

سید علی محمودی: آزادی مقدم بر عدالت است احسان شریعتی: در قرآن، آزادی مفهوم مرکزی نیست

میزگردی با حضور سید علی محمودی و احسان شریعتی؛ نسیم بیداری، شماره 43، دی 1392

سیدعلی محمودی

www.drmahmoudi.com

سید علی محمودی و احسان شریعتی هر کدام از دو منظر متفاوت به دو مفهوم عدالت و آزادی نگاه می‌کنند. تفاوت‌ها آن قدر زیاد است که گفت‌وگوی دو ساعت و نیمه آن‌ها هم نتواند دیدگاه‌هایشان را چندان به هم نزدیک کند. احسان شریعتی از موضع یک نواندیش موحد و با گرایش‌های چپ، معتقد است که تفکیکی میان دو مفهوم آزادی و عدالت از ابتدا وجود نداشته و این دو مفهوم همواره با هم بوده‌اند، اما ظهور انقلاب‌های مدرن و همچنین لیبرالیسم، انشقاقی میان این دو مفهوم ایجاد کرده‌اند. او معتقد است اگر آزادی نباشد، اصلاً گناه و ثواب و عقاب معنا نخواهند داشت و اگر انسان آزادی نداشته باشد عدالت نیز زیر سؤال می‌رود. اما سید علی محمودی بر این باور است که آزادی مفهومی پیشادینی و حق بنیادین بشر و البته مقدم بر عدالت است. بر همین مبنا مدل پیشنهادی شریعتی، سوسیال‌دموکراسی و مدل پیشنهادی محمودی، لیبرال - سوسیال‌دموکراسی است. آن‌ها درباره دلمشغولی‌های روشنفکران معاصر ایران هم اتفاق نظری ندارند، در حالی که سید علی محمودی معتقد است در میان روشنفکران پیش و پس از انقلاب بیشتر از همه مهندس بازرگان به مفهوم آزادی تأکید داشته‌است و عدالت دلمشغولی برخی دیگر از روشنفکران از جمله مرحوم شریعتی بوده‌است، اما احسان شریعتی با تأکید بر این‌که این تصویر غلطی از دکتر شریعتی است که غالباً ارائه می‌شود، تأکید می‌کند دکتر شریعتی به همان اندازه که به عدالت پرداخته در آثار خود بر مفهوم آزادی هم تأکید کرده‌است. در پایان میزگرد هم احسان شریعتی با نقدی به دوره اصلاحات می‌گوید از آنجا که تأکید بر آزادی و حقوق بشر در دوره اصلاحات با ملاحظه اجتماعی و توجه به مسئله عمومی معیشتی مردم و عدالت‌طلبی اجتماعی همراه نبود، این شعار توسط

راست محافظه‌کاری تصاحب شد که خود بانی شکاف‌های طبقاتی بزرگ می‌بود. این یکی از اشتباهات راهبردی جبهه‌تغییر و تحول‌خواهی در ایران خواهد بود، اگر آزادی را خارج از چشم‌انداز توسعه و عدالت دنبال کند.

نسیم بیداری: برای شروع و ورود به بحث، لطفا تلقی خودتان را از دو مفهوم عدالت و آزادی بفرمایید.

احسان شریعتی: در تاریخ تفکر فلسفی، مفهوم عدالت شاید نخستین بار در گفت‌وگوهای سقراطی افلاطون مطرح شده‌باشد. درکی که آن‌ها از عدالت داشتند عدالتی بود که آن‌را عدالت توزیعی (یا هندسی) می‌خوانند، یعنی هرکس به اندازه شایستگی‌اش بهره‌مند می‌شود. میان عدالت توزیعی (با هندسه متغیر) و عدالت مبادله‌ای یا تعویضی (علم الحسابی)، نزد ارسطو، تمایز وجود داشت. در عدالت هندسی، ثروت بر اساس شایستگی و جایگاه افراد جامعه میان آن‌ها تقسیم می‌شد، اما در عدالت مبادله‌ای، ثروت میان افراد برابر تقسیم می‌شد، که البته این شکل از عدالت، با گسترش مفهوم برابری ذاتی افراد یا شهروندان مختص مدرنیته شد، زیرا در گذشته چنین فکری در مورد برابری آحاد اجتماع وجود نداشت. و می‌توان گفت حادثه مهمی که میان عصر باستان و دوره مدرن رخ داد، ظهور ادیان توحیدی سامی - ابراهیمی بود. ادیان توحیدی این ایده را آوردند که همگان در برابر خدا یکسان هستند، درحالی‌که در یونان باستان از آنجا که طبایع (فوزیس) انسان‌ها را متفاوت می‌پنداشتند، مراتب و جایگاه‌های اجتماعی توجیه می‌شد. اما بر مبنای آموزه ادیان توحیدی یک خدا برای همگان وجود دارد و همگان از هر نظر، اعم از جنسیت، قوم، طبقه، و... در برابر خدا برابرند، مگر از نظر تقوی، که معیاری اخلاقی و البته اکتسابی است. می‌بینیم که در اینجا درحالی‌که بحث از اخلاق و فضیلت است، اما آنجا بحث از طبیعت مطرح است که در طبیعت همه انسان‌ها با هم برابر هستند. بعد از این آموزه ادیان توحیدی بود که ایده «حق طبیعی» مطرح شد؛ و در دوره مدرن بود که با گسترش اندیشه حق طبیعی و همچنین ریاضی‌شدن تصور و تصویر انسان از طبیعت، خود طبیعت از حالت «سلسله مراتبی» - هیرارشیک - درآمد و ایده «تساوی» که در آموزه‌های دینی از قبل مطرح شده‌بود، پایه علمی - معرفتی هم پیدا کرد. بنابراین در دوره جدید ایده عدالت دچار یک جهش کیفی شد و آن آرمان توحیدی به شکل علمی توضیح داده شد.

اما از نظر تاریخی اتفاقی افتاد که باعث شد دو مفهوم آزادی و عدالت از هم تفکیک شوند و تنش‌های میان این دو به وجود بیاید. این تفکیک و تنش به نظر من نتیجه انقلاب‌های سیاسی مدرن همچون انقلاب فرانسه بود. در انقلاب فرانسه اتفاقاتی روی داد که باعث شد انقلاب به نوعی شکست بخورد و منجر به ظهور امپراطوری بناپارتی شد. این حوادث بعدها باعث ایجاد نوعی لیبرالیزه‌شدن دموکراسی هم شد. یعنی اندیشمندان تلاش کردند که این فرآیند را متوقف کنند و آنچه در نهایت اتفاق افتاد این بود که برخی از متفکرین بر این اندیشه تأکید کردند که عدالت که در انقلاب فرانسه با آزادی همراه بود به قول توکویل به استبداد توده‌ها و هرج و مرج و به یک شکل جدیدی از استبداد بینجامد. بنابراین نزد متفکرین مانند آلکسیس توکویل و بنژامن کنستان و... طرز فکر جدیدی به وجود آمد که دو نوع «آزادی باستان» را از «آزادی مدرن» تفکیک می‌کرد. آزادی باستانی آزادی جامعه بود، اما آزادی مدرن، آزادی فرد است، بنابراین با تأکید بر حقوق فرد، درکی از آزادی به وجود آمد که معیار برابری و عدالت را به نحوی نسبی می‌کرد.

در کنار این اتفاق، جنبش‌هایی که بر مفهوم عدالت و برابری تأکید می‌کردند، رشد کردند. از کمون پاریس تا آنارکو-سندیکالیسم و جنبش سوسیال دموکراسی تقابلی میان دو درک از دموکراسی که یکی بر دموکراسی سیاسی تأکید می‌کرد و دیگری بر دموکراسی اجتماعی به وجود آمد. البته این بحث‌ها متأخر است؛ و می‌توان چنین گفت که آزادی و عدالت همواره در منشأ هم نهاد و هم سرچشمه بوده‌اند. و اما در دوران جدید با استقرار نظام‌های بورژوا-دموکراتیک چنین تقابلی بروز کرد و شدت و حدت یافت و به نفع هریک هم استدلالاتی اقامه شد.

سید علی محمودی: من می‌خواهم به چیستی عدالت و آزادی تکیه و تأکید کنم. آزادی یک حق بنیادین برای بشر است. سپس این پرسش مطرح می‌شود که وقتی آزادی متعلق انسان است، پس انسان کیست و چیست؟ وقتی تلقی خودمان را از انسان معین کنیم، می‌توانیم در مورد آزاد بودن و نبودن انسان به گفت‌وگو بنشینیم. اگر انسان موجودی است که به‌عنوان غایت ذاتی و فی‌نفسه نگریسته می‌شود و به تعبیر قرآن، دارای کرامت ذاتی است (لقد کرمنا بنی آدم...)، طبیعتاً از حقوق بنیادین و لاینفکی هم برخوردار است که بنیادی‌ترین آن - چنان‌که اشاره شد - حق آزادی است که به انواع مختلفی تقسیم می‌شود.

دو مفهوم برابری و عدالت، خیلی مواقع به شکل مترادف به کار برده می‌شوند. گاهی از عدالت، برابری مراد می‌شود، ولی اشاره به این موضوع اهمیت دارد که لزوماً عدالت

همیشه با برابری مترادف نیست. گاهی نابرابری می‌تواند به‌عنوان عدالت مطرح شود و زیر چتر عدالت قرار گیرد. عدالت مفهومی است که در کنار آزادی مطرح می‌شود. البته این همسایگی بدان معنا نیست که جایگاه و یا مقام آزادی را پایین بیاوریم؛ ولی وقتی آزادی به شکل خاص و به‌عنوان یک حق مطلق مطرح می‌شود، در واقع، عدالت تعیین می‌کند که این آزادی تا چه میزان و به چه شکلی برای انسان مطرح است. می‌توان گفت که ما نمی‌توانیم بحث آزادی را مطرح کنیم، مگر اینکه به مفهوم عدالت توجه داشته باشیم. بیشتر فیلسوفان بزرگ، از کانت تا جان استوارت میل، معتقدند که حدود آزادی تا آنجاست که قلمرو آزادی دیگران را مورد تجاوز قرار ندهد؛ یعنی تجاوز به قلمرو دیگران، کاری ناعادلانه است. بنابراین نوعی همسایگی دو مفهوم آزادی و عدالت را می‌توانیم مشاهده کنیم. به‌همین دلیل، این مفاهیم را نمی‌توان به‌صورت انتزاعی و جدای از یکدیگر در نظر گرفت.

عدالت یک معنی تساوی‌گرایانه دارد که بیشتر آموزه‌های فلسفه مارکسیسم را به ذهن متبادر می‌کند که قائل به تقسیم‌بندی مساوی است. پرسشی که مطرح می‌شود آن است که جانبداران آزادی مساوی، چه تلقی و برداشتی از شخصیت پیچیده انسان دادند؟ مگر انسان‌ها از نظر استعدادها، توانایی‌ها، امکانات، محدودیت‌ها و انگیزه‌ها با هم برابرند که از حقوق برابر برخوردار باشند؟ میان انسان‌ها در گوهر انسان‌بودن، برابری حاکم است. انسان، عاقل، برابر، آزاد و مختار آفریده شده و رشد و پیشرفت کرده‌است. اصل آزادی برای همگان مشترک است، ولی اینکه هر فرد تا چه میزان از آزادی برخوردار شود و تا چه میزان توانایی بهره‌مندی از آزادی را دارا باشد، میان انسان‌ها تفاوت وجود دارد. این موضوع همان است که جان راولز تحت‌عنوان «ارزش آزادی» از آن نام می‌برد، یعنی آزادی برای همه مساوی است، اما ارزش آزادی برای همه یکسان نیست. بنابراین، در عدالت توزیعی فرض بر این است که از نظر اقتصادی و اجتماعی همه چیز باید مساوی بین افراد تقسیم شود. آن کسانی که چنین ادعایی دارند باید درباره توانمندی‌های بالفعل و مساوی افراد بشر هم دلایل خودشان را اقامه کنند. اگر عدالت توزیعی به معنای این باشد که در شرایطی که وضعیت انسانی و اجتماعی برابر نیست، ما برابری‌ها را و نیز نابرابری‌ها را بپذیریم و بعد تقسیم مساوی امکانات را بپذیریم، در این صورت، ممکن است نابرابری و برابری در کنار هم قرار گیرند.

رونالد دورکین در بحث عدالت دو مفهوم «به‌طور مساوی» و «به‌عنوان مساوی» را به‌کار گرفته‌است. مفهوم «به‌طور مساوی» به معنی تساوی ریاضی است، ولی در «به‌عنوان مساوی»، تساوی ریاضی وجود ندارد. فرض کنید دو دهکده دچار سیل شده‌است و

امکانات محدودی برای کم‌کسانی وجود دارد و این امکانات را می‌بایست به-طور مساوی بین هر دو تقسیم کرد، اما یک دهکده خسارت بیشتری دیده‌است. به نظر دورکین، در چنین وضعی، باید امکانات بیشتر را به دهکده‌ای فرستاد که خسارت بیشتری دیده‌است. بنابراین چنین نیست که وقتی از عدالت صحبت می‌شود، توزیع امکانات همیشه برابر باشد. در هر حال، عدالت توزیعی برای تأمین نیازهای پایه به کار می‌آید. اما عدالت به معنای امروزی، در عدالت توزیعی خلاصه نمی‌شود. اینجاست که بحث برابری فرصت‌ها به میان می‌آید. برابری فرصت‌ها به این معنا نیست که فرصت‌ها با هم برابرند. انسان‌ها در سلايق، علایق، استعدادها، امکانات و انگیزه‌ها با هم مختلف‌اند، نه برابر. «فرصت‌های برابر»، چنان‌که از نامش پیداست، یعنی اینکه امکانات مساوی وجود دارد که همه می‌توانند از آن امکانات استفاده کنند. این مفهوم، ذهن را به سمت عدالت توزیعی می‌برد، اما «برابری فرصت‌ها» به این معناست که در جامعه امکانات و فرصت‌های متعدد و مختلف برای افراد مختلف وجود دارد. به‌عنوان نمونه، یک نفر به نقاشی علاقه‌مند است، دیگری به زبان‌آموزی، و سومی به ورزش. عدالت در معنای «برابری فرصت‌ها» به این معنی است که فرد بتواند، یعنی هم آزادی داشته-باشد، هم توانایی، تا علایق و انتخاب‌های خودش را در جامعه دنبال کند. موضوع بنیادین از نگاه من این است که عدالت در چارچوب برابری فرصت‌ها حتماً باید بر مدار آزادی استوار باشد. اگر من آزاد نباشم که انتخاب دلخواه خود را انجام بدهم که مثلاً کجا عبادت کنم و یا به کدام ورزشگاه، کتابخانه، سینما و تئاتر بروم، چه کتابی بخوانم، چه فیلم و نمایشنامه‌ای ببینم، آن وقت عدالت یک بنای درهم‌شکسته و ویرانه است که نمی‌توان در آن اقامت کرد. شما باید ابتدا آزاد باشید، بعد از برابری فرصت‌ها به‌عنوان مدلی از عدالت استفاده کنید.

پس آزادی یک حق بنیادین تفکیک‌ناپذیر از انسانیت انسان است و بر پایه اختیار و اراده بشر نهاده شده‌است. عدالت ناظر به برابری و نابرابری اقتصادی، اجتماعی و سیاسی فردی و اجتماعی، و چگونگی توزیع امکانات است. آزادی حق بنیادین بشر و مقدم بر عدالت است.

نسیم بیداری: نکته‌ای در انتهای کلام دکتر شریعتی بود که اگر مستقیماً به آن پاسخ بدهید محل اختلاف به شکل روشن‌تری مشخص می‌شود. ایشان گفتند عدالت و آزادی در طول تاریخ با هم بودند، اما اندیشه لیبرال آمد و این‌ها را از هم جدا کرد و به نوعی عدالت را به نفع آزادی قربانی کرد. شما قبول دارید که اندیشه لیبرال این خیانت را به هر دو مفهوم کرده است؟

سید علی محمودی: ببینید، لیبرالیسم مثل مکتب‌های فکری دیگر - که کم‌وبیش با آن‌ها آشنا هستیم - سیر تطور و تحول داشته‌است. زمانی بود که در محضر لیبرال‌ها صحبت عدالت را پیش کشیدن، گناهی نابخشودنی بود. کسی حاضر نبود بحث عدالت را از یک لیبرال بشنود. کاری که راولز انجام داد، در واقع، نقطه عطفی در بحث عدالت سیاسی و اجتماعی بود. نمی‌خواهم بگویم در لیبرالیسم بحث عدالت مطرح نبوده‌است، اما اصولاً علاقه اصلی لیبرال‌ها تکیه زیاد بر آزادی‌ها بود. اما وقتی فردی مثل راولز به میدان فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق می‌آید، ما شاهد مطرح‌شدن موضوع عدالت در میان لیبرال‌ها و ناقدان آنان هستیم. بحث‌هایی جدی و اساسی بین آنان درمی‌گیرد. در نهایت، لیبرال‌ها تغییرات زیادی در مبانی فلسفی خودشان می‌دهند. مثلاً انسان در نگاه لیبرال‌های کلاسیک، موجودی بیرون از زمینه تاریخی و اجتماعی خودش، یعنی در فضایی انتزاعی معرفی می‌شود. به‌همین دلیل لیبرال‌ها روی خوشی به تکثرگرایی فرهنگی و اجتماعی نشان نمی‌دهند و می‌گویند ما انسانی با این تعریف داریم که حقوق مشخصی دارد و از این چارچوب خارج نیست. اما راولز درست همانند چهارراهی است که لیبرال‌ها و جماعت‌گراها در چهار دهه گذشته در آنجا دور هم جمع می‌شوند و لیبرالیسم را مورد نقادی قرار می‌دهند. بین دو رساله نظریه‌ای درباره عدالت و لیبرالیسم سیاسی راولز، حدود بیست سال فاصله می‌افتد. راولز در رساله نخست، بیشتر لیبرالی است که تکیه بر میراث لیبرالیسم کلاسیک دارد، اما در لیبرالیسم سیاسی، نخست، در سایه کمکی که جماعت‌گرایان به فهم و درک انسان می‌کنند، راولز زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، سنتی و مذهبی را در شکل‌گیری شخصیت انسان می‌پذیرد، همین‌طور، تکثر سیاسی را پذیرا می‌شود. بنابراین، وقتی از لیبرالیسم صحبت می‌کنیم، باید ببینیم منظور ما کدام دوره از لیبرالیسم است. لیبرالیسم کلاسیک به همان معنایی است که شما اشاره کردید. اما اکنون لیبرالیسم به میزان زیادی تعدیل شده و جماعت‌گرایان کمک زیادی به تلطیف و واقع‌گراکردن لیبرالیسم کرده‌اند.

نسیم بیداری: برداشت من از صحبت‌های ذکرشده این بود که هر دوی شما به هم‌نهادبودن و آشتی‌پذیربودن دو مفهوم معتقد هستید. با این تفاوت که دکتر شریعتی آزادی را در یک فضای عادلانه می‌خواهد و دکتر محمودی عدالت را در یک فضای آزاد. می‌خواهم بیشتر بحث را روی نقاط افتراق ادامه دهیم. این دو برداشت چه تفاوت‌هایی با هم دارند؟ چون راولز وقتی می‌خواهد آزادی و عدالت را به هم پیوند دهد به قول فیزیک‌دان‌ها در یک شرایط اولیه که مابیه-

ازای خارجی ندارد، این کار را پیش می‌برد و چندان امر ملموس و انضمامی نیست. یعنی به نوعی همزیستی ذات‌گرا بین این دو مفهوم ایجاد کرده‌است. آقای دکتر شریعتی شما با این دیدگاه همدلی دارید؟

احسان شریعتی: نکته آخری که آقای دکتر گفتند نشانگر این بود که ما هنوز راجع به تعریف مفاهیم به توافق نرسیده‌ایم. آیا چنان که ایشان می‌گویند آزادی مفهوم مرکزی است یا عدالت؟ ایشان گفتند آزادی است که برای انسان صفت ممیزه و تعیین‌کننده جوهر انسانی است و بعد، عدالت که بعد بیرونی و اجتماعی دارد، درحالی‌که از نظر کلامی - الهیاتی دست‌کم در اسلام، عدالت است که منتهی توحید می‌شود. البته این یکی از بحث‌های قدیمی متکلمین میان معتزله و اشاعره بود که از جهان‌بینی توحیدی عدالت خداوند استنباط می‌شود یا آزادی ربوبیت. معتزله می‌گفتند که عدالت نتیجه توحید است و اشاعره بر آزادی مشیت الهی تکیه می‌کردند و می‌گفتند چون اراده خدا آزاد است، بنابراین هرچه خدا بخواهد همان عدالت است؛ پس آزادی را مقدم بر عدالت الهی می‌دانستند. اما معتزله، و کلام شیعی که به اعتزال نزدیک‌تر است، بر عدالت تأکید می‌کند. در متن قرآنی هم که نگاه کنیم می‌بینیم از آزادی مفهوم مرکزی آشکار نیست، اما بر عدالت تأکیدات زیادی وجود دارد و حتی هدف نهایی آمدن پیامبران در قرآن، برپایی قسط اعلام شده‌است. فرق قسط و عدل حقوقی، در تأکید اولی بر بُعد اقتصادی - اجتماعی است. ادیان توحیدی همگان را ریاضی‌وار در برابر خدا برابر می‌دانستند.

از این منظر، باید ببینیم نسبت خدا و انسان در جهان‌بینی توحیدی چیست؟ انسان - گرایشی نواندیشان دینی هم در همین جا ریشه دارد که می‌پرسند نماینده خدا در زمین کیست؟ این موضوع مهم است. شاه می‌گفت ما ظل الله هستیم و در نظام‌های تئوکراتیک علمای مسیحی زمانی می‌گفتند ما نماینده و سخنگوی خدا هستیم. اما برداشت دیگر هم این است که توده مردم‌اند که نمایندگان خدا هستند. برداشتی که دکتر شریعتی داشت که در حوزه اجتماعی و اقتصادی می‌توان جای کلمه خدا، مردم را گذاشت. یعنی وقتی ما به خدا قرض می‌دهیم داریم به مردم قرض می‌دهیم. در این تفسیر اومانستی از توحید، بدون اینکه قشر خاص و اقلیتی نماینده خدا باشد، مردم نماینده خدا هستند، بنابراین، مشابه عدالتی که در آفرینش وجود دارد در جامعه نیز باید تحقق یابد.

نکته‌ای که در تبیین ایشان نپذیرفتم این بود که فرمودند برداشت تساوی‌گرایانه مختص مارکسیسم است. مارکسیسم یکی از شاخه‌های جنبش سوسیال‌دموکراسی بود و باز یکی از شاخه‌های مارکسیسم به نوعی از نظام‌های توتالیتر انجامیده که به نام عدالت، آزادی را کنار گذاشته‌اند. پس ما نمی‌توانیم تمام جنبش عدالت‌خواهی را اولاً به مارکسیسم تقلیل دهیم و بعد مارکسیسم را هم به همین نظام‌های توتالیتر فروبکاهیم. اصلاً خیلی از بزرگان کلاسیک مارکسیست بودند که از روز اول این نوع از نظام‌های توتالیتر را نپذیرفته‌اند، چه رسد به جنبش سوسیال - دموکراسی که فراگیرتر است و شامل بسیاری از گرایش‌های غیرمارکسیستی من جمله آنارشیست‌ها که از اصل با خود مارکس و مارکسیسم مخالف بودند. بنابراین، وقتی از جنبش سوسیال - دموکراسی در غرب سخن می‌گوییم، فراسوی مارکسیسم جنبشی عدالت‌خواهانه است. از همین‌رو، امروزه که بخش عمده‌ای از مارکسیسم به شکل نظام‌های رسمی از میان رفته (یا فروپاشی شوروی)، هنوز جنبش عدالت‌خواهی در جهان رو به رشد است و هر جا که قدرت‌های اقتصادی جهان جمع می‌شوند، در برابرش جنبش‌های دگراندیش قد علم می‌کنند. لذا، ایده عدالت تازه دارد باز می‌گردد و جای خود را پیدا می‌کند.

درست است که بورژوازی لیبرال در قیاس با شکل ابتدایی تهاجمی خود تجدیدنظر کرده و اگر این کار را نمی‌کرد، نمی‌توانست تا امروز بقاء پیدا کند و بارها سقوط کرده - بود، اما با همه اصلاح‌هایی که کرده و جنبه‌های سوسیال را پذیرفته و مطالباتی را پاسخ داده و حتی باید گفت نظام‌های غربی بیش از نظام‌های شرقی مدعی حمایت از طبقه کارگر به مطالبات اجتماعی پاسخ داده‌اند، ولی باز هم شاهد بحران‌های جدی روزافزون اقتصاد بازار لیبرال در سطح جهانی هستیم. شکاف شمال و جنوب تعمیق یافته و در درون خود جوامع غربی بحران‌های متعدد توسعه و توازن در عرصه‌های کار و تخصص و تولید و توزیع و تغذیه و مسکن و... وجود دارد.

این را هم اضافه کنم که هر دو جریان، یعنی هم نظام‌های لیبرال در کشورهای سرمایه‌داری که به نام آزادی عدالت را به محاق می‌برند، به‌رغم همه تجدید نظرها و اصلاحات، و هم مدل‌های سوسیالیستی «واقعاً موجود»، مدعی جایگزینی که چون موفق نبودند، مصداق دیگری در اثبات برتری نسبی اولی‌ها فراهم آوردند، تاکنون موجب تنش و تعمیق اختلافات طبقاتی و جهانی بوده‌اند. به دلیل این‌که پیش‌بردن امر آزادی و عدالت با نظارت دولتی، با طبیعت انسان و جامعه و بازار ناهمخوان بوده‌است و نتیجه مثبتی نداده‌است. از این‌رو، تنها مدل و الگویی که موفق‌تر به نظر می‌رسد نظام‌های سوسیال - دموکراتیکی هستند که در کشورهای اسکاندیناوی و در سنت

ژرمانیک توانسته‌اند نوعی از آزادی و عدالت را با یکدیگر به‌صورت هماهنگ پیش برند. این‌ها در عرصه‌های اقتصاد و سیاست جوامع موفق‌تری بوده‌اند، یعنی هم جوامعی آزاداند و هم جوامعی که، هرچند نه به‌شکل کامل و ایده آل، عدالت را تا حد ممکن در نظام سرمایه تحقق بخشیده‌اند.

نسیم بیداری: آقای دکتر شریعتی، شما به شکلی روشن نگفتید که تلقی‌تان از آزادی چیست؟

احسان شریعتی: آزادی در نظر من نه توان انجام هر کار دلخواه، بلکه اختیار مبتنی بر و محصول «شناختِ ضرورت» است، و گرنه به‌قول اسپینوزا جز انقیاد ناشی از توهم آزادی و جهل نسبت به علت‌های هر اقدام ممکن نخواهد بود. اما آیا آزادی همان اختیار فردی (free will/liberum arbitrium) است؟ تلقی من به‌عنوان نواندیش موحد از این مفهوم طبعاً مبتنی است بر آن نوع جهان‌بینی توحیدی که با گسست‌های معرفتی - علمی مدرن بارور شده‌است؛ در اینجا هم فرد و هم جامعه در کیهان و جهانی یگانه و هم‌آهنگ یا همسو، فراگیرندهٔ تمامی تعین‌ها و تضادها و قوانین طبیعی، تاریخی، اجتماعی، و روانی ناخودآگاه (چهار زندان) قرار دارند؛ و البته همان‌طور که به‌درستی گفته شد، انسان تنها موجود آزاد و خداگونه در این جهان و در قیاس با سایر موجودات زنده است. این آزادی نسبی از سوی آزادی مطلق (خداوند) به انسان «تفویض» شده و خود، خواستِ خدا است. این معنا در اسطورهٔ هبوط و داستان میوهٔ ممنوعه خود را نشان می‌دهد که به تعبیر شریعتی، خداوند این صحنه را چنان می‌چیند و حتی برای انسان امکان ارتکاب گناه و طغیان در برابر خدا فراهم می‌آورد تا از پی آن، آگاهی و اراده‌ای مسئول به وجود آید؛ و اگر آزادی نباشد اصلاً گناه و ثواب و عقاب معنا نخواهند داشت و اگر انسان آزادی نداشته‌باشد عدالت نیز زیر سؤال می‌رود. این در حیطه «اختیار» فرد انسانی است، اما وقتی از منظر کلی در جهان نگاه کنیم آنچه که توحید را تحقق می‌بخشد، هماهنگی جهان‌شمول است که در هستی به شکل «یگانگی هستی» بروز می‌کند، و در جامعه هم به‌صورت و تصور آرمان عدالتی جهان‌روا (و نفی سلطه و تضادهای طبقاتی و استثمار انسان از انسان) ظهور می‌کند. خودمختاری اراده در فرد به‌صورت قانون اخلاقی آزادساز و در جامعه به شکل پیوستن مختارانه به ارادهٔ عمومی معطوف به مصلحت جمعی تجلی می‌کند، که آزادی آحاد شهروندان را تضمین می‌کند. همزیستی و توازن مشارکت شهروند در امور مدنی و آزادی افراد در پیوستن یا تمرد یا بی‌طرفی در برابر امر عمومی از مشخصات جامعهٔ مدرن است.

نسیم بیداری: هایک در جایی جامعه را به دو شکل جامعه خودجوش و جامعه سازمان تقسیم می‌کند. جامعه خودجوش را جامعه‌ای می‌داند که هیچ قصد و اراده ابتدایی و دائمی در آن وجود ندارد، همانند اکثر جوامع بشری و جامعه سازمان را جامعه‌ای می‌داند که هدف خاصی را دنبال می‌کند و اراده‌اش معطوف به آن هدف است. از سوی دیگر با توجه به اینکه عدالت را معطوف به یک رفتار انسانی می‌داند که در آن قصد و اراده دخالت دارد، بالطبع عدالت نمی‌تواند در یک جامعه خودجوش شکل بگیرد و در نتیجه کسانی که به دنبال ایجاد نوعی عدالت در جامعه هستند، خواسته یا ناخواسته جامعه را به سمت یک جامعه سازمان هدایت می‌کنند یعنی انسان آزاد، آگاه و بااراده جامعه خودجوش را به انسان بی‌اراده دربند و مجبور در جامعه سازمان مبدل می‌کنند و از این رو اصولاً آزادی در مقابل عدالت قرار می‌گیرد. با توجه به اینکه شما معتقدید که عدالت و آزادی سازگار و هم‌بنیاد هستند، این تقابل مورد نظر هایک را چگونه تبیین می‌کنید؟

احسان شریعتی: ببینید اصلاً خود جامعه این خصلت را دارد که در برابر فرد حالت منع و محدودیتی در برابر خودانگیختگی به وجود می‌آورد. انسان تا در طبیعت است آزادتر است، اما وقتی در جامعه قرار می‌گیرد، دیگری آزادی فرد را محدود می‌کند و حتی میان این دو تنش پیش می‌آید (دیالکتیک ارباب و برده هگل). پس در اینجا این بحث مطرح می‌شود که چه جامعه‌ای شایسته نه فقط ادامه بقا، بلکه «خوب‌زیستن» است؟ جامعه‌ای که در آن انسان‌ها شخصیت و حقوق یکدیگر را به رسمیت بشناسند، اما در نولیبرالیسم که هایک یکی از روایت‌های آن است، به نظر من این شائبه وجود دارد که در درکی که از آزادی انسان دارند، نه این شایستگی و شناسایی متقابل جمعی، بلکه فقط آزادی یکسویه فردی مد نظر است. مسأله هایک مبارزه با دولت‌گرایی و انحراف توتالیتار دموکراسی است. عدالتخواهی مورد نظر ما از راه و توسط دولت متحقق نمی‌شود، بلکه در اشکال دیگر شورایی و تعاونی و مدنی و... از پایین، تمرین می‌شود. مسأله ما این نیست که جامعه سازمان‌یافته را بر جامعه آزاد و خودانگیخته ترجیح دهیم؛ بلکه این است که یک جامعه شایسته و عادلانه انسانی را چگونه می‌فهمیم؟ شما از قول او تصویری از عدالت را ارائه کردید که مصداقش فقط در جوامع توتالیتار دیده می‌شود؛ اما نمونه نرم و پنهان چنین میل به تمامیت‌خواهی را می‌توان به قول فوکو، در همین جوامع بورژوازی زیر «مراقبت و تنبیه» به شکل

پیچیده‌تر دید؛ نظارت یا کنترل بر روابط و شنود نظرات و... که امروزه به دلیل پیشرفته‌تر بودن ابزارهای تکنیک در نظام سرمایه‌داری اعمال می‌شود، کمتر از نظام‌های توتالیتر نیست. ولی گذشته از این حالت منفی مربوط به نظام‌های سلطه، در حالت آزاد وقتی ما انسان‌ها در جمعی گرد می‌آییم، باید آزادی یکدیگر را به رسمیت بشناسیم و به محض این‌که قراردادی بین ما در این باره بسته می‌شود، آزادی‌مان محدود و مشروط می‌شود. منظور همان آزادی طبیعی است که هابس می‌گوید جنگ گرگ‌ها را ایجاد می‌کند؛ اما وقتی به حالت مدنی درمی‌آید و به آشتی مدنی می‌رسد با ترکیبی از ضرورت و آزادی مواجهیم.

سید علی محمودی: من ابتدا بحث مقدماتی که درباره نسبت آزادی و عدالت بود را ادامه می‌دهم و بعد به جنبه دینی موضوع می‌پردازم. اما پیش از این، در پاسخ آقای دکتر شریعتی توضیح بدهم که من نگفتم برداشت تساوی‌گرایانه مختص مارکسیسم است، بلکه عرض کردم که اندیشه تساوی‌گرایانه، بیشتر یادآور آموزه‌های فلسفه مارکسیسم است. وقتی از آزادی صحبت می‌کنیم، همان‌طور که گفتم، این انسان است که آزاد است و اراده خودش را به کار می‌گیرد تا آن را محقق کند. انسان آزاد، اراده خود را به کار می‌گیرد و این اراده او را به انجام کارهای درست و نادرست رهنمون می‌شود. اینجا ممکن است عمل ما که بر اساس اراده آزاد انجام گرفته، بی‌عدالتی یا بر اساس عدالت باشد. ما کاری را انجام می‌دهیم و آن کار می‌تواند خوب باشد یا بد باشد؛ بعد از آن است که موضوع عدالت مطرح می‌شود. فرض کنید دو نفر در یک جزیره از آزادی طبیعی برخوردار هستند و هنوز قراردادی با یکدیگر برای محدود کردن آزادی یکدیگر نبسته‌اند. حالا یکی از این دو دیگری را با زنجیر می‌بندد و آزادی او را محدود می‌کند. به‌طور طبیعی کاری که نخست توسط انسان آزاد و مختار و دارای اراده انجام می‌گیرد، این است که کاری را انجام می‌دهد، سپس پیامد آن کار است که در ارزیابی ما به‌عنوان بی‌عدالتی و یا عدالت تلقی می‌شود. حرف من این است که شما اگر آزادی را برابر با عدالت قرار دهید، این پرسش مطرح است که بالاخره کدام مقدم و کدام مؤخر است.

برداشت من این است که آزادی مقدم بر عدالت است، و این نحوه کنش‌گری آزادانه ماست که پیامدی به‌عنوان عدالت و بی‌عدالتی را به همراه خود می‌آورد. مفهوم آزادی منفی این است که مانعی بر سر آزادی شما ایجاد نکنم، شما نیز مانعی بر سر آزادی من ایجاد نکنید. حال اگر من مانع آزادی شما بشوم، بی‌عدالتی چهره خودش را نشان می‌دهد. در مورد آزادی مثبت هم به نحوی که آیزیا برلین مطرح می‌کند، دولت و

حکومت با به رسمیت شناختن حق آزادی شهروندان، به آنان کمک می‌کند تا بتوانند از آزادی‌ها بهره‌مند شوند. به‌عنوان نمونه، حزب تشکیل بدهید و یا کتاب و مجله منتشر کنند. حالا اگر این حمایت، بدون ملاک و بدون چارچوب قانونی اعمال شد، دولت مرتکب بی‌عدالتی شده، چرا که در حق شماری از شهروندان تبعیض روا داشته است.

آزادی به باور من، یک مفهوم پیشادینی است. یعنی ما آزاد هستیم از آن رو که انسانیم. پس از آن است که من اراده خود را به‌عنوان موجودی آزاد و انتخاب‌گر به‌کار بگیرم تا به‌عنوان نمونه، دین اسلام یا مسیحیت یا یهودیت و یا یکی از مذاهب اسلام را بپذیرم و یا نپذیرم و حتی دین و یا مذهب خود را تغییر بدهم. از اینجا به بعد است که ما در افق دینی قرار می‌گیریم و مطالعه می‌کنیم که عدالتی که در قرآن آمده چه مفهومی دارد. آیا مراد از عدالت در قرآن برابری است؟ نه، این‌طور نیست. انسان‌ها در انسان‌بودن با هم برابرند، اما انسانی که صاحب تقوی است و انسانی که بی‌تقوی است، با هم برابر نیستند: «ان اکرمکم عندالله اتقیکم»، یعنی: «در حقیقت، ارجمندترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست.» (سوره حجرات، آیه 13). نمونه دیگر، این آیه قرآن است: «هل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون؟»، یعنی: «آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند، یکسان‌اند؟». (سوره زمر، آیه 9). این نابرابری‌ها، عین عدالت است. البته آزادی برای شخص دین‌دار فقط در آزادی بیرونی خلاصه نمی‌شود، بلکه آزادی درونی را نیز دربرمی‌گیرد. انسان یکتاپرست می‌خواهد از محدودیت‌های درونی مانند صفات غیراخلاقی آزاد شود و با انتخاب عبودیت خداوند یگانه، از بندگی خداوندان زمینی و انواع استبداد و استعباد آزاد شود. او وابستگی‌هایی که همچون زنجیرهایی او را به بند می‌کشند، دلیرانه درهم می‌شکند. این سخن حافظ، ترجمان آزادی دلخواه اوست که:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود

ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

نسیم بیداری: دکتر شریعتی در میان صحبت‌هایشان مدل حکومتی که پیشنهاد کردند سوسیال‌دموکراسی بود. شما بر مبنای صحبت‌هایی که داشتید، چه مدلی را پیشنهاد می‌دهید؟

سید علی محمودی: آقای دکتر شریعتی اشاره درستی کردند. ما دو مدل دموکراسی در دنیا داریم. یک مدل آن مدل آمریکایی است که نابرابری‌های فاحش و در مواردی رقابت‌های مخرب، سبب می‌شد که اختلاف بین فرادستان و فرودستان در جامعه بسیار

بالا بگیرد. مدل دیگر مدل شمال اروپا است که سوسیال دموکراسی خوانده می‌شود. اما من معتقدم عنوان درست آن «لیبرال - سوسیال دموکراسی» است؛ چرا که این کشورها هم مبانی لیبرالیسم را پذیرفته‌اند، هم سوسیالیسم را و هم سازوکارهای دموکراسی را. در کشورهایی مثل فنلاند، نروژ، سوئد و دانمارک، یک رئیس بانک، یا مدیر شرکت - که حقوق بسیار بالایی دارند - به همان میزان مالیات بالایی هم می‌پردازند. آنجا ما واقعا شاهد تعادل هستیم نه تساوی. در این کشورها، آزادی‌ها به شکل حداکثری خود وجود دارند و نابرابری‌های فاحشی حاکم نیست. این سیاست‌ها کمک می‌کند که همگان، نه فقط فرادستان بلکه فرودستان نیز، از آزادی بیشتری برخوردار باشند. راولز می‌نویسد کسی که قدرت و ثروت بیشتری دارد، شانس بیشتری دارد تا به‌عنوان نخست‌وزیر یا رئیس‌جمهور در یک کشور انتخاب شود و آن که قدرت کمتری دارد، امکان تبلیغ کمتری دارد و لذا شانس زیادی هم برای انتخاب شدن ندارد. سوسیال دموکراسی شمال اروپا، این تعادل را برقرار کرده‌است. اما این وضعیت، هیچ‌وقت به تساوی منجر نمی‌شود، چرا که در این صورت رقابت از بین می‌رود. بد نیست اشاره کنم که بعد از تجربه لیبرالیسم کلاسیک - که دوره رقابت‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسیِ نفسگیر بود - دولت رفاهی پدید آمد تا بتواند طبقات پایین را از نظر مالی تأمین و حمایت کند، اما وقتی که در دولت رفاهی تا حدی برابری حاصل شد، رقابت تنزل کرد و موجب رکود شد. در این هنگام، نولیبرالیسم حاکم شد که در واقع بازگشت به نظریه لیبرالیسم کلاسیک بود. نولیبرالیسم با میدان دادن به رقابت آزاد، سبب رشد اقتصادی و گسترش رونق اقتصادی شد. آنچه در آمریکا می‌گذرد این است که این رقابت‌ها به قدری شدید است که گاهی تعادل جامعه را به هم می‌زند و طبیعی است وقتی این تعادل بهم می‌خورد، افراد نمی‌توانند به راحتی و آسودگی در کنار هم زندگی کنند. این وضعیت، یه نوعی زیرپا گذاشتن حقوق افراد است. مسأله شنوده‌های برخی حکومت‌ها از یکدیگر که به تازگی مطرح شده‌است، بیانگر سوءاستفاده این حکومت‌ها از آزادی است و نتیجه آن هم بی‌عدالتی است. در هر حال، مدلی که به باور من آزادترین و عادلانه‌ترین مدل حکمرانی در جهان امروز است، «لیبرال - سوسیال دموکراسی» است.

نسیم بیداری: پاسخم را از آقای دکتر محمودی با توجه به تعریف ذات - گرایانه‌ای که از آزادی و عدالت دادند گرفتم. اما می‌خواهم بدانم تلقی‌ای که شما آقای دکتر شریعتی از این دو مفهوم داشتید جهان‌شمول و فراتاریخی است یا خیر؟ احساس من این است که چون تأکید بر جهان‌بینی توحیدی

داشتید، دست کم در مورد عدالت، چندان به عدالت فرافرنگی و فراتاریخی معتقد نیستید...

احسان شریعتی: یکی از به‌روزترین مسائل مطرح در حوزه جهانی فلسفه همین مبحث جهان‌شمول‌ها (universals) است. چون پس از نیچه و هایدگر و پساساختارگرایان و پسامدرن‌ها، امری که زیر سؤال رفت همین جهان‌شمول‌بودن مفاهیم و روایاتی چون آزادی و حقوق بشر و حتی درک کلاسیک از بشر بود. بنابراین امروزه یک پرسش جدی فلسفی است که آیا آزادی و عدالت و حتی خود انسان که زیربنای این مباحث است، معیارهایی جهان‌شمول‌اند یا خیر؟ موضع شخصی من به‌طور کلی این است که از یک‌سو، بله، این‌ها معیارهای جهان‌شمولی برای من هستند. اگر به جهت و معنا (خدا و توحید) در هستی باور داشته‌باشیم، این معنا جهان‌شمول خواهد بود. اما این اعتقاد ماست (نحله فکری‌ای که به آن تعلق دارم) و ممکن است از جانب دیگران مقبول نباشد. بنا بر آموزه توحید و بر اساس آن درک هستی‌شناختی که از معنای هستی داریم و به انسان نیز منتقل می‌شود، باوری جهان‌شمول داریم. اما از سوی دیگر، تفاوت نگاه ما با سایر بینش‌های کلاسیک از کانت (مابعد او)، این است که امروزه دیگر امر بر خودمان مشتبه نیست که معنایی که بدان قائلیم، اولاً، همین است و جز این نیست و برای همه هم باید همین‌گونه بوده‌باشد و باید بر همه تحمیل شود. مدرنیته در درکی که از آزادی و خرد انسان و سایر ارزش‌ها داشت چنین دعوی‌ای داشت و هنوز هم آثار آن به‌جای مانده‌است. وقتی نومحافظه‌کاران نولبرال آمریکا به کشورها حمله می‌کردند، می‌گفتند «جنگ صلیبی Crusades» (یا جهد و جهاد برای آن‌ها)، به معنای مدرن کلمه، می‌کنیم تا آزادی و تمدن را در برابر توحش و استبداد به آن سرزمین‌ها ببریم (مگر اسکندر و ناپلئون جز این می‌گفتند؟). بنابراین، این آرمان‌ها نزد ما جهان‌شمول باشند یا نباشند، باید به نسبیّت دریافت‌ها در فرهنگ‌های گوناگون هم توجه کنیم. به این معنا که امکان طرح بینش‌های دیگری از آزادی و عدالت و انسان... را بپذیریم تا بر سر میز مذاکره بنشینیم و آن‌ها را با یکدیگر به بحث بگذاریم.

نسیم بیداری: در مقطعی حدود دهه‌های 50 و 60 جریان روشنفکری ما تمام هم‌وغمش در نسبت با مقوله عدالت بود و شاخص‌ترین آن‌ها شاید مرحوم شریعتی باشد. ما چندان نمی‌بینیم که مرحوم شریعتی در رابطه با آزادی توجه و توقف کرده‌باشد. بیشتر به مقوله عدالت پرداخته‌است و حرف‌های

جدی تری دارد. به هر حال در آن مقطع، تأکید جریان روشنفکری بر عدالت است و نظریه پردازی های آن ها هم بیشتر در همین مورد است. اما از دهه 70 به بعد می بینیم که این روال عوض می شود و جریان غالب روشنفکری ما بیشتر بحث آزادی را مطرح می کنند. آیا این صرفاً در ایران اتفاق افتاده یا در جهان هم همین روال بوده است؟

احسان شریعتی: در رابطه با این سؤال که تأکیدات جریان روشنفکری در هر دوره چه بوده، باید بگویم در مجموع تأکید بر این بوده که حاکمیت قانون بنیاد می خواهیم و استقلال و آزادی دو شعار کلی جریان روشنفکری ملی ما بوده است. بعد از این که این خواست های عمومی در دوره مشروطه موفق نمی شود و از دل آن دوران نظم رضاخانی بیرون می آید، اندیشه دیگری وارد صحنه می شود و آن، نقد غرب از سوی جنبش های چپ است که در بین روشنفکران امید زیادی ایجاد می کند و در بخش مذهبی آن هم گرایش خدایپرستان سوسیالیست نخشب را داریم. به هر حال فکر عدالت به تدریج تقویت می شود، اما این خواست ویژه در تناقض با آن خواست عمومی نبوده است. خدایپرستان سوسیالیست هم بخشی از جنبش ملی ایران و مصدقی بوده اند. بنابراین در دوره نهضت ملی هم تأکید اساسی عمومی بر آزادی و حاکمیت قانون است و هم به طور ویژه بر عدالت از سوی نیروهای چپ غیرمذهبی و مذهبی. از آنجا که پیش از انقلاب جنبش چپ نقش مهمی در مبارزات داشت، و از سوی دیگر تأکید این جنبش بر عدالت اجتماعی پررنگ بود، بر جامعه و بخش مذهبی مبارزان تأثیر زیادی گذارد. می بینیم که عدالتخواهی در گفتمان چپ ملی و مذهبی در تناقض با آزادی نبود. عموم روشنفکران، خود قربانی فقدان آزادی ها بودند؛ شریعتی حتی به سبک رمانتیک درباره آزادی زیباترین قطعات نثرش را سروده است و به خصوص، در دوره آخر عمر و بعد از زندان، علیه نبود آزادی ها و نقض حقوق بشر و شهروند، حتی به معنای لیبرال کلمه، تأکید کرده است. بنابراین تز شریعتی این است که در کنار عدالت باید بر مفهوم آزادی تأکید کرد. از آنجا که خود من در آن دوره شخصاً در تدوین و تکثیر متون دکتر در دانشگاه ها با همیاری دوستان، حضور و شرکت داشتم، می توانم بگویم که شریعتی در آن مقطع 54 که چرخش ایدئولوژیک در سازمان مجاهدین اتفاق افتاد، معتقد بود که نبود آزادی و دموکراسی تشکیلاتی موجب شد اقلیتی از راه تصاحب مرکزیت سازمان به تحمیل ایدئولوژی بپردازد. و می گفت به همین دلیل باید بر آزادی در کنار عدالت و عرفان تأکید اخص شود و نشان داد که هریک از این سه بُعد نه تنها مکمل هم هستند، بلکه چنانچه هر کدام را برداریم، دو رکن دیگر فرومی پاشد و بی معنا می شود. بنابراین،

به‌خلاف تصور رایج این‌طور نبود که از سوی شریعتی همچون برخی از نیروهای چپ مارکسیستی تأکیدی بر آزادی وجود نداشته‌باشد. به‌طور کلی هم، چون اپوزیسیون سیاسی ایران همیشه قربانی نبود آزادی‌ها بود، خواست رعایت حقوق شهروندی و دگراندیشی و رفع سانسور و... همواره جزو خواست‌های روشنفکران بوده‌است. چیزی که شما می‌خواهید بگویید اینست که الگو و سرنمون دورانی پیش از انقلاب (انقلاب‌ها، ایدئولوژی‌های چپ، رادیکالیسم، و...)، پس از انقلاب به مدل‌های آزادیخواهانه گردش کرده، که تا حدود زیادی در ایران و جهان درست است.

نسیم بیداری: به نظر تان این یک مسأله نیست که در دوره‌ای که به قول شما آزادی بسیار محدود بوده و روشنفکران و عموم مردم بیشتر از همه از نبود آزادی در رنج بودند، اما همه تأکیدات بر عدالت بوده‌است؟ مرحوم شریعتی همان‌طور که گفتید خیلی رمانتیک درباره آزادی صحبت می‌کند و ما جایی نمی‌بینیم که تبیینی از این مفهوم داشته‌باشد و درباره آن صحبت کند...

احسان شریعتی: نه، اتفاقاً من می‌خواهم بگویم این تصور غلطی درباره شریعتی است که الان به وجود آمده‌است. شریعتی در بررسی مشی علوی می‌گوید آزادی یعنی آزادی مخالف. برای اینکه ببینیم امام علی دموکرات هست یا خیر، باید ببینیم با مخالفین خود چگونه برخورد می‌کرده‌است، و آزادی مخالفت تا مرز قیام مسلح را مطرح می‌کند، با مثال‌های طلحه و زبیر و...

مفهوم آزادی و انواع آن اعم از سیاسی (پذیرش تکثر - پلورالیسم، تحمل مخالف - تولرانس، تناوب - آلترنانس)، فردی (در کوپریات و...)، اجتماعی (سلطه‌ستیزی ضد زور و استبداد و انواع نظام‌های اقتدار و تمامت‌خواه دینی و ایدئولوژیک چپ و راست)، تاریخی، و معنوی (فلاح) آن در جای‌جای آثار دکتر مطرح شده‌است. هر نسل و دوره به نسبت نیاز و ذائقه خود از آراء و آثار او برداشت می‌کند.

نسیم بیداری: این حداقل را که همه روشنفکران به آن می‌پردازند. بحث بر سر بیشترین تأکید روشنفکران در دوره‌های خودشان است...

احسان شریعتی: این‌ها حداقل نیست. جوهر بحث آزادی این است که به قول «رزا لوکزامبورگ» ما با دگراندیش و مخالف خود چطور برخورد می‌کنیم؟ آیا تکثر و پلورالیسم را می‌پذیریم یا خیر. در تفکر شریعتی نه‌تنها پلورالیسم پذیرفته می‌شود، بلکه این مقوله تا حد نه حتی لیبرال بل آنارشیستی یعنی به‌اصطلاح «بی‌قیدوشرط»،

پذیرفته می‌شود. ایرادی که شریعتی به مارکسیسم وارد می‌دانست، دقیقا همین بود که در آنجا یک دستگاه کمیسیون «ایدئولوژیک» دارند که مانند واتیکان برای همه مقوله‌ها بخشنامه عقیدتی صادر می‌کند و ایراد اساسی او به مارکسیسم - لنینیسم ارتدوکس این‌که مثل کلیسا، سیستم عقاید متصلب جزمی - دگماتیک درست کرده و برای همه چیز «دگم و دکترین» مقدس به‌نام علم می‌سازد. بنابراین این تفکر نمی‌تواند یک تفکر ایدئولوژیک به معنای مارکسیستی کلمه که فقط بر عدالت تأکید می‌کند و آزادی را کنار می‌گذارد، باشد. اتفاقا شریعتی نه تنها آزادی را هم آزادی فکری و هم آزادی مخالف و هم آزادی‌های اقلی، به همه معانی لیبرال کلمه، را می‌پذیرد که حتی فراتر از این‌ها تا مرز آزادی‌خواهی آنارشیستی پیش می‌رود. مخالفان شریعتی موفق‌ترند، اگر سراغ مفهوم و نقطه ضعف دیگری بروند، به‌خصوص آن‌ها که به تعبیر عیسی بن مریم کارنامه درخشان‌تری دارند «سنگ اول را پرتاب کنند!»

اما در مورد این‌که روشنفکران ما بعضی مباحث را مغفول گذاشته‌اند با شما هم نظریم. زمانی رئیس قوه قضائیه اعلام کرد که ما یک میلیون زندانی عادی داریم، درحالی‌که شاید چند صد زندانی سیاسی داشتیم که اصلا قابل مقایسه نبود و می‌بینیم که در مورد زندانیان عادی و پدیده زندان توجه لازم نمی‌شود. این از نواقصی است که پیدا شده و اگر پیش از انقلاب تأکید روشنفکران بر اجتماع و عدالت بوده، الان مغفول مانده و روشنفکران فقط مسائلی که مربوط به خودشان یعنی نبود آزادی‌های بیان و سانسور و حقوق سیاسی و فرهنگی حساسیت اصلی‌شان شده‌است، درحالی‌که بحران اصلی جامعه ما بحران معیشتی است و به‌طور کلی امکان و چگونگی «زیست» مسأله اول کشور است. از محیط‌زیست گرفته تا شهرسازی و ترافیک و... مسائلی که زندگی را کم‌کم غیرممکن می‌کند، کمتر توجه می‌شود. همین مشکل آلودگی و ترافیک تهران را می‌بینیم که این شهر تا چند وقت دیگر کاملا مسدود خواهد شد و نمی‌توان در آن حرکت کرد. اینجا باید چه فکری را تقویت کرد؟ آیا تفکر اجتماعی و سوسیال را باید تقویت کرد که به وسایل نقلیه عمومی اولویت می‌دهد و وسایل نقلیه خصوصی را خارج می‌کند تا حرکت به جریان بیفتد، یا این فکر که همه چیز باید آزاد باشد (تا مافیاهای به کارشان ادامه دهند). در چنین جامعه‌ای باید دید چه شعاری در اولویت منافع جمعی است؟

نسیم بیداری: غیر از تحولات جهانی، چرا رویکرد روشنفکران ما قبل از دهه هفتاد و پس از آن قدر متفاوت شده‌است؟ این دو مفهوم چه نسبتی با روشنفکری ما دارند؟

سید علی محمودی: در طول تاریخ معاصر، دو جریان اصلی در ارتباط با عدالت و آزادی در فضای روشنفکری ایران وجود داشته‌است: یکی جریان چپ‌گرایانه است که شامل چپ روسی و چپ فرانسوی است؛ با این توضیح که چپ فرانسوی، مدرن‌تر، ملایم‌تر و لطیف‌تر است. دیگری جریان لیبرال یا آزادی‌خواهانه. جریان چپ‌گرایانه و برابری‌خواهانه غیر از این که زیر تأثیر ایدئولوژی‌های جهانی بوده‌است، به نظرم برآمده از وضع طبیعی جامعه ایران در دوره معاصر است و آن اینکه تا نیازهای پایه و اساسی جامعه رفع نشود، صحبت کردن از آزادی و تمرین آزادی بی‌فایده است. بنابراین، هم جریان چپ در جهان و هم ضرورت‌های معیشتی، دو دلیل عمده گرایش به سمت عدالت‌گرایی در جامعه ایران بوده‌است. بعد از سقوط اتحاد جماهیر شوروی، گروه‌هایی که متأثر از کمونیسم روسی بودند تلطیف شدند و اگرچه عدالت‌طلبی را فراموش نکردند، اما به آزادی نزدیک شدند. کانون نویسندگان ایران، مجموعه‌ای از نویسندگانی بودند که گرایش چپ داشتند، اما در دهه‌های اخیر، کانون نهادی است که آزادی مسأله اصلی آن است و در راه مقابله با سانسور و رفع موانع بر سر راه آزادی منفی می‌کوشد.

از سپیده‌دم جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران، دو مفهوم آزادی و عدالت، دغدغه اصلی روشنفکران ما بوده‌است. اما ما شخصیتی مثل مهندس مهدی بازرگان را پیش از انقلاب ایران داشته‌ایم که تکیه زیادی بر مفهوم آزادی به معنای آزادی‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، و همچنین انتخاب دین و انتخاب راه زندگی دارد؛ درست در هنگامه و در فضایی که چپ‌گرایی و گفتمان عدالت‌طلبی چپ، بین روشنفکران استیلا داشته‌است. با مرور مجموعه آثار بازرگان، می‌بینیم که حجم زیادی از نوشتارها و گفتارهای او، به‌طور مستقیم و غیرمستقیم، به آزادی اختصاص یافته‌است. آزادی مورد نظر بازرگان، آزادی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است. بعد از بازرگان، در آثار عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری با مسأله آزادی انسان، انتخاب‌گری انسان، آزادی اندیشه و آزادی انتخاب و تغییر دین و همچنین آزادی بیان و قلم و تشکیل اجتماعات مواجه می‌شویم. این چهره‌ها، شماری از روشنفکران دینی ما هستند. روشنفکران سکولار نیز - برخلاف دهه‌های 40 و 50 که اغلب بحث‌هایشان معطوف به عدالت بود - آزادی موضوع محوری‌شان شده‌است. اکنون نواندیشان دینی ما، غالباً به این نتیجه رسیده‌اند که مسأله جامعه امروز ما، دیگر بحث تقابل و چالش دین‌داری و مارکسیسم نیست، بلکه چالش دین‌داری و لیبرالیسم است. این امر نشان می‌دهد که

در روزگار ما، دموکراسی و لیبرالیسم به‌عنوان شالوده به زمامداری یا حکومت‌گری مطلوب، چنان با یکدیگر عجین شده‌اند که تفکیک میان آن‌ها امکان‌پذیر نیست.

اکنون یکی از پرسش‌های اصلی در برابر نواندیشی دینی این است که دموکراسی لیبرال تا چه حد با دین‌داری مؤمنانه سازگاری دارد. در کتابی که در دست انتشار دارم، نشان داده‌ام که دست‌کم در 10 مورد این دو با یکدیگر نادمسازی و ناسازگاری دارند. اما ارزیابی و جمع‌بندی موقت من این است که بسیاری از آنچه که در دموکراسی‌های لیبرال پذیرفته شده و اعمال می‌شود، در یک جامعه دین‌دار هم قابل اعمال است؛ اما نه فقط در کشوری مثل ایران، بلکه در بعضی کشورهای لیبرال دموکرات پیشرفته دنیا نیز موارد استثنائی وجود دارد که جلوی بعضی از آزادی‌ها را می‌گیرند. بنابراین در لیبرال دموکراسی‌ها هم لیبرالیسم به‌طور صددرصدی قابل اجرا نیست، چرا که با امنیت جامعه تزامم پیدا می‌کند. در مجموع می‌خواهم بگویم این موارد از جمله بحث‌های بنیادینی است که نواندیشی دینی ما هنوز با آن‌ها به‌گونه جدی درگیر نشده‌است.

احسان شریعتی: در مورد «جامعه کُننگی» دکتر کاتوزیان، هگل بحثی دارد که می‌گوید تمدن شرق گویی بر شن استوار است؛ غربی‌ها از قدیم به این بی‌ثباتی اشاره می‌کردند. نمی‌خواهم بگویم «شرق‌شناسانه» اما این یک نگاه غربی به کلیت شرق است، اما اگر از درون به این امر نگاه کنیم، می‌بینیم ثبات عقلانی نسبی‌ای هم در کار بوده‌است و این‌طور هم نبوده که یا هرج‌ومرج باشد یا استبداد.

چند ملاحظه نسبت به روایت آقای دکتر که رسمی و غالب هم شده، داشتم. یکی اینکه درست است که پس از انقلاب با حاکمیت دینی ضرورت تأکید بر آزادی‌ها و حقوق انسانی بیشتر احساس شد و بنابراین بحث آزادی محور مطالباتی و گفتمانی این مقطع شده‌است. اما به نظرم این غلط است که بگوییم پیش از انقلاب یا پس از انقلاب، گرایش‌های دیگر آزادیخواهی دینی وجود نداشتند و گزارشی که ایشان می‌دهند و ظاهراً از نظر ایشان فقط زنده‌یاد بازرگان و سروش حاضر بوده و هستند، ناقص است، درحالی‌که پیش از انقلاب گرایش‌های دیگری از روشنفکری آزادی‌خواه مسلمان هم بوده‌اند. مجموعه دموکرات‌های چپ و انقلابی مذهبی مدل‌هایی داشته‌اند و مثلاً شریعتی یکی از آن نمادها بود و از اتفاق، همان‌طور که اغلب نویسندگان تاریخ انقلاب ایران گزارش می‌دهند، چهره نمادین روشنفکری مذهبی در ایران پس از اقبال لاهوری، شریعتی بود. و تأکید بر آزادی هم یکی از سه محور اندیشه و راهکار شریعتی

بوده است. بنابراین ما نمی‌توانیم این را نادیده بگیریم و از او شکل کاریکاتورگونه‌ای ارائه کنیم.

به‌علاوه ما نباید جنبش چپ در ایران را محدود به چپ‌های ارتدوکس کنیم. مثلاً گرایش سوسیالیست‌های خلیل ملکی یا نیروی چپ ملی در فضای فکری ایران حضور مؤثر داشته‌اند. بسیاری از روشنفکران ما از آل‌احمد گرفته تا شعاعیان و از حاج‌سیدجوادی تا کاتوزیان، که نظریات نو و مبتکرانه‌ای داشتند و به تعبیر گرامشی «روشنفکران ارگانیک» این مرز و بوم محسوب می‌شده‌اند، متعلق به همین گرایش چپ ملی بودند که اتفاقاً، گرایش دموکراتیک، از نوع اروپایی، داشتند. بنابراین، تأکید بر روی آزادی فقط از سوی لیبرال‌های کلاسیک نبوده است، تازه اگر به تساهل بپذیریم که آیا اصلاً هیچ‌گاه چهره «لیبرال» به معنای کلاسیک کلمه داشته‌ایم؟

نسیم بیداری: گمان کنم قبول داشته‌باشید که حداقل اولویت اول چپ‌ها بحث آزادی نبوده است. به نظرم دکتر محمودی منظورشان این است که مهندس بازرگان اولویتش آزادی است و بعد سایر موارد، اما اولویت شریعتی سایر موارد است و بعد آزادی...

سید علی محمودی: این که دکتر شریعتی می‌گویند به غیر از بازرگان و سروش، دیگرانی هم بودند که به موضوع آزادی پرداختند، کاملاً درست و بدیهی است؛ اما من نخواستم همه را نام ببرم. وقتی بر بازرگان تکیه می‌شود، به این معنا نیست که شریعتی به آزادی بی‌توجه بوده است. اما بین روشنفکران پیش و پس از انقلاب، به نظر من تأکید بازرگان بر آزادی، خیلی بیشتر از سایر روشنفکران بوده است. پس از بازرگان، ما این صدا را از سروش و مجتهد شبستری هم می‌شنویم.

احسان شریعتی: در مورد شریعتی ویژگی او نه صرفاً در عدالت‌خواهی یا آزادی‌خواهی اوست، بلکه در مثلثی که علیه زر و زور و تزویر می‌سازد، روی آگاهی‌بخشی تأکید دارد و آگاهی در منظر شریعتی علیه استعمار یا آگاهی کاذب شکل می‌گیرد؛ یعنی تضاد اصلی خود را نه استبداد و نه استعمار، بلکه استعمار تعریف می‌کند.

نسیم بیداری: البته این حرف شما نافی حرف ما نیست. ما وقتی می‌گوییم دکتر شریعتی کمتر به آزادی پرداخته است شما استدلال می‌کنید که دکتر

شریعتی اساساً به آگاهی پرداخته‌است. این در واقع ادعای ما که دکتر شریعتی به آزادی نپرداخته‌است را رد نمی‌کند...

احسان شریعتی: شما از من پرسیدید شریعتی بین آزادی و عدالت کدام را ترجیح می‌داد. من با استناد به جملات مکرر ایشان از جمله در «انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب‌زمین» و منابع دیگر، گفتم تأکید دکتر شریعتی بر آزادی بود، به این معنا که او در انتخاب بین عدالت و آزادی و نظام‌های مدعی هر یک، نظام‌های مدعی آزادی را به‌عنوان شرّ کمتر، انتخاب می‌کرد. می‌خواهم این انگاره کلیشه‌ای از شریعتی را بشکنم که گویی در تأکید او بر عدالت، آزادی در نگاه او مغفول مانده‌است. این غلط است. چون شریعتی اولاً بر تعادل بین این سه بعد، یعنی آزادی، عدالت و عشق تأکید داشت و به‌خصوص در اواخر عمر، به دو دلیل، یکی داستان تغییر ایدئولوژی در سازمان و یکی داستان دستبرد ساواک به مقالات او، تأکید غلیظی بر آزادی و حقوق بشر، حتی به معنای لیبرال کلمه، داشت.

سید علی محمودی: مسأله مهمی را باید در نظر گرفت و آن این‌که جامعه ما اغلب با تأثیرپذیری از جوی که غالب است، مسائل را می‌بیند. زمانی که دکتر شریعتی گفتمان خود را مطرح کرد، این گفتمان زوایای گوناگونی را در برمی‌گرفت. اینجا ما درباره آزادی و عدالت بحث می‌کنیم و کاری به موضوع‌های دیگر مثل آگاهی و مسئولیت و... نداریم. آن زمان، چیرگی با گفتمان چپ در ایران بود. صدای آزادی‌خواهان و لیبرال‌هایی مانند بازرگان، آن زمان، یعنی درست پیش و پس از انقلاب، شنیده نمی‌شد. اکنون نیز آزادی و آزادی‌خواهی، گناهی نابخشودنی است و در عمل، تحمل نمی‌شود. به دلیل این‌که وجوه افتراق بین روحانیت حاکم و آزادی‌خواهی و دموکراسی لیبرال بسیار بیشتر است تا گفتمان تشیع و معنویت. اما توجه کنید که بازرگان در سال 1334 یعنی دو سال بعد از کودتای 28 مرداد، مقاله‌ای را با عنوان «حکومت از پایین» می‌نویسد. من وقتی این مقاله را می‌خواندم، گمان می‌کردم یک ماه پیش یک نفر نشسته و مقاله‌ای برای اجرای دموکراسی از پایین در ایران نوشته که با توجه به آگاهی‌های این زمان - و نه 60 سال پیش -، همچنان اختیار و کاربرد دارد. این صدا فقط صدای شخص بازرگان نبود. مصطفی رحیمی، حسن نزیه، رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای و تا حدی، علی اصغر حاج‌سیدجوادی نیز بودند که درباره سلطه گفتمان چپ هشدار دادند و بر آزادی تأکید کردند، اما این صدا خیلی ضعیف بود و همانند شمع کوچکی بود که شعله لرزانی داشت. اما اکنون این صدا بیشتر شنیده می‌شود و ادبیات آزادی در ایران بیشر خوانده می‌شود.

به هر حال، بازرگان اگر چه وارد مباحث فلسفی نمی‌شود، اما محور گفتمان خود را بر آزادی می‌گذارد و حتی وقتی که درباره سازگاری ایرانی و یا ارزش کار صحبت می‌کند، با تأکید هوشمندانه بر ضرورت کسب مهارت‌های فردی و اجتماعی و نهادهای مدنی - که در این مقاله به آن اشاره می‌کند - می‌خواهد جامعه ایران از پایه مشق دموکراسی بکند و دموکراسی را در عمل و به مثابه یک مهارت بیاموزد. من در این زمان خیلی اعتقاد ندارم که جامعه ایران از بالا باید اصلاح شود. البته اگر چنین آمادگی به وجود بیاید، خوب است. متأسفانه خیلی از مردم در حال حاضر، حتی برای سوار و پیاده شدن از مترو و اتوبوس، ساده‌ترین موازین حقوق بشری و نظم و ترتیب مدنی را رعایت نمی‌کنند. اما بازرگان در سال 1334 می‌گوید بیایید یاد بگیریم چگونه با هم کار کنیم و تعامل کنیم و دموکراسی را به عنوان مهارت بیاموزیم. پرسش مشخص از دکتر شریعتی این است که در آثار کدامیک از روشنفکران دینی، از زمان سید جمال‌الدین اسدآبادی تا بازرگان، این مباحث به این شکل روشن و ساده و درعین حال کاربردی مطرح شده است؟

احسان شریعتی: این ارزیابی که می‌پندارد گفتمان چپ و انقلابی در تکوین اقتدارگرایی دینی در ایران نقش مهمی داشته، را درست و واقع‌بینانه نمی‌دانم. زیرا نه تنها به اصطلاح لیبرال‌ها مشارکت بیشتری در تکوین حاکمیت‌های پیش و پس از انقلاب داشته‌اند و اصلاً یکی از دو پایه و جناحین قدرت بوده‌اند، که قدرت‌ها نمی‌توانستند بدون آن‌ها هیچ بختی داشته باشند و اما گفتمان چپ با این که از نظر اخلاقی، عقیدتی، فرهنگی و اجتماعی در تاریخ و جامعه ما مؤثر و مسئول است، اما در تحلیل نهایی همیشه در حاشیه بوده است؛ گفتمانی که نه جامعه آن را پذیرفته و نه در حاکمیت توانسته نقشی بازی کند. بنابراین آن ارزیابی که به دلیل شباهت‌های لفظی و یا حتی الهام‌گیری اقتدارگرایان از نظام‌های اقتدارگرای چپ‌نما، اینان را از جنس آنان بدانیم، خود یک ارزیابی ایدئولوژیک راست است.

نسیم بیداری: با توجه به اینکه به پایان بحث رسیدیم، لطفاً جمع‌بندی خودتان را بفرمایید.

سید علی محمودی: اجازه بدهید پیش از جمع‌بندی نکته‌ای را درباره خودبنیادی و تمرین دموکراسی بگویم. موضع و جایگاه حکومت‌ها نسبت به مردم این است که بالاخره حکومت‌ها قدرت دارند و مردم در کشورهایی که آزادی بیان و قلم و برپایی احزاب وجود ندارد و یا بسیار محدود است، در شرایط دشوار و زیر فشار و ناامنی به‌سر

می‌برند. هنگامی که فشارهای سیاسی و اجتماعی زیاد می‌شود، اگر ناگهان با رخ دادن حوادثی، استبداد در تنگنا قرار بگیرد یا عقب‌نشینی کند، فضایی ایجاد می‌شود که مردم احساس می‌کنند باید از حق آزادی استفاده کنند. شما نگاه کنید به ادبیاتی که بعد از شهریور 1320 منتشر می‌شود. در اغلب این آثار، نظم و اعتدال و دقتی که در کارهای ادبی و هنری وجود دارد، به چشم نمی‌خورد. در واقع ادبیات، پژواک سینه‌های خسته‌ای می‌شود که می‌خواهند فریاد بزنند. این فریادها، به ناگزیر، جامعه را به سمت هرج و مرج و هياهو می‌برد و آن عقلانیتی که بنیان آزادی است، تحت الشعاع این هياهو قرار می‌گیرد. به قول شاعر، «ادبیات شلم شوربا» می‌شود! نمونه این‌گونه آثار، حاجی‌آقا نوشته صادق هدایت است. این داستان را مقایسه کنید با سایر آثار هدایت. برای این‌که این اتفاق نیفتد، گذشته از حکومت‌ها که وظیفه دارند پنجره‌های آزادی بیان و قلم را باز نگاه دارند و گذرگاه مطرح کردن نقدها و پیگیری مطالبات را مسدود نکنند، مردم نیز وظایفی دارند. وقتی به‌هردلیلی فرصتی برای آزادی‌های فردی و اجتماعی به وجود می‌آید، این فرصت باید با عقلانیت فردی و جمعی، مدیریت شود؛ یعنی به دست کسانی که مدیریت نهادهای مدنی و احزاب و مجلات و روزنامه‌ها را به‌عهده دارند. این موضوع، همان مفهوم خودبنیادی است که بر پایه آن، بایستی شهروندان خودشان را بر مدار عقلانیت و تدبیر، مدیریت کنند که تا جایی که امکان‌پذیر است آزادی و حدود و ثغور آن توسط خود شهروندان رعایت شود، تا پای حکومت به قلمرو آزادی‌های شهروندان باز نشود و مجال برای اعمال زور پیش نیاید. اگر این خودبنیادی وجود نداشته‌باشد، ممکن است کار به آشوب‌های خیابانی کشانده شود. در چنین وضعیتی، حکومت خیلی راحت می‌تواند آزادی‌ها را سرکوب کند. به نظر من ضربه‌ای که به آزادی وارد شده و می‌شود، فقط از ناحیه حکومت‌های استبدادی نبوده‌است، بلکه بخشی از آن، مربوط می‌شود به ارتفاع بلوغ شهروندان در درک زمینه‌های سیاسی-اجتماعی و استفاده از فرصت‌ها و مراقبت از موهبت آزادی. بنابراین، راه نهادینه کردن آزادی، این است که ما یاد بگیریم چگونه آزادی را تمرین کنیم و آن را به اجرا درآوریم.

احسان شریعتی: در مقام جمع‌بندی باید بگویم که تاکنون و مثلاً در دوره اصلاحات که تأکید بر آزادی و حقوق بشر می‌شد از آنجا که این تأکید با ملاحظه اجتماعی و توجه به مسأله عمومی معیشتی مردم و عدالت‌طلبی اجتماعی همراه نبود، این شعار توسط راست محافظه‌کاری تصاحب شد که خود بانی شکاف‌های طبقاتی بزرگ می‌بود و گرایش افراطی راست با رویکردی شبه‌پوپولیستی این شعار را صادره کردند و این

یکی از اشتباهات راهبردی جبهه تغییر و تحول خواهی در ایران خواهد بود اگر آزادی را خارج از چشم انداز توسعه و عدالت دنبال کند و آموزش و فرهنگ سازی و ایجاد حساسیت های لازم در امر اجتماعی که باید به جامعه منتقل شود. بُعد عدالت خواهانه ای که بر آن تأکید می کنیم فقط ناظر بر عدل حقوقی و عرصه اقتصادی نیست، بلکه مهم ترین وظیفه توجه دادن به امر ملی، مدنی و همزیستی اجتماعی که در سپهر عمومی است و این نوع آگاهی بخشی حتی به نظر از آزادی خواهی که از مؤلفه های درونی همین سپهر عمومی است، جامع تر است؛ و اگر در مجموعه طرح توسعه متوازن قرار نگیرد، موجب تفکیک و تقابل بین دو ضرورت آزادی و عدالت می شود؛ و اینکه بیابند و بگویند این ها روشنفکران لیبرالی هستند که دغدغه منافع خاص محفلی و طیفی و زبان زرگری خودشان را دارند و دلمشغول مهم ترین مسأله معیشتی مردم و جامعه کل نیستند.