه‌گیری می‌کرد. اما در آستانه قرن بیست و یکم، برداشت کلاسیک از توسعه تغییر کرده و جای خود را به طرح توسعه پایدار داده است که هدف آن بازیابی تعادل و توازن اجتماعی است و همزمان همه ساحت‌های زندگی و اقشار اجتماعی را مد نظر قرار می‌دهد و ناکامی نسل آینده را به بهای رشد و بهروزی نسل کنونی مضموم می‌داند. بر این اساس، نوشتار حاضر بر آن است تا راهبردهای آزادی‌خواهی ایرانیان در قرن بیستم را در چارچوب الگوی توسعه پایدار بسنجد و به این پرسش پاسخ دهد که راهبردهای آزادی‌خواهی در ایران معاصر چه نسبتی با مفهوم پایداری دارند؟ در پاسخ به این پرسش، نگارنده معتقد است راهبردهای مذکور که در سه دسته مشروطه‌خواهی، ملی‌خواهی و سکولارخواهی جای می‌گیرند، راهبردهایی ناپایدار بوده‌اند و نتوانسته‌اند آزادی‌خواهی پایدار را به ارمغان بیاورند و این لزوماً به معنای بی‌فرجامی و یا ناتمامی آنها نیست. برای پردازش این پاسخ، مقاله حاضر بر رویکرد جامعه‌شناختی تأکید دارد؛ ضمن آنکه برخی استدلال‌های مبتنی بر اندیشه سیاسی را در خدمت این رویکرد قرار می‌دهد. همچنین این مقاله برای آزمون فرضیه

عمومی‌سازی؛ راهبرد مغفول آزادی‌خواهی پایدار در ایران معاصر

فرزاد پورسعید*

خواست و مطالبه آزادی در ایران معاصر با فراز و نشیب‌های بسیاری همراه بوده و بسیاری از جنبش‌ها و مبارزات سیاسی، پیرامون این خواست صورت‌بندی شده‌اند. در عین حال تاریخ آزادی‌خواهی ایرانیان علاوه بر فراز و نشیب، با انقطاع نیز دست به گریبان بوده و در مقاطعی از تاریخ معاصر این سرزمین، ساکنانش گریز از آزادی را بر خواست آن ترجیح داده‌اند. این مقاله در مقام تبیین و توضیح این انقطاع‌ها و فراز و نشیب‌هاست و این مهم را از خلال استعانت نظری از الگوی توسعه پایدار که چارچوب غالب فهم و توضیح مسائل انسانی و اجتماعی در دوره جدید است، میسر می‌داند. بر این اساس نویسنده مقاله بر آن است که مشخصه و ویژگی بارز آزادی‌خواهی در ایران جدید، ناپایداری است و راهبردی که می‌تواند آزادی‌خواهی پایدار را برای فردای ایرانیان به ارمغان آورد «عمومی‌سازی» است که آزادی «بیان خود» را ممکن می‌کند. **کلید واژه‌ها:** آموزش و پرورش انتقادی، بیان خود، تعادل اجتماعی، توانمندسازی، توسعه پایدار، خواست آزادی، عمومی‌سازی.

«آزادی را به این دلیل انتخاب نمی‌کنیم که «این» یا «آن» را نوید می‌دهد. خواست آزادی از آن روست که یگانه شکل متین همزیستی انسانی را برای ما امکان‌پذیر می‌کند. یگانه صورت‌بندی که در آن مسئولیت‌های خود را کاملاً بر عهده می‌گیریم».

کارل پوپر / زندگی سراسر حل مسأله است

خود به تحلیل جریان‌های تاریخی در ایران معاصر می‌پردازد و در نهایت بر مبنای این تحلیل به تجویز راهبردی متناسب نیز مبادرت می‌کند. بر مبنای تجویز این مقاله، آزادی‌خواهی پایدار نیازمند راهبرد عمومی‌سازی است که گزاره‌ها و راهکارهای آن عبارتند از: تعمیم مفهوم آزادی، عمومی‌سازی آموزش و پرورش انتقادی، عمومی‌سازی نقش روشنفکری و عمومی‌سازی دوست داشتن که مناسب‌ترین محمل بروز و پیشبرد آنها، جنبش‌های نوین اجتماعی هستند.

۱- توسعه پایدار: طرحی برای تعادل اجتماعی

توسعه پایدار، اصطلاحی است که برای نخستین بار و به طور رسمی توسط کمیسیون برانلند در سال ۱۹۸۷ م. مطرح شد. این کمیسیون در گزارشی با عنوان «آینده مشترک ما»، اعلام کرد که توسعه پایدار، توسعه‌ای است که در جهت رفع نیازهای نسل کنونی طراحی می‌شود، بدون آنکه توانایی نسل آینده را در رفع نیازهایش کاهش دهد و یا به مخاطره افکند (۱).

پیدایش این نحوه نگرش به توسعه، عمدتاً محصول نتایجی بود که برداشت کلاسیک از توسعه یا «توسعه کمیّت‌گرا» در عرصه طبیعت و محیط زیست بر جای گذارده بود. روند توسعه تک‌خطی و اثبات‌گرا در دهه‌های پایانی قرن بیستم، همراه با ارتقای توانایی‌های ابزاری بشر در کنترل و استخدام طبیعت، تعادل زیست محیطی در جهان را به زیان طبیعت بر هم زد و آسیب‌های زیست بومی به بحرانی فاجعه‌آمیز تبدیل شد (۲). این بحران و نابهنجاری‌های دیگری که غالباً در کشورهای جنوب و در قالب فقر، آلودگی، نابرابری، سوءتغذیه و مصرف بی‌رویه نمایان شدند، نظریه‌پردازان توسعه و سازمان‌های بین‌المللی متعهد به توسعه را بر آن داشت تا در نگرش خود به این مفهوم، تجدید نظر کنند و به جای معیارهای کمی همچون «رشد تولید ناخالص ملی» و «گسترش شهرنشینی»، انسان و بقای عزتمند او را محور و هدف توسعه اعلام کنند. به این معنا، توسعه پایدار، محصول توسعه یافتگی پروژه توسعه در آستانه قرن

بیست‌ویکم است که پیامدهای غیر انسانی و ناموفق این پروژه را ناشی از ناپایداری آن می‌داند. ناپایداری در این تلقی، ناشی از سه ویژگی توسعه کلاسیک است: اول آنکه توسعه در برداشت کلاسیک با میزان سرعت و نرخ رشد تعیین می‌شد و این ممکن نبود، مگر به قیمت شیوع فرهنگ مصرف‌گرایی و مصرف بی‌رویه منابع محیطی و انسانی که به تخریب محیط زیست و اغتشاش در ساختار اجتماعی منجر می‌شد (۳) و جامعه، به ویژه نسل آینده می‌بایست در عین بهره‌مندی از مواهب رشد بالا با انواع بحران‌های اکولوژیکی، روانی و اجتماعی روبرو شود. نتیجه این امر عدم تعادل و توازن نسل‌ها در قبال تبعات و شاخص‌های توسعه بود. دوم آنکه توسعه به مفهوم تک خطی و کمی آن عمدتاً شامل بخش‌های تکنولوژیک، اقتصادی و حداکثر سیاسی می‌شد و نسبت به جنبه‌های زیست‌محیطی، اجتماعی و فرهنگی کم اعتنا بود. به بیان دیگر توسعه، مفهومی همه‌جانبه نبود و تمامی عرصه‌ها و ساحت‌های زندگی بشر را دربر نمی‌گرفت و انسان‌ها و جوامعی که نتیجه این توسعه بودند، سیمایی کاریکاتوریزه، نامتوازن و نامتعادل داشتند. بر این اساس در توسعه پایدار همه ساحت‌های زندگی از جمله اقتصاد، سیاست، فرهنگ، محیط زیست، امنیت، آموزش، بهداشت، اخلاق و هویت در کنار هم مورد توجه قرار می‌گیرند و آنچه محور توسعه می‌شود، انسان در تصویر کلی آن است (۴). سوم آنکه توسعه یک بخش از جمعیت، به بهای توسعه‌نیافتگی بخش دیگر، از جمله علل برآمدن ایده توسعه پایدار بوده است. بر این اساس، در مدل پیشین توسعه این انگاره پذیرفته شده بود که بخشی از جامعه (ملی یا بین‌المللی) نمی‌تواند و قابلیت آن را ندارد که همپای دیگر بخش‌ها در مسیر توسعه قرار گیرد و لاجرم به حاشیه رانده می‌شود. بنابراین جوامع عمدتاً به مرکز و حاشیه یا شمال و جنوب تقسیم می‌شوند. اما در پارادایم توسعه پایدار، این وضعیت به معنای عدم توازن و بی‌تعادلی است و بی‌تعادلی خود به منزله توسعه‌نیافتگی یا بد توسعه‌یافتگی است که پیامد آن بروز بحران‌های جهانی می‌باشد (۵). بر این اساس، توسعه و پایداری ملازم هم فرض می‌شوند و در عین حال که کلیت بر جزئیت برتری داده نمی‌شود (اجتناب از کل‌گرایی)، چشم‌انداز کلی و هماهنگ نیز فدای بخشی‌نگری نمی‌شود.

بر این اساس، سه مکتب فکری در مورد توسعه پایدار وجود دارد: اول، مکتبی با

ملاحظات اقتصادی که بر مبنای آن هر راهبردی که به افزایش بهره‌وری و سود نینجامد، ناپایدار به حساب می‌آید؛ دوم، مکتبی با ملاحظات زیست‌محیطی که بر اساس آن هر فعالیتی که محیط‌زیست را آلوده یا تخریب نماید و یا تعادل زیست‌محیطی را بر هم زند، ناپایدار قلمداد می‌شود و سوم، مکتبی که دغدغه حفظ منابع محیط اجتماعی را دارد و به پایداری از لحاظ حفظ ارزش‌های انسانی و اجتماعی توجه می‌کند. این رویکرد به توسعه پایدار بر آن است که هر فعالیتی که محیط اجتماعی را نامتعادل می‌سازد، نمی‌تواند توسعه را دربرداشته باشد (۶). بنابراین مبنای تئوریک مقاله حاضر برای نقد راهبردهای آزادی‌خواهی در ایران معاصر، رویکرد سوم است و بر اساس آن هر تلاش و یا راهبردی که نتیجه آن بی‌تعادلی و بی‌توازن محیط اجتماعی باشد، با معیار پایداری و توسعه پایدار مغایر است. از تلفیق و برآیند دو متغیر آزادی‌خواهی و توسعه پایدار، می‌توان به مفهوم «آزادی‌خواهی پایدار» رسید که بر مبنای آن راهبردی متضمن و متناسب با آزادی‌خواهی است که پایداری و تعادل اجتماعی را در پی داشته باشد و بی‌تعادلی و عدم توازن اجتماعی، خود بهترین فرصت برای اقتدارگرایی و سرکوب آزادی‌خواهی است. بر این اساس «آزادی‌خواهی پایدار» در این مقاله بیش از آنکه نوعی گرایش فکری باشد، به مثابه نوعی وضعیت اجتماعی به‌کار می‌رود که در آن افراد جامعه مجبور نیستند از خواسته خود برای زندگی در شرایط آزاد، به نفع بهره‌مندی از امنیت و ثبات اقتصادی و اجتماعی چشم‌پوشی کنند. بنابراین برای پردازش این مفهوم و شاخص‌سازی آن، بهتر است جایگاه آزادی فردی و اجتماعی را در طرح و انگاره توسعه پایدار مشخص نماییم و به تعریفی عملیاتی از مفهوم آزادی‌خواهی پایدار دست یابیم. برای این منظور ابتدا می‌بایست مفهوم تعادل اجتماعی و مقصود این نوشتار از آن را مشخص کنیم. تعادل در مفهومی وسیع، به وجود نوعی توازن میان تعدادی از پدیده‌های اجتماعی وابسته به هم دلالت می‌کند. این توازن ممکن است آشکار یا نهان، ایستا یا پویا و از لحاظ عینی امری واقعی یا مطلقاً تحلیلی تلقی شود. هربرت اسپنسر نخستین کسی بود که در نظام فکری‌اش جایگاهی اساسی به

مفهوم تعادل اختصاص داد؛ اما جامع‌ترین گونه‌شناسی را می‌توان در نزد سوروکین یافت. وی پنج حالت مختلف را برای وضعیت تعادل اجتماعی بازشناسی کرد: اول، حالتی از سکون در یک پدیده اجتماعی مانند وضعیت موجود در نظام سیاسی؛ دوم، توازنی زودگذر در یک پدیده اجتماعی، مثل نقطه اوج در منحنی رشد و زوال سازمان؛ سوم، ایجاد محدودیت یا بازدارندگی متقابل در میان نیروهای اجتماعی، مثلاً در نظارت‌ها و موازنه‌های حکومت مشروطه؛ چهارم، خاصیت انطباقی، سازشی یا هماهنگی (هارمونیک) پدیده‌های اجتماعی، نظیر ارضای نیازهای شخصی در نظام اجتماعی و پنجم، گرایش نظام اجتماعی به بازگشت به وضع پیشین خود در هنگام بروز آشفتگی یا حفظ سیر جریان یا سطح طبیعی «خود» (۷).

مقصود از تعادل اجتماعی در این نوشتار، حالت چهارم است. بر مبنای این تلقی، در عرصه اجتماعی آن نظامی واجد تعادل می‌باشد که منطبق، سازگار و یا هماهنگ با موقعیت، موجودیت و یا حضور عناصرش، یعنی افراد عضو باشد و امکان ابراز یا بیان خود^۱ را از آنها سلب نکند. به لحاظ معرفت‌شناختی، این تلقی در چارچوب آرای تالکوت پارسونز قابل تبیین است. وی بر خلاف مک آیور که تعادل را صفت عینی دسته‌ای از رویدادهای اجتماعی می‌انگاشت، آن را محصول چارچوب داوری پژوهشگر تلقی می‌کند. بر مبنای این برداشت، هیچ نظام اجتماعی در واقعیت تجربی هرگز به صورت کاملاً متعادل و یکپارچه در نمی‌آید، بلکه تعادل اجتماعی فقط معیاری برای سنجش نظری است (۸). در عین حال، نظریه و فلسفه سیاسی خود محملی برای بروز و ظهور تعادل هم هست. به اعتقاد لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی محل تمرین تعادل و تسامح در گفتار است. شاید به همین دلیل، تعادل اجتماعی همیشه موضوع اصلی فلسفه سیاسی بوده (۹) و وظیفه اصلی آن ایجاد فضایی باز است که در آن افراد اجتماع در مورد منشأ قدرت بیندیشند. بنابراین تعادل اجتماعی و آزادی‌خواهی پایدار بیش از هر چیز نیازمند ایجاد فضا و گستره‌ای برای اظهار و بیان خود از سوی یکایک افراد جامعه و گفتگو و اندیشیدن در خصوص منشأ قدرت و سلطه است. در نتیجه، توسعه

پایدار نیز با آزادی بیان نسبتی دوسویه و رابطه‌ای متقابل برقرار می‌کند. به بیان دیگر توسعه پایدار بدون تحقق آزادی بیان متحقق نمی‌شود و استقرار آزادی بیان نیز مستلزم اهتمام به توسعه پایدار است. منطق دوسویگی این رابطه در سرشت واحدی است که در مرکزیت هر دو مقوله قرار دارد. هسته مرکزی پروژه توسعه پایدار، توجه و اهتمام متناسب و متوازن به تمامی جنبه‌ها و بخش‌های حیات انسانی و اجتماعی و حوزه‌های مرتبط با آن همچون محیط‌زیست است و بنابراین در پی صورت‌بندی جامعه‌ای است که در آن تمامی هویت‌های سنت‌پایه، طبیعت پایه و حاشیه‌ای که در روایت‌های یکسان‌ساز و بسیج‌گرای توسعه سرکوب و نادیده گرفته شده‌اند و یا شیوه‌ها و روایت‌های یگانه و فردی از زندگی و علائق و منافع منحصر به فرد و یکتا که در نظریه‌های رشد خطی غیر ضرور و حتی مذموم شمرده می‌شوند، مجال برای بروز و ظهور و فضایی برای ابراز و بیان خود بیابند.

به بیان دیگر، برداشت مدرنیستی و اثبات‌گرا از توسعه، مستلزم نفی آزادی بیان به‌مثابه هدفی فی‌نفسه بود. این تلقی با بهره‌گیری از عقل ابزاری در پی متجانس‌سازی، حذف تنوعات هویتی و قومی و انسداد فضای سنتی جامعه بود و بهره‌برداری بی‌رویه از منابع را بدون توجه به نسل‌های آینده و با هدف ایجاد افقی یکسان برای همه در دستور کار داشت. در نتیجه، از شکل‌گیری عقل انتقادی یا عقل مفاهمه‌ای به‌مثابه مبنایی برای همگانی‌شدن آزادی بیان فارغ از هر هدف دیگری ممانعت می‌کرد و یا حداقل ظرفیتی برای جای‌دهی به آن نداشت. از سوی دیگر، آزادی بیان نیز جز در همگانی‌شدن معنا نمی‌یابد و منطقی شمول‌گرا دارد؛ یعنی نمی‌تواند ویژگی و مزیت گروه یا فرد خاصی از جامعه یا بخش بخصوصی از حیات اجتماعی باشد. به بیان جان استوارت میل:

«اگر همه انسان‌ها یکسان بیندیشند و فقط یک تن با نظر همه مخالف باشند، کار عموم در خاموش کردن اجباری یک تن به همان اندازه نارواست که اگر او قدرت داشت و نوع بشر را به زور خاموش می‌کرد» (۱۰).

بنابراین، آزادی بیان نیازمند توانمند شدن و قابلیت افراد، گروه‌ها و هویت‌های در اقلیت برای ابراز و بیان خود است و این جز با پروژه توسعه پایدار که هدف آن توانمندسازی همین گروه‌هاست معنا نمی‌یابد. توانمندسازی از خلال توسعه پایدار،

می‌تواند آزادی بیان را به خواست عمومی تبدیل کند. در نتیجه خواست آزادی، مطالبه‌ای در خود ارزشمند خواهد بود، نه برای رسیدن به هدف دیگری چون قدرت که دستیابی به آن می‌تواند جامعه را نامتعادل کرده و آزادی بیان برخی را در معرض خطر قرار دهد.

به این معنا، آزادی‌خواهی و تفکر سیاسی وسیله‌ای برای دستیابی یا برپایی و توجیه قدرت نیست، بلکه هدفی فی‌نفسه است.

۲- آزادی "بیان خود": مبنای آزادی‌خواهی پایدار

متناسب با مفهوم توسعه پایدار، حرکت یا جنبشی متضمن پایداری آزادی‌خواهی است که اولاً امکان و فرصت آزادی‌خواهی را برای‌شان محدود نکند و هزینه آن را برای نسل‌های بعد افزایش ندهد؛ ثانیاً خواست، علائق و منافع یک فرد یا گروه را جایگزین خواست، علائق و منافع دیگر افراد و گروه‌ها نکند و در پی تحقق امیال بخشی از جامعه به بهای نادیده گرفتن امیال دیگر بخش‌ها نباشد و ثالثاً ضامن تعادل اجتماعی باشد؛ یعنی با موقعیت، شخصیت و حضور افراد عضو، متناسب و سازگار باشد و کسی را آلت دست و ابزاری برای مقاصد و اهداف دیگران نکند. بر این اساس همان‌گونه که توسعه جز با پایداری معنا نمی‌یابد، آزادی‌خواهی نیز ملازم با پایداری است. به این معنا برخلاف قدرت که از اصل منبعی کمیاب و تقسیم‌ناپذیر است (۱۱) و «دیگران نباید آن را داشته باشند تا من داشته باشم»؛ آزادی هر فرد نه محدود به آزادی دیگران، بلکه مکمل آن است و «دیگران باید داشته باشند تا من نیز داشته باشم». بنابراین هر راهبرد آزادی‌خواه چاره‌ای ندارد جز آنکه همه افراد اجتماع را به طریقی درگیر کند و در جغرافیای گفتمانی خود محلی برای ابراز و اظهار آنها در نظر گیرد. در این صورت معنای آزادی می‌بایست به انضمامی‌ترین صورت آن تحویل شود و متناسب با حیطه زندگی ملموس و واقعی افراد و گروه‌ها فهم گردد. آزادی در این برداشت به امکانات واقعی هر فرد برای تحقق میل درونی خویش و یا ارضای آن بازمی‌گردد (۱۲). این تلقی

مبنای تلاقی توسعه پایدار با توسعه انسانی^۱ است و مفهوم و پروژه «توسعه فردی»^۲ محصول آن به‌شمار می‌آید. بر اساس گزارش گروه بالاتون^۳ در خصوص عناصر و شاخص‌های توسعه پایدار، توسعه فردی در چارچوب نظام انسانی توسعه پایدار جای می‌گیرد. بر این مبنای، توسعه پایدار از سه نظام مرتبط با هم یعنی نظام طبیعی، نظام حمایت‌کننده و نظام انسانی تشکیل می‌شود. نظام طبیعی شامل منابع زیست محیطی است و نظام حامی، زیر ساخت‌ها و نظام اقتصادی را دربرمی‌گیرد. نظام انسانی نیز شامل حکومت، اجتماع و توسعه فردی است (۱۳). توسعه فردی در این چارچوب با مفاهیمی چون آزادی‌های مدنی و حقوق بشر، برابری، خودمختاری فردی و تعیین خود^۴ یا تعیین سرنوشت خود، سلامتی، کیفیت زندگی، نقش ویژه اجتماعی و جنسیتی و امکان بروز علائق زیبایی شناختی تعریف می‌شود (۱۴). در همین چارچوب، مایکل تودارو تأکید می‌کند که توسعه انسانی نیازمند دستیابی فزاینده انسان به ارزش‌های فرهنگی خود و سطحی از غرور، عزت نفس یا اعتماد به نفس^۵ و استقلال و فردگرایی است (۱۵). رونالد اینگلهارت نیز در توصیف این جنبه از توسعه انسانی، آن را مترادف با امکان بیان خود می‌داند و در یک بررسی آسیب‌شناسانه از پروژه توسعه انسانی، توسعه برای بقا را در برابر توسعه برای بیان خود قرار می‌دهد. بر این اساس آزادی بیان خود با متغیرهایی چون خودمختاری فردی، عزت نفس (ارج و کرامت فردی) و تحقق خویش^۶ و در همنشینی با آنها معنی می‌یابد و فهم‌پذیر می‌شود (۱۶). خودمختاری یا اتونومی، در برابر آنومی و هیترنومی قرار دارد. آنومی به معنای وضعیتی است که فرد در آن مستقل و مجزا از جمع است. هیترنومی یا دگرمختاری نیز مبین حالتی است که در آن فرد به‌عنوان مخمور فرهنگی، آلت دست نیروهای اجتماعی و دیگران قدرتمند

1. human development
2. individual development
3. Balaton Group
4. self-determination
5. self-esteem
6. self-realization

است. اما در اتونومی، فرد نمایانگر شخصیت یا نظام تمایلات تفکیک‌شده و منسجم هنجاری است که واجد اخلاق مسئولیت می‌باشد و همزمان در جهت علائق فردی و جمعی به‌صورت خلاق، نقاد و سازنده حرکت می‌کند (۱۷). اما خودمختاری فقط از طریق نوعی تعادل اجتماعی ممکن می‌شود که می‌توان از آن با عنوان «تعادل احترام متقابل» یاد کرد که با کرامت، رضایت و هویت فردی ملازمه دارد. یعنی فرد زمانی به خود، آگاهی پیدا می‌کند و به هویت انسانی خود پی می‌برد که ارزش او از سوی دیگران شناخته شود (۱۸) (اصل ارج‌شناسی). این اصل با تحقق خویش نیز پیوند نزدیک دارد. به بیان جان پلامناتس:

«آزادی فرصتی است برای انجام آنچه انسان فکر می‌کند ارزش انجام دادن را دارد و خوشبختی خود را در آن می‌یابد. او با شدن آنچه آرزو می‌کند باشد و آنچه آزادانه می‌تواند باشد، خود را تحقق می‌بخشد» (۱۹).

به واقع انسان‌ها با گذشت زمان و به تدریج، تصویری از خود^۱ به دست می‌آورند که از وضعیتی به وضعیت دیگر نسبتاً ثابت است. «ما» هویتی به‌وجود می‌آوریم و نام‌هایی که خود را بدان‌ها می‌نامیم و سپس به آنها معتقد می‌شویم، به دیگران اعلام می‌کنیم. این هویت‌ها کسی می‌شوند که ما فکر می‌کنیم هستیم. بنابراین خود را زشت، زیبا یا باارزش ارزیابی کردن، و تلاش برای تحقق خود در حوزه‌ای صورت می‌گیرد که جدای از نظام اجتماعی قرار دارد و با شیوه زندگی و جهان‌زیست شناخته می‌شود (۲۰). بر این اساس، می‌توان آزادی اراده در نظریه کانت، ارج‌شناسی در نظریه هگل و تفکیک شیوه زندگی^۲ از روش زندگی را در زمره مبانی نظریه آزادی بیان خود دانست. در تلقی کانت، اگر فرض کنیم که آزادی صفت چیزی است؛ باید صفت اراده باشد. اراده نیز نوعی علیت است که به موجودات زنده از آن حیث که عقلایی‌اند تعلق دارد. بنابراین کاربرد عقل بدون راهنمایی دیگران، نمایانگر آزادی اراده است. آزادی ارادی مبین توانایی انسان‌هاست که خود، زندگی خویش را تعیین کنند (۲۱). به عقیده کانت تا زمانی که کتاب جانشین فهم

1. self- image
2. style of life

ما، و پزشک تعیین‌کننده رژیم غذایی ماست، ما در دوره صغارت و کمینه‌گی هستیم و هنوز بالغ نشده‌ایم (۲۲). خودمختاری نشان‌دهنده بلوغ است و استفاده کسی از دیگری برای مقاصد خویش به جای مقاصد خود او مبین دگرمختاری است. به این معنا انسان غایت فی‌نفسه است و نباید ابزاری برای تحقق غایت دیگران قرار گیرد (۲۳).

از سوی دیگر آزادی‌خواهی در برداشت هگلی با مفهوم ارج‌شناسی مشخص می‌شود. تیموس^۱ و اژه‌ای یونانی است که افلاطون آن را برای توصیف بخش سوم وجود انسان - غیر از عقل و میل - به کار می‌برد که همانا گرایش به ارج‌شناسی نفس است. آنچه را هگل آغاز آزادی انسان می‌داند، میل به بازشناخته شدن است. بر این اساس، مفهوم هگلی آزادی‌خواهی بزرگ و اروونه‌تر و شریف‌تر از مفهومی است که هابز و لاک آن را به دست داده‌اند. در نزد هابز و لاک مبنای آزادی‌خواهی، خودخواهی^۲ و پی‌گیری منافع خود بود (۲۴)، ولی هگل مفهومی از آزادی‌خواهی را مطرح می‌کند که بر بخش غیرخودخواهانه زندگی انسانی مبتنی است. بر این اساس، گرایش به برابر کردن انسان‌ها و ارج‌شناسی همگانی، نشانه پیروزی بنده در جدال تاریخی‌اش با خدایگان است (۲۵).

در نهایت امکان بیان خود یا آزادی بیان خود بر تفکیک مفهوم شیوه زندگی از روش زندگی بنا شده است. روش زندگی بیانگر شیوه‌های رفتاری، الگوهای نگرشی و کنش رایج در یک خرده فرهنگ یا قوم است و بیشتر در چارچوب نظام اجتماعی جای می‌گیرد، اما شیوه یا سبک زندگی بر خلاقیت و آزادی کنشگر در ساختن هویت خود از طریق انتخاب‌های مصرفی تأکید دارد و در چارچوب جهان‌زیست یا عالم زندگی معنا می‌یابد. این چارچوب البته در تداوم فرآیند مدرن شدن زندگی شکل گرفته و اهمیت یافته است (۲۶). در این فرایند شکل‌های بخصوصی از فردیت ایجاد می‌شود که بر حوزه‌های معینی از کنش اجتماعی متکی است و از همان طریق بیان می‌شود؛ کنش‌هایی مثل ذوق و قریحه، منش، شیوه زندگی و مد. بر این اساس هویت شخصی لزوماً و فقط در نتیجه عضویت‌های گروهی یا تداوم کنش‌های اجتماعی فرد به او

تفویض نمی‌شود، بلکه فرد باید آن را به‌طور مداوم و روزمره ایجاد کند و در فعالیت خویش به طرز بازتابی مورد حفاظت و پشتیبانی قرار دهد (۲۷).

۳- «ناپایداری»؛ شاخصه آزادی‌خواهی در ایران معاصر

ایران جدید محصول مواجهه ایرانیان با رویه‌ها و ظواهر تمدن جدید بود و این مواجهه آن‌چنان تکانه‌ای ایجاد کرد که می‌توان تاریخ ایران را به پیش و پس از آن تقسیم نمود. از جمله پیامدهای این تلاقی و مواجهه، آشنایی ایرانیان با مفهوم «آزادی» و «آزادی‌خواهی» در معنا و برداشت مدرن آن بود که عمدتاً در نظریات اندیشه‌گران و متفکران اواخر دوره ناصری و صدر مشروطیت تجلی یافت. از درون این نظریات و اندیشه‌ها، سه راهبرد عمده آزادی‌خواهی سر بر آورد که عبارت بودند از «مشروطه‌سازی»، «ملی‌سازی» و «دنیوی‌سازی»؛ که از میان آنها دو راهبرد اول مبنایی شدند برای دو جنبش کلان آزادی‌خواهی در ایران معاصر که با عنوان جنبش مشروطه و جنبش ملی شدن صنعت نفت شناخته می‌شوند. البته برخی جنبش‌های اسلام‌گرا نیز آزادی‌خواه بوده‌اند که راهبردهای آنان را عمدتاً می‌بایست در محدوده مشروطه‌خواهی و ملی‌گرایی یا ترکیبی از آنها جستجو کرد. این در حالی است که اسلام‌خواهان سنت‌گرا یا بنیادگرا، تلقی مدرن از مفهوم آزادی را نفی می‌کردند و در عین حال همین دو گرایش بودند که مبنای تئوریک عمل سیاسی و اجتماعی در میان اسلام‌گرایان معاصر ایران قرار گرفتند. بر این اساس، نوشتار حاضر ضمن بررسی سه راهبرد پیش‌گفته و سنجش نسبت آنها با «آزادی‌خواهی پایدار»، بر آن است که شاخصه و وجه بارز این راهبردها، ناپایداری بوده است. به بیان دیگر، جنبش‌های برآمده از این راهبردها: اولاً کوتاه‌مدت و نامستمر بوده‌اند و فرصت و شرایط آزادی‌خواهی را برای نسل بعد محدود کرده‌اند؛ ثانیاً بر عناصر سیاسی و حداکثر روابط اجتماعی زندگی بشر تأکید داشتند و از تلفیق آزادی فردی با کیفیت و شیوه زندگی ناتوان بوده‌اند و ثالثاً خصلتی نمایندگی و بسیج‌گر داشته‌اند و افکار و عقاید و تمایلات یک گروه یا فرد را به‌عنوان افکار و تمایلات همه جامعه معرفی کرده‌اند و از ایجاد بستری برای امکان «بیان خود» به‌وسیله همه افراد و گروه‌ها ناتوان بوده‌اند. به بیان دیگر قابلیت درگیرسازی

1- Thymos

2- self-oriented

آنها محدود و ناچیز بوده است. علل این امر نیز عمدتاً در سه دسته کلی جای می‌گیرد: اول آنکه این راهبردها ایدئولوژی محورند و برای دستیابی به قدرت یا تغییر آن پردازش شده‌اند؛ یعنی آزادی‌خواهی آنها خصلتی ابزاری دارد و در نهایت، خواست آزادی را به خواست قدرت تحویل می‌کند. دوم آنکه این راهبردها کل‌گرا هستند؛ یعنی چون آزادی‌خواهی را ابزاری برای تحقق هدفی دیگر می‌پندارند، هر خواسته، عقیده یا میلی را که با آن هدف کلی منطبق نباشد، نادیده می‌گیرند و یا آن را متناسب با هدف، تراش می‌دهند. سوم آنکه بخشی‌نگرند و از ارایه تصویر کلی از انسان که همه جنبه‌های حیات او را در برگیرد و شیوه‌های متنوع زندگی را شامل شود، ناتوانند و در نتیجه در زندگی عادی و روزمره فرد، اختلال ایجاد می‌کنند و فرد برای پیوستن به جنبش‌های برآمده از این راهبردها می‌بایست از زندگی عادی و لذایذ آن چشم‌پوشد و از «خود» بیگانه شود. «مدت کوتاه» و عدم استمرار نسلی این جنبش‌ها در آثار و آرای اکثر نظریه‌پردازان تاریخ معاصر ایران از جمله همایون کاتوزیان بازتاب یافته است. بنابراین عمده تلاش این نوشتار بررسی دیگر مؤلفه‌های ناپایداری در راهبردهای پیش‌گفته است. به بیان کاتوزیان جامعه ایرانی به ویژه در دوره معاصر، جامعه کوتاه‌مدت‌ها بوده و چرخش متناوب دوره‌های تاریخی و جایگزینی مستمر آزادی‌خواهی با حکومت خودکامه را پشت سرگذاشته است. به این معنا تاریخ معاصر برای ایرانیان رشته‌ای از کوتاه‌مدت‌ها بود که هر یک طی چرخه‌ای کوتاه در پی دیگری می‌آمد و امکان بهره‌گیری هر نسل را از ثمره تلاش‌های نسل پیشین محدود می‌ساخت (۲۸). کودتای رضاخانی در سال ۱۲۹۹ ش. و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، نه تنها به معنای پایان نهضت مشروطه و نهضت ملی شدن صنعت نفت بودند، بلکه بیش از هر چیز نشان می‌دادند که نسل مشروطه‌خواه یا ملی‌گرا، فرصت نسل بعد را برای زیستن در جامعه‌ای آزاد محدود کرده و بحران‌های روانی و اجتماعی تازه‌ای را برای آنها ایجاد کرده‌اند. تمایل بسیاری از ایرانیان در دوره رضاخانی و همچنین دوره پس از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ به زیستن در ظل «عنایات ملوکانه» و تهی‌کردن خود از اعتماد به نفس و اراده آزاد یا گذر از خودمختاری به دگرمختاری، در همین چارچوب قابل تحلیل و تعلیل است. این ویژگی همان‌گونه که ذکر آن رفت، معلول ایدئولوژی محور بودن راهبردهای آزادی‌خواهی در

ایران معاصر است. راهبرد مشروطه‌خواهی عمدتاً محصول آراء و نظریات میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله است. بر این اساس مشروطه‌سازی عبارت بود از تزریق قانون به حکومت، به‌منظور محدود و مشروط کردن آن و در نتیجه رهایی و آزادی از خودکامگی حکمرانان. به بیان کاتوزیان:

«مفهوم قانون در اندیشه مشروطه‌خواهان ایرانی، به ویژه دموکرات‌های تندرو، مفهومی سلبی و به معنی برچیدن چیز دیگر بود. به دیگر سخن، قانون از نظر آنان به معنی نبود حکومت خودکامه بود و بس» (۲۹).

روشنفکران و متفکران دوره ناصری و اوان مشروطیت، همچون میرزا یوسف مستشارالدوله، ملک‌خان، میرزا صالح، آخوندزاده، طالبوف و میرزا آقاخان کرمانی همگی بر این نظر بودند که خروج از انفعال در برابر تمدن جدید و بازیگری فعالانه، نیازمند بهره‌گیری از مفاهیم و انگاره‌های غربی، همچون قانون اساسی، پارلمان، تفکیک قوا و برابری و آزادی است؛ اما از نظر ملک‌خان مفهوم کانونی و مرکزی که به‌مثابه نقطه گرهی در میان تمام این مفاهیم عمل می‌کرد، فقط یک کلمه بود: «قانون». مراد از آزادی هم «آزادی کانونی» بود، نه آزادی دلخواه؛ یعنی «آزادی از استبداد دولتی و مداخله تام افراد ملت در امور سیاسی» (۳۰).

به بیان ملک‌خان:

ایران مملو است از نعمات خداداد. چیزی که همه این نعمات را باطل گذاشته، نبود قانون است. هیچ کس در ایران مالک هیچ چیز نیست؛ زیرا قانون نیست. حاکم تعیین می‌کنیم بدون قانون. سرتیپ معزول می‌کنیم بدون قانون. حقوق دولت را می‌فروشیم بدون قانون. بناگهان خدا را حبس می‌کنیم بدون قانون. شکم پاره می‌کنیم بدون قانون (۳۱).

در عین حال ملک‌خان شیوه این تحول یعنی تحویل آزادی‌خواهی به قانون‌خواهی را بسیج عمومی مردم می‌دانست:

باید ایران را طوری مملو صدای قانون نمایم که کل صفوف مردم؛ ملا، تاجر، سرتیپ و سرباز، شاهزاده و رعیت در طلب قانون هم‌رأی و هم‌زبان و هم‌دست بشوند. بالاتر از اینها باید معنی قانون را در قلب مردم چنان جای‌گیر

بسازید که از برای تحصیل و حفظ قانون هیچ نوع فداکاری حتی جان خود را مضایقه نکنند (۳۲).

به بیان دیگر می‌بایست روایت همه ایرانیان از ایده آزادی به مفهوم واحد و کلی «قانون» تقلیل پیدا کند:

... اگر شعور دارید و حق زندگی می‌خواهید، قانون بخواهید. اگر صاحب دین هستید، قانون بخواهید. اگر در بند دولت هستید، قانون بخواهید. اگر خانه شما را خراب کرده‌اند، قانون بخواهید. اگر صاحب چیز هستید، قانون بخواهید. اگر فقیر هستید، قانون بخواهید. اگر رقم دارید، قانون بخواهید. اگر آدم هستید، قانون بخواهید (۳۳).

این حد از تقلیل‌گرایی و بسیج‌گری با یک مشکل عمده مواجه بود. به واقع مشروطیت درست در زمانی روی داد که هیچ سابقه ذهنی و تجربه عملی از نظامی قانونمند وجود نداشت. به قول سید محمد طباطبایی بسیاری از فعالان جنبش مشروطه از مشروطیت و فواید آن «چیزی شنیده بودند»، اما هرگز تأملی در چیستی مشروطه و الزامات خواست آن نکرده بودند (۳۴). به واقع ایران اولین جامعه غیراروپایی و مسلمان بود که با جنبش مشروطه، نهادی به نام پارلمان ایجاد کرد و از این نظر پیش‌تاز بود، اما مشروطیت، پشتیبانی اجتماعی عظیم و همگانی به دست نیاورد و نتوانست با زندگی عادی و روایت فردی شهرنشینان از شیوه زندگی‌شان عجین شود. پس از استقرار حکومت مشروطه، گروه کوچکی از سیاستمداران در بالای جامعه ایران قرار گرفتند و برای دستیابی به قدرت از بالای سر توده مردم با یکدیگر مبارزه یا سازش کردند و به سرعت هم به صورت سیاستمداران حرفه‌ای درآمدند (۳۵). تقلیل خواست آزادی به خواست قدرت موجب شد تا مشروطه‌خواهان به سرعت در صدد حذف یکدیگر برآیند (قدرت، برخلاف آزادی تقسیم‌ناپذیر است) و گروه‌های تندروتر که با ناکامی بیشتری در جلب پشتیبانی عمومی روبه‌رو بودند، به ترور فیزیکی، بمب‌گذاری و وحشت‌آفرینی دست زدند. رقابت خونین اعتدالیون و دموکرات‌ها ناشی از همین ویژگی بود. به واقع گرچه یک پایه کودتای ۱۲۹۹ بر برنامه‌ریزی مقامات انگلیسی قرار داشت، اما پایه دیگر آن را گروه‌هایی می‌ساختند که در صدد بودند تا به ناآرامی، بی‌ثباتی و ناتوانی حکومت

مشروطه در اداره کشور پایان دهند. در واقع بسیاری از حامیان رضاخان میرپنج همان کسانی بودند که روزی در صفوف مشروطه‌خواهان برای تصاحب قانونی قدرت، بسیج شده بودند. به بیان کاتوزیان:

ظرف یک دهه، مشروطیه یعنی قانون آزادی برای تعداد هرچه بیشتری از مردم، معنایی جز هرج و مرج نیافت. هرگاه می‌خواستند بگویند که کسی به اهداف خودخواهانه و فاسدش دست یافته است، می‌گفتند که به مشروطه‌اش رسید (۳۶).

بنابراین از آنجا که مشروطه‌سازی ایده‌ای برای قدرت‌سازی بود، به سرعت به ابزار تبلیغی و معنایی قدرت‌های خودکامه بعدی تبدیل شد و از سوی آنها مصادره گشت. استمرار نمادها و نهادهایی چون پارلمان در دوره رضاخانی و کل دوره پهلوی و همچنین بزرگداشت چهاردهم مرداد در این دوره، ناشی از همین ویژگی بود. بر این اساس، بسیاری از کسانی که در دوره‌های بعد دم از مشروطه‌خواهی می‌زدند، تصور می‌کردند که در محدوده گفتمان مقاومت سخن می‌گویند، اما به واقع در خدمت گفتمان قدرت بودند. این امر از آن روست که آزادی‌خواهی معطوف به قدرت، آزادی‌خواهی ناپایدار است.

راهبرد ملی‌سازی نیز برآمده از گفتمان روشنفکری صدر مشروطیت و دوره ناصری بود. در واقع همراه با ورود مفاهیم جدید در دوره مشروطیت، مفهوم وطن و ملت نیز به جغرافیای ذهنی اندیشه‌گران ایرانی راه یافت و آنان ضمن آنکه این دو مفهوم را در نسبت با یکدیگر می‌فهمیدند، سعی می‌کردند تا درکی متناسب با ایده آزادی نیز از این دو مفهوم به‌دست آورند. به واقع آنها سعی می‌کردند تا خود مستقل و غیروابسته را که عمدتاً در جهان‌بینی‌های مدرن نمایان بود، در چارچوب کلیت جدید یعنی «وطن» فهم کنند. به بیان احمد اشرف:

انقلاب مشروطه، فکر آزادی و دموکراسی را وارد جامعه روشنفکری ایران کرد و یک جناح بالنسبه نیرومند پدید آورد که در جریان‌های گوناگون متجلی شد. این جناح از روشنفکران، هویت ملی را هویت شهروندان آزاد ایرانی می‌دانند و برآنند تا حق حاکمیت ملت را که دستگاه‌های حاکم در یک قرن اخیر غصب کرده‌اند، به صاحبان اصلی آن یعنی جامعه بازگردانند (۳۷).

این تلقی در دهه‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۰ مبنای جنبشی شد که می‌توان آن را «آزادی‌خواهی ملی» نامید. در این تلقی، آزادی‌خواهی مترادف با استقلال به کار می‌رود و به آن تحویل می‌شود. آزادی‌خواهان ملی در کنار رهایی از سلطه خارجی، بر بهره‌مندی شهروندان از حقوق خود در چارچوب ملت - دولت نیز تأکید می‌کردند و اساساً این دو را در کنار و وابسته به هم می‌دانستند، اما در نهایت نتوانستند ملی‌گرایی را مبنایی برای آزادی فردی قرار دهند و کل پروژه آنان به بیگانه‌زدایی از قدرت کاهش یافت. به بیان پروفیسور رضائی:

عملاً مشروطه‌خواهان و هم حکومت مصدق برای استقلال ملی اولویت بیشتری قایل بودند تا آزادی فردی (۳۸).

به بیان مرحوم دکتر مصدق:

دولت اینجانب روی احساسات و افکار عمومی تشکیل شده بود و هدف ملت این بود که به آزادی و استقلال برسند و مقدرات مملکت را خود در دست بگیرند و کارهایی بزرگ‌تر از ساختن پل و بندر انجام دهند... (۳۹).

بر این اساس آزادی‌خواهی در برداشت ملی‌گرایانه و مصدقی آن نیز خواسته‌ای بود معطوف به قدرت، کل‌گرا، کوتاه‌مدت و بسیج‌کننده. همین ویژگی‌ها بود که سیاست حذف را در درون جبهه ملی پیش برد و اوج آن در رقابت فراكسیون‌های مجلس شانزدهم و ریزش بسیاری از نیروهای ملی‌گرا و مصدقی بروز یافت. مصدق زمانی که مجلس با او مخالفت کرد، رسماً به خیابان آمد و اعلام نمود که مجلس آنجاست که ملت آنجاست (۴۰).

در این گفتمان، حق تعیین خود، به حق تعیین سرنوشت ملی تحویل می‌شود و تحقق این حق در غیاب حقوق و آزادی‌های فردی و در صورت تعدی به این حقوق نیز ممکن است. به بیان دیگر می‌توان حکومتی ملی و مستقل از بیگانگان داشت، ولی تعادل اجتماعی نیز به ضرر برخی افراد و گروه‌های جامعه بر هم خورده باشد. می‌توان حکومتی داشت که نگذارد قطعه‌ای از سرزمین یا وطن از آن جدا شود، ولی همزمان در مقام پدر جامعه قرار گیرد و جانشین آگاهی، تمایلات و بیان آن شود؛ همچنان‌که مصدق نیز در نهایت به همین نوع حکومت معتقد بود:

«قبول نفرمایید که هیچ جمعیتی بدون یک رهبر مطلع و فداکار نمی‌تواند کاری انجام دهد و رهبر مورد اعتماد هم کسی است که هر چه اظهار کند، اجتماع آن را بپذیرد و جامعه از آن پیروی کند و تاریخ هم، چنین نشان می‌دهد که هر وقت رهبری بوده که اجتماع با او موافقت کرده، جامعه هم از عمل اجتماع منافع بیشتری برده است (۴۱).

سیاسی‌شدن آزادی‌خواهی ملی و بی‌تناسبی آن با زندگی روزمره در نهایت به فرسایش توان جامعه ایرانی در تداوم پشتیبانی از نهضت ملی انجامید و کل‌گرایی راهبرد آن موجب شد تا به هنگام شکست، کلیت بنای آزادی‌خواهی آن نیز فروریزد. به بیان خالقی رضائی:

... مصدقی‌ها می‌گفتند که مبارزه آنها علیه انگلستان و شرکت نفت انگلیس و ایران، مبارزه‌ای است برای کسب استقلال کامل ایران و هدف نهایی آنان نیز تأمین آزادی و دموکراسی است. ولی بررسی دقیق سیاست خارجی ایران در دوران مصدق نشان می‌دهد که هدف اولیه و مبرم نهضت که تأمین استقلال ملی کشور بود، در عمل به تنها و مهمترین هدف آن تبدیل شد. دست‌یابی به این هدف به هر قیمت، عملاً بدان منجر شد که پاره‌ای از تضادهای بنیانی اندیشه‌های لیبرالی و خط‌مشی‌های دموکراتیک، یعنی انتخاب آزاد و تشکیل مجلسی که واقعاً بیانگر آرزوهای مردم باشد، تحت الشعاع هدف فوق‌تر قرار گیرد (۴۲).

این ویژگی‌ها سبب شد تا گفتمان ملی‌گرایی و عناصر و دقایق آن همچون استقلال‌خواهی و حفظ و افزایش قدرت ملی و یا نمادهایی چون شانزدهم آذر به ابزاری در خدمت برخی گروه‌های در قدرت و یا در واقع، به گفتمان قدرت تبدیل شود. در واقع آزادی‌خواهانی که از درک تمایز میان خواست قدرت و خواست آزادی ناتوانند، در صورت تغییر چهره گفتمان قدرت و به هنگام تحولات گفتمانی، در خدمت آن قرار می‌گیرند.

دنیوی‌سازی یا سکولارسازی نیز گرچه به جنبش فراگیر در ایران معاصر تبدیل نشده است، اما هنوز راهبردی مطرح، به ویژه در میان مخالفان نظام جمهوری اسلامی، به‌شمار می‌رود. مبنای اصلی این راهبرد، خروج قدرت از ذیل اقتدار نهاد روحانیت و دستگاه فقه

است و ریشه در نظریات متفکران دوره مشروطیت دارد. شاید میرزا یوسف خان مستشارالدوله نخستین کسی باشد که اراده ملت را منشأ قدرت دولت دانست و از تفکیک قدرت دولت از نفوذ روحانی و برابری اتباع مسلم و غیرمسلم از نظر حقوق اساسی سخن گفت (۴۳). این تلقی از آزادی‌خواهی، به‌ویژه در چالش میان مشروطه‌خواهان و مشروطه‌خواهان، در صدر مشروطیت بروز یافت و از آنجا که با زندگی روزمره و عادی کثیری از ایرانیان آن دوره در تزامن بود، مانع از درگیر شدن بخشی از جامعه ایرانی در جنبش مشروطه شد و اگر بخشی از روحانیت، به‌ویژه برخی از مراجع، مدافع نهضت مشروطه نبودند، دوره استبداد صغیر و خودکامگی محمدعلی شاهی تداوم می‌یافت.

در این خصوص باید متذکر شد که سکولاریزاسیون مسأله دولت مدرن است و بنابراین در درجه نخست، معطوف به قدرت می‌باشد. طرح آن، عزیمت‌گاه آن و سمت آن در هر جبهه‌ای که باشد، به انگیزه قدرت سیاسی صورت می‌گیرد (۴۴). بنابراین راهبرد برآمده از آن نیز بیش از هر چیز راهبردی سیاسی است و جامعه را به خودی و غیرخودی تقسیم می‌کند و درصدد بسیج‌کردن خودی‌هاست. بر این اساس، خواست آزادی بر اساس روحانی‌زدایی از قدرت، خواستی تقلیل‌گراست و آزادی‌خواهی برآمده از آن نیز ناپایدار است.

به واقع، آزادی‌خواهی پایدار ویژگی خواسته‌ای است که در انضمامی‌ترین صورت خود مانع از غلبه و سلطه یک روایت بر وجدان‌هاست و می‌خواهد که هیچ انسانی مجبور نباشد برخلاف درون و میل خود، موظف به شرکت در نمایش خاص، پذیرفتن عقیده‌ای خاص و یا نماینده‌ای خاص به جای خود شود. بنابراین عرصه تجلی آن، پیش از آنکه قدرت رسمی باشد، زندگی روزمره است. تبدیل سکولاریزاسیون به ابزاری برای اعمال قدرت سلسله پهلوی گواهی بر این مدعا است. سیاست‌های سکولار با تفسیر آتاتورکی و ایدئولوژی ناسیونالیستی رضاشاه، در برابر تمایلات روحانیت و سعی در حذف شیوه زیست روحانی از جامعه ایرانی و همچنین نمادسازی پهلوی اول و دوم در عرصه فرهنگی و جایگزینی آن با نمادهای دینی، عمدتاً به دلیل تضعیف پایگاه قدرت روحانیت در جامعه ایرانی صورت گرفت که نتیجه‌ای جز برآمدن حکومت فقهی و دینی نداشت و برای نخستین بار در تاریخ ایران، قدرت سیاسی را به نفع روحانیت و گفتمان

غالب را به اسلام سیاسی تغییر داد. به بیان شاهرخ/خوی، جدال با استبداد شاهی به یک معنی جدالی فرهنگی برای به روز کردن و بقای روحانیت بود که در ادامه خود سبب شکل‌گیری اسلام سیاسی و تقویت فرایند تقدس‌بخشی در ایران شد (۴۵).

۴- عمومی‌سازی؛ ضامن پایداری خواست آزادی

بر مبنای انگاره پایداری، آزادی به مثابه مقوله‌ای مدرن می‌بایست خواسته‌ای پایدار باشد؛ یعنی خواست آزادی باید بر تحقق آن اولویت داشته باشد. به بیان دیگر، تلاش‌ها و جنبش‌هایی که برای تحقق آزادی صورت می‌گیرند، نباید به گونه‌ای طراحی شوند که بخشی از جامعه را از خواست آزادی ناامید و پشیمان ساخته و یا این خواست را به مطالبه قدرت تحویل کنند. این امر از آن روست که مدرنیته در وجه جامعه‌شناختی آن محصول ورود جمهور مردم^۱ به عرصه زیست اجتماعی و سیاسی است. یعنی اگر در نگرش سنتی، امتیازات اجتماعی، دخالت در سیاست و حق تعیین سرنوشت مختص افراد یا گروه‌های ویژه‌ای است؛ مدرنیته با عمومی شدن و همگانی شدن این مفاهیم معنا می‌یابد. مهمترین مفهوم و انگاره مدرن نیز آزادی است و اساساً ایده آزادی توجیه‌گر ورود مردم به عرصه جمهور و گستره عمومی جامعه بوده است. بر این اساس، هر جنبش آزادی‌خواه نیز می‌بایست توانایی آن را داشته باشد تا آزادی را به همه عرصه‌ها و ساحت‌های زندگی، به همه اقشار و گروه‌های اجتماعی و به نسل‌های آتی تعمیم دهد و قابلیت درگیرسازی بالایی از خود نشان دهد. بر این اساس، آزادی‌خواهی نباید با رادیکالیسم و خشونت‌گرایی ممزوج شود؛ زیرا عمدتاً نسل آتی را در شرایط سرکوب و گریز از آزادی قرار می‌دهد. همچنین آزادی‌خواهی نباید بسیج‌گرا و هدف‌گرا باشد. بسیج‌گرایی به بی‌تعادلی اجتماعی می‌انجامد و توان و خواست برخی افراد و گروه‌ها را به ابزاری برای تحقق خواست و منافع دیگر افراد و گروه‌ها تبدیل می‌کند. به این معنا، فرایند بسیج متضمن تقلیل‌گرایی و روند خود جایگزینی است. بسیج‌کنندگان مدعی می‌شوند که خواست واقعی مردم همان است که آنها می‌گویند و

آنها نماینده و سخنگوی امیال مردم‌اند. بنابراین میل‌های متنوع و متکثر افراد به یک میل ناب تقلیل داده می‌شود؛ اما بر مبنای الگوی آزادی‌خواهی پایدار، مردم خود می‌دانند چه می‌خواهند و به چه چیز دل‌بستگی دارند و آن را بهتر از هر رهبر و مرجع بسیج‌کننده درک می‌کنند. از سوی دیگر بسیج‌گرایی با هیجان جمعی نیز ملازم است و در هیجان‌های جمعی است که افراد ناستوار می‌شوند و از خود فاصله می‌گیرند. هیجان جمعی انسان را در شرایطی قرار می‌دهد تا کنش و گفتاری از خود به نمایش گذارد که در انتخاب‌های صرفاً فردی هیچ‌گاه آنها را بروز نمی‌داد. بنابراین بسیج‌گرایی به منزله گذشت از همه رؤیاهای و امیال فردی برای تحقق آرمان‌ها و اهداف جمعی است و تحقق هدف را منوط به سرکوب میل و آرزوی فردی و از خودگذشتگی می‌کند. هدف‌گرایی به این معنا متضمن عمل‌گرایی است و در نهایت بر اساس اصالت عمل است که افراد، محق قلمداد می‌شوند یا قابل طرد. عمل‌گرایی نمی‌تواند آزادی‌گرا باشد؛ چون ساحت عمل، یک روز اقتضای احترام به دیگران و روز دیگر اقتضای نفی و حذف آنها را دارد (۴۶). از سوی دیگر، آزادی‌خواهی نباید به روابط سیاسی و اقتصادی یا به ساحت اندیشه و نظر تقلیل یابد. این ویژگی در جوامعی چون جامعه ایرانی که با اقتصاد متمرکز نفتی دست به گریبان است، به سرعت پروژه آزادی‌خواهی را ناپایدار می‌کند و آن را از مهمترین ساحت‌های زندگی فردی یعنی سبک‌های زندگی و علایق زیبایی‌شناختی که اتفاقاً کمتر از روابط سیاسی و اقتصادی متصلب است، محروم می‌سازد. حصر آزادی‌خواهی به مطالبات سیاسی، خواست آزادی را به خواست قدرت تبدیل می‌کند و آن را از ویژگی «عمومی‌بودن» دور می‌سازد. زمانی که مفهوم آزادی فقط متعلق زبان جامعه سیاسی فرض شود، تحقق آن بسیار بعید می‌شود. آزادی باید مفهومی همه‌جانبه و به‌مثابه مقوله‌ای در پهنه جامعه مدنی درک شود. این درک از آزادی مانع تبدیل آزادی‌خواهی به ابزار صرف کسب قدرت سیاسی می‌شود و انتظار کنش آزادانه از خود را جایگزین خواست آزادی از دولت کنونی می‌کند (۴۷). قدرت و آزادی قابل تحویل به یکدیگر نیستند؛ زیرا قدرت مقوله‌ای نامتقارن و ارزشی کمیاب، اما آزادی، هستی متقارن و خیری نامحدود است. قدرت و سیاست در پیچیدگی، ابهام، اجمال، تناقض و تاریکی، مجال حیات و رشد می‌یابند، اما آزادی، روشنایی و بیانگری

محض است و با شفافیت، علنیت و عمومیت^۱ همجنس است (۴۸). شفافیت مؤثرترین ضمانت علیه خودکامگی و سوءاستفاده از دیگران است و امکان آن را فراهم می‌کند تا انسان، خود باشد. تقلیل «آزادی بیان» به «آزادی بیان اندیشه» نیز با معیار پایداری و آزادی همه جانبه ناسازگار است. به واقع آزادی بیان اندیشه دغدغه قشر محدودی از جامعه است؛ یعنی آنان که اندیشه‌ای برای بیان دارند و امکانی برای آن نمی‌یابند. بنابراین این سطح از تقلیل‌گرایی، ظرفیت درگیرسازی راهبرد آزادی‌خواهی را محدود و قلیل خواهد کرد و کثیری از افراد و گروه‌های اجتماعی را از شمول خود خارج خواهد ساخت. به همین دلیل است که عبارت «آزادی اندیشه» در برخی زمان‌ها بیشتر در گفتارهای قدرت تجلی دارد تا در گفتارهای مقاومت. بر این اساس می‌بایست در گفتار و راهبرد آزادی‌خواه، همراه با احترام و روا دانستن دگراندیشی، از محترم شمردن دگرباشی^۲ نیز سخن گفت و آزادی بیان خود را - که شامل اندیشه خود نیز می‌شود - جایگزین آزادی اندیشه کرد. به این معنا اگر دگراندیشی متضمن اندیشیدن به شیوه‌ای متفاوت از اندیشه مسلط است، دگرباشی به منزله زیستن به سبکی متفاوت از سبک مورد تبلیغ و ترویج گفتمان مسلط می‌باشد. بنابراین آزادی بیان خود شامل آزادی برداشت‌های شخصی از شیوه زندگی و کنترل و مدیریت بر بدن و امکان اعمال آنها در زندگی روزمره است و مانع از آن می‌شود تا فرد دریافت و تشخیص خود در باب مفاهیمی چون عفت و پاکدامنی، زیبایی، آراستگی، پاکیزگی، سادگی، همدوستی و صمیمیت را به بهای شرکت در یک راهبرد قدرت‌طلب و بسیج‌گرا - هر چند آزادی‌خواه - و متأثر از جوّ زمانه، هیجان جمعی و یا مد روز منکوب کند. باید هر فردی بتواند متناسب با انتخاب‌های مصرفی و تمایلات زیبایی‌شناختی خود و همچنین بازخوردهای اجتماعی، به این پرسش پاسخ دهد که چه راهی را باید در زندگی پیش گرفت؟ و راهبرد آزادی‌خواهی در ایران فردا باید بر مبنای این سطح از توانمندسازی پردازش شود. توانمندسازی واژه‌ای است که از نظریات و ایده‌های آمارتیا سن، نظریه

1. publicity

1. alteriority

پرداز بنام توسعه انسانی، اخذ شده (۴۹) و عمده راهبردهای توسعه پایدار در زمینه آموزش، نهادسازی، حمایت مالی و ایده‌پردازی در چارچوب این مفهوم توجیه و ساماندهی می‌شوند. توانمندسازی در حوزه آزادی‌خواهی، نیازمند راهبردی است که ظرفیت و توان خودگردانی و ابراز خود را برای افراد فراهم کند و از طریق آن، انسان بیگانه از زندگی خود به جایگاه انسان آفریننده زندگی خود ارتقاء یابد.

بر این اساس، در نوشتار حاضر راهبرد عمومی‌سازی را پیشنهاد می‌کنیم که بر مبنای آن از انقیاد در آمدن عالم زندگی و نیل به آزادی انضمامی و عینی در گرو احیای گستره همگانی است و تبدیل خواست آزادی به خواست عمومی در کانون آن قرار دارد.

بر اساس مبانی نظری پیش‌گفته، عناصر و گزاره‌های این راهبرد عبارتند از: تعمیم مفهوم آزادی، عمومی‌سازی آموزش انتقادی، عمومی‌سازی نقش روشنفکری و عمومی‌سازی دوست داشتن. تعمیم مفهوم آزادی همان‌گونه که در بخش‌های پیشین آمد، به معنای عدم انحصار و حصر ایده آزادی به روابط سیاسی - اقتصادی و بیان افکار است و بر اساس آن می‌بایست در ادبیات معطوف به آزادی، خواست آزادی را در روابط اجتماعی - فرهنگی نهادینه کرد و به علایق زیبایی‌شناختی و انتخاب سبک زندگی تسری داد.

همچنان‌که این ادبیات نباید به محدوده نظریات و آثار سیاسی و فلسفی محدود شود و باید در عرصه‌های هنری و ادبی و حتی گزاره‌های تبلیغی و مصرفی نیز تجلی یابد، در عین حال مهمترین گزاره این راهبرد، گزار دوم یا عمومی‌سازی آموزش انتقادی است. بر این اساس همچنان‌که برنامه توسعه پایدار القاء می‌کند، گسترش آموزش، مؤلفه کلیدی توانمندسازی است و آموزش است که می‌تواند عدم توازن و تعادل را به توازن تبدیل کند (۵۰).

آزادی و مطالبه آن از این پس به‌گونه‌ای روز افزون محصول ذهن‌ها و انسان‌های توانمندشده به‌وسیله آموزش و پرورش انتقادی خواهد بود. این شیوه از تعلیم و تربیت، نه تنها در مدارس و دانشگاه‌ها یا در حوزه‌های علمیه و پژوهشگاه‌ها، بلکه در تمامی عرصه‌های زندگی و حیطه‌های عمومی باید بروز و نمود داشته باشد. در عین حال عبارت «آموزش انتقادی»، نیز بیانگر نوع خاصی از آموزش و معرفت است که می‌تواند

از آن به معرفت انتقادی یا معرفت رهایی بخش یاد کرد. آنچه هم اکنون عمدتاً در مدارس و دانشگاه‌ها تعلیم داده می‌شود، معرفت ابزاری است که انسان را برای کنترل تکنیکی طبیعت، جوامع و دیگر انسان‌ها توانمند می‌کند و مبتنی بر برداشت کلاسیک از ایده پیشرفت است. اما معرفت و آموزش انتقادی، آموزشی برای تعلق خاطر به حقیقت، آزادی و خودمختاری است و بر مبنای به پرسش گرفتن و افسون‌زدایی از کلیشه‌ها و باورهای جمعی و قالبی صورت‌بندی می‌شود. آموزش انتقادی، نوعی از آموزش است که شرایط استفاده عمومی از عقل، یعنی فعالیت انتقادی را فراهم می‌کند و این آموزش نمی‌تواند به دانشگاه‌ها محدود شود. این امر به‌ویژه در جوامعی چون جامعه ایرانی که قدرت از مزیت رانتیرسم بهره می‌برد، بارزتر است. در این جوامع، علم و آموزش بیش از آنکه انسان را در بیان خود و نقد باورهای تعمیم‌یافته توانمند کند و شهامت مدنی به او بدهد، او را در خدمت توسعه کمی و کنترل دیگران قرار می‌دهد و از طریق آنها، شیوه‌های اطاعت کردن را در نظام اجتماعی و سبک‌های زندگی نهادینه می‌کند. آنچه انسان‌ها را در مسیر آموزش انتقادی قرار می‌دهد، فلسفه است (۵۱)؛ بنابراین فلسفه و گفتگوی فلسفی باید به علقه زیبایی‌شناختی عموم جامعه افزوده و به زندگی روزمره و عادی آنها راه یابد. امکان و ضرورت روشنگری عمومی از خلال شفافیت فلسفی، ضرورت آزادی‌خواهی پایدار در ایران فرداست و این روشنگری از طریق عمومی‌سازی نقش روشنفکری میسر می‌شود. تعمق و تفکر فلسفی تاکنون عمدتاً بر عهده بخشی از نیروهای روشنفکری بوده و آنان نماینده تفکر جامعه قلمداد می‌شوند.

به بیان دیگر، بسیاری از مردم و حتی دانشگاهیان به‌واسطه فعالیت فکری این بخش از روشنفکران، خود را از تأمل و تدبیر فلسفی در زندگی بی‌نیاز می‌بینند؛ اما از این پس نقش روشنفکری باید عمومی شود و روشنفکران، نه نماینده تفکر جامعه، که مروج و کارگزار تفکر در جامعه شوند. این همان نقشی است که امروزه عمدتاً مترجمین آن را بر عهده گرفته‌اند. ایفای این نقش از یک‌سو نیازمند همگانی‌شدن و فهم‌پذیرشدن زبان روشنفکران از سوی عموم مردم است^{۵۲} و از سوی دیگر مستلزم گذار روشنفکران و متفکران ابزارگرا از معرفت تکنیکی صرف به معرفت انتقادی و تبدیل به روشنفکر نقاد است. در نهایت، آزادی بیان خود و شکل‌گیری گستره عمومی که در آن هر کس بتواند

آن‌گونه که هست و می‌خواهد، باشد و سبک زندگی خویش را برگزیند، نیازمند عمومی شدن دوست‌داشتن است. باید این ایده که می‌توان همه انسان‌ها را دوست داشت، بدون آنکه با آنها هم‌شکل، هم‌نظر و یا هم‌عقیده شد را به باور عمومی تبدیل کرد. انسان بماهو انسان دوست‌داشتنی است؛ صرف نظر از اینکه چه عقیده‌ای دارد، چه نژادی دارد و یا چه شغل و نقش اجتماعی و سبک زندگی را انتخاب کرده است.

کینه و نفرت یا عقده نسبت به دیگران، مبنای روان‌شناختی سلطه بر آنها و به خدمت‌گرفتنشان است، اما دوست‌داشتن و ظرفیت روانی لازم برای میل و علاقه به دیگران، می‌تواند از تقسیم جامعه ممانعت کرده و هم‌نشینی همه امیال و سبک‌های زندگی در کنار یکدیگر را ممکن کند. در عین حال مفهوم دوست‌داشتن نباید به عشق تقلیل پیدا کند. رابطه عاشقانه، معشوق را به تنها گزینه ممکن و مطلوب مبدل می‌کند و مبنای رابطه‌ای نامتقارن است. عشق عمدتاً معشوق را در مرکز عالم زندگی قرار می‌دهد و تجهیز و بسیج همه چیز در خدمت امیال و افکار او را توجیه می‌کند، اما دوست‌داشتن مفهومی متقارن است و می‌تواند همه اقسام «دیگری» را شامل شود. به همین دلیل است که رواج ایده عشق در ادبیات و هنر جامعه ایرانی در دهه هفتاد نتوانست در خدمت خواست آزادی قرار گیرد و به پروژه آزادی‌خواهی کمکی نکرد؛ همچنان‌که نتوانست به تلطیف فضای زندگی اجتماعی و فضای رقابت میان اقشار و گروه‌های جامعه بینجامد. این امر از آن روست که حس انتقام با نیروی عشق جمع‌شدنی است، اما با دوست‌داشتن نمی‌تواند هم‌نشین شود. همچنان‌که عشق در مقام مدیریت و کنترل بدن می‌تواند به اختلال در نظم و اخلاق عمومی منتهی شود و خواست آزادی را به خواست ابتذال تقلیل دهد، اما ترویج دوست‌داشتن، محیط را انسانی می‌کند و اخلاق انسانی را قدر می‌شناسد.

نتیجه‌گیری

پایداری، الگوی مسلط پروژه توسعه در قرن بیست و یکم است که نهایت آن بر پایی جامعه پایدار است. جامعه پایدار جامعه‌ای است متقارن و متعادل که در آن هر فردی به مثابه هدف درخود قلمداد می‌شود. این تلقی مبنای خواست پایدار آزادی هم هست و

آزادی‌خواهی پایدار بخشی از پروژه توسعه پایدار به‌شمار می‌رود. بر این اساس، آزادی‌خواهی پایدار نه با معیارهای کمی همچون میزان تفکیک قوا، تعداد انتخابات، میزان رقابت و یا تیراژ مطبوعات مخالف و تعدد احزاب، بلکه با امکان و فرصت بیان و ابراز خود و آزادی آن معین می‌شود. به این معنا، ایده آزادی‌خواهی پایدار، محصول رواج ایده پایداری در آستانه قرن جدید است که پیامدهای غیر انسانی و عدم موفقیت راهبردهای رایج آزادی‌خواهی همچون مشروطه‌سازی، ملی‌سازی و دنیوی‌سازی را معلول ناپایداری آنها می‌داند و بر آن است تا با تبدیل آزادی به خواست عمومی و اولویت خواست آزادی بر تحقق آن، به راهبرد متناسب با این ایده دست یابد. این راهبرد، بر مبنای استدلال مقاله حاضر، «عمومی‌سازی» است که در عین آنکه توانایی درگیرسازی پروژه آزادی‌خواهی را افزایش می‌دهد، به ورطه عامه‌گرایی نمی‌افتد و تحریک‌کننده احساسات و هیجانات جمعی نیست. این راهبرد در عین حال که بر علنیت و شفافیت تأکید می‌کند، مختل‌کننده زندگی عادی و روزمره نیست و فرد را در بود خود، متکثر و چندگانه می‌بیند. از سوی دیگر، این راهبرد در عین آنکه خواسته آزادی را به خواست قدرت تقلیل نمی‌دهد، افق دیگر راهبردها را نیز محدود نمی‌کند و خاتمه‌دهنده آنها نیست. به عبارت دیگر با آنها رابطه هم‌نشینی دارد و نه جایگزینی و خصلت انباشتی و تاریخی آزادی‌خواهی را محترم می‌شمارد. به این معنا نوشتار حاضر، برخلاف برخی داوری‌ها، معتقد نیست که تاریخ آزادی‌خواهی ایرانی تاریخی بی‌فرجام و فاقد دستاورد مشخص بوده است، بلکه فقط آن را تاریخی منقطع و ناپایدار می‌داند که برای پایداری و همه‌جانگی نیازمند عمومی‌سازی است. عمومی‌سازی راهبردی است که به جای تحقق آزادی به خواست آزادی؛ به جای پنهان‌کاری و بسیج‌گری به علنیت و حضور همگانی؛ به جای خشونت به دوست‌داشتن؛ به جای روش زندگی به شیوه زندگی؛ به جای سیاست و اقتصاد به فرهنگ و اجتماع؛ به جای معرفت ابراری به معرفت انتقادی؛ به جای نمایندگی به کارگزاری؛ به جای دگرمختاری به تحقق خویش؛ به جای دگراندیشی به دگرباشی و در یک کلام به جای قدرت به هویت توجه می‌کند و از این‌رو مهمترین محمل بروز آن جنبش‌های نوین اجتماعی هستند. بر این اساس جنبش‌های نوین اجتماعی مهمترین عوامل آزادی‌خواهی پایدار در ایران فردا خواهند بود.

the human development syndrome", in <L:\culture & self\daphna\manuscripts-articles\bookchapter\inglehart-individualism.doc>, p. 9.

۱۷. مسعود چلبی، *جامعه‌شناسی نظم: تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی*، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۲)، ص ۲۹.
۱۸. همان، ص ۲۸۳.
۱۹. جان پلامانتس، «باور به پیشرفت»، ترجمه محمد ساوجی، *ارغنون*، شماره ۱۳، پاییز ۱۳۷۷، ص ۱۱۸.
۲۰. جونل شارون، *ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، (تهران: نشر نی، ۱۳۷۹)، ص ۱۷۴.
۲۱. ایمانوئل کانت، «در پاسخ به پرسش روشن‌نگری چیست؟»، ترجمه سیروس آربین پور، *روشن‌نگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها*، (تهران: آگاه، ۱۳۷۶)، ص ۱۱۰.
۲۲. کانت، ایمانوئل، *فلسفه فضیلت*، منوچهر صناعی‌دربیدی، (تهران: نقش و نگار، ۱۳۸۰)، ص ۱۳۶.
۲۳. «در پاسخ به پرسش روشن‌نگری چیست؟»، پیشین، ص ۱۱۱.
۲۴. برای آگاهی بیشتر رک:
- توماس هابز، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۰)، ص ۱۶۳.
۲۵. این برداشت بیشتر بر مبنای تفسیر کوژو از خدایگان و بنده هگل شکل گرفته است. رک: گ.و.ف. هگل، *خدایگان و بنده*، ترجمه حمید عنایت، چ چهارم، (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۸).
۲۶. تقی آزاد ارمکی و حسن چاووشیان، «بدن به مثابه رسانه هویت»، *مجله انجمن جامعه‌شناسی ایران*، دوره چهارم، شماره ۴، ۱۳۸۱، ص ۶۰.
۲۷. همان، ص ۶۲.
۲۸. محمدعلی همایون کاتوزیان، *تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران*، ترجمه علیرضا طیب، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۰)، ص ۳۳.
۲۹. همان، ص ۱۷۵.
۳۰. محمدرضا تاجیک، *تجربه بازی سیاسی در میان ایرانیان*، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۲)، ص ۸۹.
۳۱. فریدون آدمیت، *فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران*، (تهران: پیام، ۱۳۵۴)، ص ۵۲.
۳۲. همان‌جا.
۳۳. همان، ص ۵۳.
۳۴. ماشاء الله آجودانی، *مشروطه‌ی ایرانی*، چ سوم، (تهران: اختران، اردیبهشت ۱۳۸۳)، ص ۳۷۸.
۳۵. سهراب یزدانی، «آزادی برای ما نهالی شکننده بود»، *صبح امروز*، دوشنبه ۱۲ اسفند ۱۳۷۸، ص ۶.
۳۶. تضاد دولت و ملت، پیشین، ص ۱۳۷.
۳۷. احمد اشرف، «هویت ایرانی»، *گفتگو*، شماره ۳، بهار ۱۳۷۳، ص ۲۱.
۳۸. روح‌الله رمضانی، «گرایشهای روشن‌فکری در تاریخ و سیاست عصر مصدق»، در: *مصدق، نفت، ناسیونالیسم ایرانی*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی و کاوه بیات، (تهران: نشر نو، ۱۳۶۸)، ص ۵۰۳.

1. Jennifer A. Elliott, *An Introduction to Sustainable Development*, (London and New York, Routledge, 1999), pp. 25-26.
۲. برای آگاهی بیشتر از این بحران‌ها و مقایسه آن در جوامع صنعتی و در حال توسعه رک: Ibid, pp. 17-18.
۳. برای آگاهی از مصرف بی‌رویه و نقش مخرب آن رک: UNDP, *Human Development Report*, (New York, Oxford University Press, 1998), pp.4-5.
۴. برای آگاهی بیشتر رک: حسین نصیری، *توسعه پایدار؛ چشم‌انداز جهان سوم*، (تهران: فرهنگ اندیشه، ۱۳۷۹)، ص ۱۱۶.
5. James Meadowcroft, "Planning for sustainable development", *European Journal of Political Research*, June 1997, 31(4), P.135.
۶. عبدالعلی لهسایی‌زاده، «بحران محیط زیست و توسعه همه‌جانبه و پایدار»، *مسائل اجتماعی ایران*، (تهران: آگاه، ۱۳۸۳)، ص ۴۰۳.
۷. والتر فایری، «تعالی اجتماعی»، ترجمه فریبرز مجیدی، *فرهنگ علوم اجتماعی*، (تهران: انتشارات مازیار، ۱۳۷۶)، ص ۲۴۲.
۸. همان، ص ۲۴۳.
۹. برای آگاهی بیشتر رک: به مقدمه رامین جهانگللو بر محمد ضمیران، *میشل فوکو: دانش و قدرت*، (تهران: هرمس، ۱۳۷۸)، ص هشت.
۱۰. به نقل از: ناصر کاتوزیان، *آزادی اندیشه و بیان، طرح تقویت ظرفیت‌های آموزش و پژوهش حقوق بشر*، (تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، بهار ۱۳۸۲)، ص ۴.
۱۱. ژان بشلر، *ایدئولوژی چیست؟ نقدی بر ایدئولوژی‌های غربی*، علی اسدی، (تهران: شرکت سهامی انتشار، بهار ۱۳۷۰)، صص ۳۷ و ۳۶.
۱۲. این تعبیر را از مراد فرهادپور گرفته‌ام. برای آگاهی بیشتر رک: مراد فرهادپور، «مطالبه آزادی؛ چالش رادیکال و ریشه‌ای»، *آفتاب*، سال اول، شماره پنجم، خرداد ۱۳۸۰، ص ۱۷.
13. Hartmut Bossel, "Indicators for sustainable development: theory, method, applications", Available in <<http://www.iisd.ca/about/prodcat/ordering.htm>>, p.18.
14. Ibid, p. 17.
۱۵. سید احمد موثقی، «توسعه؛ سیر تحول مفهومی و نظری»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، شماره ۶۳، بهار ۱۳۸۳، ص ۲۴۲.
16. Ronald Inglehart and Daphna Oyserman, "Individualism, autonomy and self-expression:

۳۹. محمد مصدق، *خاطرات و تألمات مصدق*، به کوشش ایرج افشار، (تهران: بی تا، ۱۳۶۵)، ص ۲۷۹.
۴۰. فخر الدین عظیمی، «نخست وزیر مصدق: قلمرو اقتدار و دامنه دشواریها»، *نگاه نو*، دوره جدید، شماره ۱۶، بهمن ۱۳۸۲، ص ۲۰.
۴۱. محمد ترکمان، نامه های دکتر مصدق، چ دوم، (تهران: نشر هزاران، ۱۳۷۵)، ص ۳۴۶.
۴۲. «گرایش های روشن فکری در تاریخ و سیاست عصر مصدق»، پیشین.
۴۳. یحیی آریان پور، *از صبا تا نیما، ج اول، بازگشت، بیداری*، چ ششم، (تهران: زوار، ۱۳۶۹)، ص ۸۰.
۴۴. محمدرضا نیکفر، «طرح یک نظریه بومی در مورد سکولاریزاسیون»، *آفتاب*، سال سوم، شماره بیست هفتم، تیر ۱۳۸۲، ص ۱۳۱.
45. Sharough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran*, (New York: State University Press, 1980), p 53.
۴۶. مجید محمدی، *لبیرالبسم ایرانی: الگوی ناتمام*، (تهران: جامعه ایرانیان، ۱۳۷۸)، ص ۱۵۸.
۴۷. محمدرضا نیکفر، «تلاشی برای دستیابی به مفهوم ایرانی جامعه مدنی»، *نگاه نو*، شماره ۳۶، بهار ۱۳۷۷، ص ۵۵.
۴۸. برای آگاهی از تفاوت قدرت و آزادی ر.ک: احمد فعال، «جدال آزادی و قدرت»، *آفتاب*، سال چهارم، شماره ۳۲، دی و بهمن ۱۳۸۲.
۴۹. برای آگاهی بیشتر ر.ک:
- Amartya K. Sen, *Inequality Reexamined*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).
50. An Introduction to Sustainable Development, op.cit, pp.121-123.
۵۱. رامین جهانگللو، *حاکمیت و آزادی*، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۳)، ص ۱۵۲.
۵۲. علی میرسپاسی، «روشنفکر ایرانی و دشواری هایش»، *آفتاب*، سال چهارم، شماره ۳۲، دی و بهمن ۱۳۸۲، ص ۴۶.

