



اردیبهشت 44

فراخوان تتلو^۱ خشم زیادی برانگیخت. عده‌ای در واکنش، کنش او را مصداق خواست رابطه‌ی جنسی با کودک دانستند و عده‌ای دیگر فراخوان را نوعی گفتار زن‌ستیز که می‌تواند در زمره‌ی گفتار نفرت‌پراکن (hate speech) قرار بگیرد، نشانند^۲. فراخوان تتلو چه مصداق جرم رابطه‌ی جنسی با کودک باشد (که در قوانین مختلف سن متفاوتی برای آن در نظر گرفته می‌شود)، چه ذیل جرم گفتار نفرت‌پراکن قرار بگیرد، در این متن اهمیتی ندارد. علت این اهمیت‌نداشتن به دو چیز برمی‌گردد: (۱) این متن مفروض گرفته که فاصله‌ی میان آسب «واقعی» و فعلیت‌یافته با گفتار بالقوه آسب‌رسان وجود دارد که بالاخص زمانی که پای چیزی چون شکایت قانونی در میان باشد، این فاصله به راحتی پُر نمی‌شود. بنابراین زمانی که هنوز در ساحت گفتار بالقوه آسب‌رسان - فراخوان - قرار داریم، نکته‌ی مهم می‌تواند این باشد که هنگام طرح شکایت قانونی در واقع مشغول انجام چه کاری هستیم؟ (۲) این متن به چستی جرم این فراخوان در متن قانون و بحث‌های حقوقی آن کاری ندارد، بلکه در عوض روی صحبت اش خطاب به کسانی است که از دو منظر در برابر تتلو واکنش نشان دادند: (۱) شکایت قانونی/دولتی علیه او (۲) دفاع از آزادی بیان

^۱ در اوایل اردیبهشت ۱۳۹۹ امیرحسین مقصودلو ملقب به تتلو در صفحه‌ی اینستاگرام خود نوشت که می‌خواهد حرم‌سرای تأسیس کند و از دختران ۱۵ تا ۲۰ ساله‌ی ساکن استانبول خواست که اگر می‌خواهند وارد حرم‌سرای او شوند، به او پیام دهند.

^۲ در شماری از کشورها، گفتار نفرت‌پراکن جرم تلقی نمی‌شود؛ به‌طور مثال در ایالات متحده: «گفتاری که به نژاد، قومیت، جنسیت، دین، سن، ناتوانی یا هر زمینه‌ای که فرد را در جامعه آسب‌پذیرتر سازد توهین کند، نفرت‌انگیز است؛ اما بزرگترین افتخار قانون آزادی بیان این است که ما از آزادی بیان آن چیزی که از آن نفرت داریم، محافظت می‌کنیم» (قاضی سامونل آلپتو، ژوئن ۲۰۱۷).

او. متن سعی می‌کند تا نشان دهد اتخاذ هر کدام از این دو منظر چگونه می‌تواند در توضیح آن چیزی که «واقعاً» به وقوع پیوسته «نابسنده» باشد و در عوض آنچه به وقوع پیوسته را چگونه می‌شود خواند؟

جلوی تلو را قانوناً بگیرد

از دید ژفروآ دلگنری مسئول بودن در یک چشم‌انداز حقوقی نه به گونه‌ای مثبت که به گونه‌ای منفی تعریف می‌شود. مسئولیت تنها زمانی بر فرد حمل می‌شود که او قانون را زیر پا گذاشته در شرایطی که نمی‌تواند مبنایی برای اسقاطِ مسئولیت از خودش دست‌وپا کند. در واقع مسئولیت خود یک وضع حقوقی است که شرایطِ ایجاد و اسقاط‌اش را قانون مشخص می‌کند (دلگنری، ۲۰۱۸: ۸۵-۸۰). بنابراین قانون نه تنها می‌گوید که مسئول کیست بلکه به ما «می‌آموزد» که در چه شرایطی مسئول کنش، که کنش از او سرزده، می‌تواند از حیث حقوقی دیگر مسئول نباشد. از نگاه هربرت هارت، فلیسوف پوزیتیویست حقوق، فرد در شرایط مشخصی می‌تواند بگوید قانون ما را مسئول ندانسته؛ یعنی شرایطی که اسقاط مسئولیت می‌کنند، ما را «مسئول» در نظر نگرفته‌اند: در واقع غیابِ شرایطِ اسقاطِ مسئولیت، مسئول بودن را معین می‌کند (هارت، ۲۰۰۹).

به این ترتیب قانون نه تنها تعیین می‌کند که ما چه زمانی مسئول هستیم، بلکه مشخص می‌گرداند چه زمانی مسئولیت از ما ساقط می‌شود. بنابراین با در نظرگیری اینکه اسقاط مسئولیت نیز بر عهده‌ی قانون گذاشته شده، تأکیدگذاری بحث ما تغییر می‌کند. به نظر می‌رسد کسانی که شکایت دولتی را مبنای مشخص کردن مسئولیت آزار کلامی رخ داده می‌دانند، در گام نخست می‌بایست به این امر توجه کنند که در کدام قانون اساساً مسئولیتی در قبال آزار کلامی تعریف شده و همان قانون چگونه به فرد این اجازه را می‌دهد که مسئولیت را از خود ساقط کند. تأکید بر این موضوع از این جهت مهم است که بدانیم آنچه ما مسئولیت می‌نامیم، تا زمانی که در ساحت نظری و کنش اجتماعی درباره‌اش صحبت می‌کنیم می‌تواند حاوی تلقی خاص انسانی ما از این مفهوم باشد، اما زمانی که آن را دستاویزی برای برخورد قانونی دولت قرار می‌دهیم دیگر با ساحت حقوقی مسئولیت روبه‌رو هستیم و می‌توان نشان داد ورود به این ساحت مفهومی همیشه با تلقی انسانی-ارزشی ما از این مفهوم هم‌پوشانی ندارد و آگاهی به این موضوع زمانی که به نام اطلاق مسئولیت آزار کلامی رخ داده به دولتی مشخص الجا می‌بریم، اهمیت دارد.

با این حال پرسش از مسئولیت درون آپاراتوس دولت، پرسشی ثانویه‌ست. سیستم قضاوت در گام نخست ساخته شدن رویدادها را فردی می‌کند و حوادث را به افراد می‌چسباند. تنها پس از چنین کاری‌ست که می‌توان مسئولیت یک رویداد کیفری را به سوژه‌ای که پُشت «کنش کیفری» قرار دارد،

الصاق کرد. سیستم قضاوت هم‌زمان هم افراد را می‌سازد و هم آن‌ها را پیش فرضِ روایتِ آنچه به وقوع پیوسته است، می‌گرداند.

حقوق مدرن به خود تعیین بخشید زمانی که توانست فرد آگاه به اعمال خویش را مسئولِ آسیب‌هایی بداند که بر پیکرِ یک شخص معین یا بدنه‌ی افرادی معین وارد می‌شود. هانس کلسن در تئوریِ محضِ قانون به تخالف میان مسئولیت جمعی و مسئولیت فردی می‌پردازد. باید به این موضوع توجه کرد که برای کلسن تمایز این دو در معنایِ مسئولیت نیست، بلکه در گذار از قسمی فهم جمعیِ کنش‌ها و حوادث به سمتِ فهم فردی‌ست. به تعبیر کلسن سیستم قضایی باید بتواند فرد را مؤلفِ کنشِ ممنوع بداند. از دید او گذار از اولی برای رسیدن به دومی مشخصه‌ی مدرنیته است. او می‌نویسد: «مسئولیت جمعی ویژگیِ نظمِ قانونیِ اولیه است که با خصلتِ تفکر و احساسِ جمعیِ بشر اولیه قرین می‌گردد. به علتِ نقصانِ شکل‌گیریِ خودِ آگاه، بشر اولیه میل داشت خودش را عضوی از گروهی بداند که عمل‌اش را به مثابه‌ی عملِ آن گروه تعریف کند؛ به مثابه‌ی چیزی که «ما» انجامش داده‌ایم. بنابراین او ادعا می‌کند همان‌گونه که برای عضوِ گروه بودن شایسته دریافتِ پاداش است، مجازاتِ کلِ گروه را نیز می‌پذیرد». اما حقوقِ مدرن بر این مسئله فائق می‌آید: «مسئولیت فردی موفق می‌شود که مجازات را مستقیماً به مُجرم اعمال و منحصر کند. کسی که بواسطه‌ی رفتارِش مُجرم شناخته می‌شود» (کلسن، ۲۰۰۵: ۱۲۲).

برای اینکه به این فهم دست پیدا کنیم که چه کسی مسئول است، روایتی را سرهم‌بندی می‌کنیم که چه کسی «علت» انجام این کار است. در این علت‌یابی بود که مسئولیتِ فردی بر مسئولیتِ جمعی غلبه پیدا کرد و فرد توانست بارِ همه‌ی جراحی را که وارد کرده، با لحاظِ سرنوشتِ بیوگرافیکِ خودش و اینکه در گذشته چه کرده و مرتکب وقوع چه اعمالی شده، برعهده بگیرد.

در اینجا جامعه‌شناسی برخلاف حقوق می‌تواند به ما کمک کند که روایتِ علیّی فردی را مختل کنیم و نشان دهیم در اینکه این واقعه‌ی خاص به وقوع پیوندد یا این کنش آزارنده تلقی شود و جراحی وارد کند، چه عوامل اجتماعی‌ای به فرد شکل بخشیده تا آن کنش از او سر بزند. اگر جامعه وجود دارد، صرفاً در زمان‌هایی حاضر نمی‌شود که ما می‌خواهیم چیزهایی را به هم بدوزیم، از اشتراکاتِ انسانی حرف بزنیم، آرمان بسازیم یا همبستگی برقرار کنیم؛ اگر جامعه وجود دارد باید بتواند فهم ما را از قانون، خصوصاً قانون کیفری، متحول کند. فهمی که دست‌کم در مواقعی که «فرد» معین و مشخصی جراحی ندیده، سهم جامعه را چه در رویه‌ی برساخت آن جرم، چه در وقوع‌اش و چه اساساً در تعیین‌یابی‌اش شناسایی کند.

در گام بعد اگر بپذیریم که در اتخاذِ جایگاهی حقوقی، مسئولیتِ فردی بر مسئولیتِ جمعی، و بنابراین کیفر دادن فرد، دست بالا را پیدا می‌کند؛ آنچه اهمیت دارد پرداختن به این موضوع است که بواسطه‌ی این رجحان‌یابی

خواه‌ناخواه کدام لنزها در سایه قرار می‌گیرد و کدام پرننگ‌تر می‌گردد؟ اگر مسئولیتِ فردی بر جمعی در کفیریابیِ حقوقی غلبه یابد، زمانی که جُرمی به‌وقوع پیوسته که «عموم» را مجروح و زخمی می‌سازد و یا تبعاتِ غیردلخواهی در آینده برجای می‌گذارد، آنگاه این دولت است که در مقامِ واضع قانون و نماینده‌ی «خیر مشترک» پرچمِ تنبیه آن فردی را که مسئول جراحات شناخته می‌شود، به نامِ عام‌تر در خطر انداختنِ امنیتِ روانی جامعه (یا توهین به گروه/اقلیتی خاص) و نامِ خاص‌تر تشویشِ اذهان عمومی^۱ به اهتزاز درمی‌آورد تا خیالِ جامعه را آسوده کند که در آنچه به وقوع پیوسته تنها یک فرد مقصر بوده که می‌بایست کیفر ببیند تا جامعه‌ی مطلوبِ دولت/قانون امنیتِ روانی خود را به دست آورد و عنصرِ خاطی را سر جایِ خودش بنشانند. لنزی که در این میان در سایه قرار می‌گیرد، قدرت‌یابیِ دولت در فرافکندنِ آنچه خود در مقامِ نماینده‌ی عموم جامعه در وقوع آن مؤثر بوده، به فردی‌ست که اکنون سزاوار است تا تنبیه شود. دولت در این میان هم نقشِ خود را در بر ساختنِ جرم پنهان می‌کند و هم جامعه‌اش را از گزندِ آزاری که خاطرش را مکدر ساخته و می‌تواند وفایِ مشترک‌اش را برهم زند، دور نگه داشته‌است. زین‌پس دولت در مقامِ یک تنبیه‌گرِ موفق سلامتِ روانیِ جامعه را تضمین کرده و چون قهرمانی از تشویق‌هایِ جامعه‌ی پیرامون‌اش خوراکِ انرژی‌بخش دریافت می‌کند. در این موردِ خاص، کنشِ شکایت‌کردن به یک نهادِ دولتی، در این جمله مهم

^۱ تشویش اذهان عمومی نام‌های متنوعی دارد. مراد این متن گفتنِ این موضوع است که هر نامی که درگیر تشویق/ترویج/افراخوان است، از یک منطق پیروی می‌کند.

کدام دولت نیست، مبتنی بر جرم‌انگاری از آزار کلامی است که مسئولیتش بر عهده‌ی فرد است. با انجام چنین شکایتی، این روایت که شکل مشخصی از آزار کلامی تولیدشده «درواقع» به‌دست کدام آپاراتوس دولتی (در این جمله کدام دولت مهم است) شکل گرفته یا سویه‌ی کنایی در قبال کدام وضعیت داشته‌است^۱، نادیده انگاشته می‌شود. به تعبیر دیگر در موضع شکایت علیه فرد امیر تتلو اهمیتی ندارد که پیش‌تر کدام آپاراتوس دولتی خود مولد پُرزور پنهان و آشکار آزار کلامی است و دیده نمی‌شود کدام نهادها و گفتارهای مستقیماً دولتی از این قسم آزارهای کلامی بواسطه‌ی وانهادن قانونی کسانی که در معرض آسیب قرار دارند، محافظت می‌کنند و هم‌چنین مهم نیست که آیا می‌توان به این پرداخت که آزار کلامی به‌وقوع پیوسته وجه کنایی-اعتراضی به وضعیتی که از پیش موجود بوده، داشته یا نه؛ آنچه مهم است اطلاق مسئولیت آزار کلامی رخ داده به فرد، در شمایل احضار دادگاهی است.

زندگی فرد زمانی که به دست دولت در دادگاه حاضر می‌شود، درون دسته‌بندی‌های غیرجامعه‌شناختی از جنسیت، طبقه و نژاد فروکاسته شده که تنها درون چارچوبی معنادارند که درباره‌ی هویت بیوگرافیک مجرم می‌گویند: مجرم زن است یا مرد، شغلش چیست و متعلق به کدام گروه قومی و نژادی است. در این جا تمام متغیرهای اجتماعی، بی‌بعد و مسطح می‌گردند تا صرفاً زندگی فرد را به‌گونه‌ای بیوگرافی وار توضیح دهند. زندگی به اشغال

^۱ اگر حرمسرا به‌گونه‌ای نمادین مکان گردهم آمدن بی‌حق‌ها باشد.

موقعیت‌های معین فروکاسته شده و روایت جرم به‌گونه‌ای بر ساخت می‌شود که همه‌ی ابعاد تاریخی-اجتماعی وقوع جرم بدل به مراحل آیینی شناختِ هویتِ فرد گردند. بنابراین شکایت دولتی در این مورد خاص، به نظر می‌رسد نه تنها نمی‌تواند روایت اجتماعی-تاریخی ساخته‌شدنِ آزار کلامی را نشانه رود که درونِ گفتارهای دولتی دارای قدرتِ وضع و تنبیه قانونی مستقر است، بلکه به‌گونه‌ای غیرمستقیم و احتمالاً غیرتعمدی به دولت مشروعیتِ پاک کردنِ رد پای خودش را در ساخته‌شدنِ این قسم آزار کلامی‌ها می‌بخشد و فرد را به‌گونه‌ای غیرجامعه‌شناختی مقابلِ چشمانِ مسلحِ قانون می‌نشانند.^۱

برای این متن مسئله به هیچ وجه دفاع از آزار کلامی رخ داده نیست، مسئله این است که در این شکل از روایت چینی و بازنمایی آزار کدام لنگرها در روشنایی‌اند و کدام در سایه قرار می‌گیرند.

بگذارید تلو حرف‌اش را بزند!

آنانی که از آزادی بی‌قید و شرط بیان دفاع می‌کنند، از موضع دفاع از این حق سلب‌ناشدنی باور دارند که مخالفت با یک گفتار هرچقدر هم نفرت‌پراکن و هرچقدر هم آسیب‌زا تا زمانی که آزادی کس دیگری را در بیان محدود نکرده

برای این متن مهم است که زمانی که شاکی خصوصی وجود ندارد و زمانی که گفتار نفرت‌پراکن منجر به آسیب بالفعل نشده است، دولت به‌مثابه‌ی نماینده‌ی خیر عمومی چگونه بواسطه‌ی مجازات فردی مسئول، خود را مُبرا و در عین حال فریه می‌سازد.

(البته فهم این محدودیت محل مناقشه است)، نمی‌تواند معطوف به کیفر باشد. اما چگونه می‌شود از مناقشه میان آنانی که گفتار زن‌ستیزانه‌ی مبتنی بر نفرت پراکنی را قسمی بیان آزاد نامشروع و ناموجه می‌دانند (و بنابراین درصدد شکایت قانونی علیه فرد تلو برمی‌آیند) و کسانی که این گفتار را ذیل حق آزادی بیان می‌نشانند، به مسیر دیگری حرکت کرد؟

از همین ابتدای کار یک پرسش جدال‌برانگیز می‌پرسیم تا به کمک آن بتوانیم شیوه‌ی برخورد با موضوع را بهتر ببینیم. آیا واکنش ما به نفرت پراکنی‌ها (hate speech) شکل سکولار توهین به مقدسات نیست؟ به تعبیر دیگر آیا زمانی که خواستار برخورد «قانونی» با گفتارهایی می‌شویم که آزار کلامی علیه کسانی که در معرض آسیب قرار دارند (خصوصاً در حوزه‌ی جنسیت و نژاد) به راه انداخته‌اند، قسمی واکنش دین‌داران هنگام توهین شدن به مقدسات‌شان را تکرار نمی‌کنیم؟ آیا گمان نمی‌کنیم که قلمروهای ممنوعه‌ای هستند که «آزادی بیان» نمی‌تواند به آن وارد شود و فارغ از اینکه چه کسی در چه تریبونی چه چیز می‌گوید، حضور اطراف این منطقه‌های ممنوعه قدغن است؟ بلافاصله بعد از طرح این سوال نمی‌توان پرسید که خود این پرسش تحت شرایط خاصی از صورت توهین به مقدسات خارج می‌شود و شکل نوعی آسیب «واقعی» به خود می‌گیرد؟

در آیا نقد سکولار است؟ جو دیت باتلر با طلال اسد و صبا محمود، دو تن از روشنفکران غرب‌نشین، درباره‌ی مسائلی که چاپ کاریکاتوره‌های پیامبر

اسلام در روزنامه‌ی دانمارکی (۲۰۰۵) پدید آورد، به گفتگو می‌پردازد. در میانه‌ی بحث ایشان، یکی از مهم‌ترین مباحث پرداختن به شرایط امکان «آزادی بیان» است. برای اسد آزادی بیان در نهایت تبلور مالکیت فردی در یک دولت-ملت مدرن است که از اساس نمی‌تواند درک کند که مقدسات برای مسلمانان همان عناصر پیونددهنده‌ی تن جمعی‌شان است و به این واسطه جدال به سطحی از اهمیت فردیت در برابر اهمیت جمع کشیده می‌شود که منجر به بروز خشونت در قبال اجتماع مسلمین می‌گردد. برای صبا محمود آزادی بیان بواسطه‌ی کردارهای معنایی غربی محدود شده و نمی‌تواند میزان جراحی را که به مسلمانان وارد می‌شود، ادراک کند. او می‌گوید شیوه‌ی ارتباط معنایی‌ای که مسیحیان با مسیح دارند، قابل قیاس با شیوه‌ی ارتباط معنایی مسلمانان با پیامبرشان نیست و این اختلافات معنایی باعث می‌شود که میزان جراحی بازشناسی نشود و بنابراین ممنوعیتی قانونی در برابر این قسم نفرت‌پراکنی اتفاق نیفتد، چنان‌که به‌طور مثال در برابر نفرت‌پراکنی علیه اقلیت‌های جنسیتی و گفتارهای زن‌ستیز اتفاق افتاده‌است.

باتلر در برابر از این می‌پرسد که برای ارزیابی میزان جراحی که «آزادی بیان» پدید می‌آورد، می‌بایست دید که آیا یک گفتار دولتی بواسطه‌ی بهره‌مندی از گفتار نفرت‌پراکن، که در محدوده‌ی حقوق بشر و مسئله‌ی تبعیض طرح می‌گردد، دست به سیاست‌گذاری علیه «دیگرانی» در سطح جامعه می‌زند یا در واقع گفتار نفرت‌پراکن منجر به آسیبی «واقعی» می‌شود؟ به زعم باتلر اگر

پاسخ به پرسش‌های فوق مثبت باشد، آنگاه آزادی بیان دستاویز دولت است برای آنکه بتواند سیاست‌های نژادی-جنسیتی خود را پیش ببرد.

به این ترتیب دولت می‌تواند به‌واسطه‌ی بهره‌گیری از قسمی گفتار نفرت‌پراکن تحت لوای آزادی بیان پروژه‌ی شهروندسازی خود را در پیش بگیرد. باتلر مثالی از سال ۲۰۰۶ م می‌زند، زمانی که مهاجران برای آنکه از آزمون شهروندشدن موفق بیرون آیند، نیاز بود تا به تصاویر درحال بوسیدن دو مرد هم‌جنس‌گرا نگاه کنند، برای آنکه میزان تساهل آنها سنجیده شود. باتلر قویاً در برابر این شیوه‌ی سیاست‌گذاری می‌ایستد، چرا که به نظر می‌رسد دولت با رویکردی نژادپرستانه دفاع از آزادی جنسیتی را دست‌مایه‌ای برای محدودکردن مهاجرت قرار می‌دهد. در این حالت یک آزادی علیه آزادی دیگر به کار گرفته می‌شود. باتلر این مثال را به ساخت فیلم فتنه ساخته‌ی گرت ولدرز (۲۰۰۸) نیز می‌کشد. آیا می‌توان گفت فیلمی که می‌گوید اسلام دینی خشونت‌بار است، از ساحت گفتار فراتر رفته و عامل خشونت علیه مسلمانان نیز می‌گردد؟ او در ادامه‌ی صحبت‌اش می‌کوشد از قسمی آزادی بیان دفاع کند که دستاویز دولت نمی‌شود: «اگر بناست این حقوق (حق توهین‌کردن و حق تولید هنرهای جنجالی) صاحب مشروعیت باشند، نباید آنها را با توسل به اینکه می‌توانند محرومیت از حق انجام فرایض و عقاید دینی را، یعنی شیوه‌هایی از بیان را، معقول جلوه دهند، توجیه کرد» (باتلر، ۱۳۹۵: ۱۶۶). از نگاه باتلر برای اینکه بپرسیم آزادی بیان چه زمانی و در کجا قدرت‌مند است، باید بپرسیم اگر این

صحبت گفته شود و نسبت انتقادی آن با حق انحصاری ویژه‌ی دولتی حفظ شود، آیا سخن گفته شده هم چنان مورد حمایت خواهد بود؟

حال همه‌ی آنچه گفته شد را به زمین بازی آزادی بیان فرد تعلق ببریم. آنانی که از منظر آزادی بیان معتقدند که نمی‌بایست شکایتی قانونی علیه او پیش بُرد؛ می‌بایست بتوانند برای گفتارهای تعلق که اگر نخواهیم سویه‌های کنایی آن را در نظر بگیریم، کاملاً زن‌ستیزانه خوانده می‌شوند؛ سویه‌هایی بیابند که مورد حمایت دولت نباشند. به تعبیر دیگر تا زمانی که آزادی بیان در دایره‌ی معنایی سیاست‌گذاری‌های دولتی می‌گنجد، نمی‌تواند صرفاً آزادی بیان باشد که به کسی آسیب «واقعی» وارد نمی‌کند و بنابراین می‌بایست تساهل و مدارا را در برابر آن گسترش داد. به تعبیر دیگر، زمانی که گفتار نفرت‌پراکن هم‌پوشانی‌هایی با سیاست‌های دولتی پیدا می‌کند، خواه‌ناخواه می‌تواند به تقویت ضمنی آن هنجارهای دولتی بیانجامد و در راستای دست‌کم «عادی‌سازی» آن سیاست‌های دولتی اینجا زن‌ستیزانه عمل کند. در چنین شرایطی نمی‌توان به سادگی و با زدن مُهر آزادی بیان منتقدینی را قانع کرد که خواهان شکایت قانونی هستند. چرا که از دید آنها آزار کلامی به‌وقوع پیوسته می‌تواند در چارچوب سیاست‌گذاری مشخص دولتی خود عامل خشونت گردد.

بنابراین تا زمانی که آزادی بیان در حیطه‌ی آزارهای کلامی، هم‌پوشانی معناداری با سیاست‌گذاری‌های دولتی ندارد و استفاده‌ی ابزاری فعلیت یافته‌ای

را برنمی‌انگیزاند و موانع قانونی‌ای بر سر آن قرار دارند تا از فعلیت‌بخشیِ خشونت جلوگیری کنند، هم‌چنان دفاع از حق آزادی بیان موجه است.

اما در این مورد خاص که نه شکایت قانونی مطلوب است - چرا که هیچ آسیب بالفعلی وارد نشده و این شکایت تنها مشروعیت‌بخشی به دولت در مقام نماینده‌ی خیرمشترک است - و نه دفاع صرف از حق آزادی بیان، موجه؛ آیا نمی‌شود به جای طلب اقدام «عاجل» علیه آزار کلامی رخ داده به تقویت ضدگفتار آزار کلامی اندیشید؟ در این حالت می‌توان انرژی فعالیت را مصروف این کرد که چگونه می‌بایست هم تمهیداتی ساختاری چید تا آزار گفتار نفرت‌پراکن مبتنی بر آزادی بیان نتواند از ساحت بالقوه‌گی به فعلیت حرکت کند و هم ضدگفتارهایی را تقویت کرد که بتوانند بالقوه‌گی آزار گفتارهای نفرت‌پراکن متکی بر آزادی بیان را از کار بیاندازند، به این معنی که اساساً هر چه کم‌تر این گفتارها تولید شوند یا دست‌کم از حیث اثرگذاری هر چه ضعیف‌تر گردند.

بینید؛ اینفلوئنسرها اثر می‌گذارند

چه می‌شود که ماجرا را این گونه بخوانیم که مایی که از گفتار نفرت‌پراکن تملو به خشم می‌آییم، درواقع از این خشمگین‌ایم که چرا ما نمی‌توانیم در آن چیزی که دنبال تحقق آن می‌گردیم، جایگاهی چون تملو پیدا کنیم. آیا نفرت از گفتار

نفرت پراکنِ تتلو، اگر بپذیریم که گفتار او «واقعاً» نفرت پراکن است و هیچ سویی کنایی ندارد، زمانی که بُردِ تبلیغاتی نداشته باشد و نتواند اثری بوجود آورد، فی نفسه خشم تولید می کند؟ پاسخ به این سوال به نظر ساده است: بله، گفتار در ماهیتِ خودش نفرت انگیز است. اما این نفرت زمانی که موجدِ خشمی می شود که پایِ چیزی چون شکایت قانونی را وسط می کشد که به بستنِ تریبونِ گفتارِ نفرت پراکن هم رضایت نمی دهد و درصددِ کيفر است، آیا صرفاً محدود به فی نفسه گیِ گفتار است؟ یا اثرگذاریِ آن؟

به نظر می رسد مدت هاست که صفحه های مجازی به طور عام و اینستاگرام به طور خاص جولان گاهِ فیگورهای شده اند که بواسطه ی داشتنِ فالوئرِ بالا - بعضاً به میلیون فالوئر می رسد-، دامنه ی اثرگذاری شان بس بیشتر از کسانی ست که کارشان تولید محتوا در راستایِ اثرگذاری ست؛ روشن فکران.

اینستاگرام بواسطه ی خصلتِ تصویری اش و با قابلیت های گذاشتنِ ویدئو، استوری و لایو، می تواند تعداد اشخاص زیادی را همراه زندگیِ یک شخص بکند. شخصی که معمولاً در یک زمینه واجد مهارت بالایی ست، جذاب حرف می زند، هیجان انگیز زندگی می کند، لباس هایِ مارک دار می پوشد، در برخی مواقع هم سرش می خارد و با برخی مقاماتِ دولتی و امنیتی هم در می افتد یا انتقادی را مطرح می کند. در این میان او فقط از نقدهایش صحبت نمی کند، او با فالوئرهایش ارتباط حسی می گیرد و زمانی موفق است که بتواند

قسمی یگانگی/نمایندگی با آن‌ها برقرار کند. به نحوی که اعتماد آن‌ها را به خود جلب کرده و علاقه‌ی خدشه‌ناپذیرشان را برانگیزد.

بنابراین پُشت سر هر یک از فیگورهای اینستاگرام که امروزه اینفلوئنسر شده‌اند، یعنی می‌توانند «اثرگذار» باشند، یک روایت خوابیده است. روایتی از اینکه چه شد یک فیگور معمولی یا یک کسی که در بیرون از جهان مجازی نیز شهرتی داشت اما لزوماً «اثرگذار» نبود، به جایگاه خاصی دست پیدا کرد و توانست عدد فالوئرهایش را افزایش دهد و بنابراین دامنه‌ی اثرگذاری‌اش را گسترش بخشد. در این روایت، خود حوزه‌های اثرگذاری هم متحول شده‌اند. به این ترتیب که یک اینفلوئنسر اینستاگرام هم می‌تواند بازار توتو کردن را داغ کند، هم می‌تواند دیگران را تشویق به گیاه‌خواری کند، هم می‌تواند حیوان‌آزاری را محکوم کند و هم می‌تواند مواجهه‌ی خصومت‌زا با کسانی شکل دهد که آن‌ها را «سلطان» می‌خواند و بواسطه‌ی «سلطان» خواندن خود نوعی تقابلی هویت‌بخش برای فالوئرهایش ایجاد کند.

زمانی که یک اینفلوئنسر ساخته شد، دامنه‌ی اثرگذاری و حوزه‌ی نفوذش به‌سختی می‌تواند محدود شود. او قدرت قابل ملاحظه‌ای برای جهت‌دهی به «افکار عمومی» دارد. چیزی که احتمالاً دو گروه را عمیقاً عصبانی می‌کند (هر چقدر هم که این دو گروه با هم زاویه داشته باشند): دولتی‌ها (نهادهای امنیتی نیز مسامحتاً همین‌جا قرار می‌گیرند) و روشنفکران (یا آنانی که بواسطه‌ی فعالیت فکری سودای اثرگذاری دارند).

بی سبب نیست که این روزها می توان مشاهده کرد دولتی ها بعضاً به همان میزان و یا شاید گاهی بیشتر از آنچه که به روشنفکران واکنش نشان می دهند، رویه های قضایی در قبال اینفلوئنسرها در پیش می گیرند. مواردی که می توان برشمرد، زیاد است: از مانده هژبری گرفته تا احمد معین شیرازی. دولتی ها اگر نتوانند اینفلوئنسر را همکار خود کنند، از او می هراسند. چرا که او قدرت این را دارد که یا به افکار عمومی در بزنگاه هایی جهت دهد که برای دولت موضع گیری در قبال آن چندان خوشایند نیست، یا اثرگذاری های فرهنگی - سیاسی بالقوه ای ایجاد کند که با سیاست گذاری های فرهنگی دولت هم خوانی ندارد و دیر یا زود با آنها از سر تعارض عینی درخواهد آمد.

روشنفکران نیز چندان دل خوشی از اینفلوئنسرها ندارند. در این ناخشنودی، چندان فرقی نمی کند که اینفلوئنسر دارد حرف درستی می زند یا نه؛ همین که آینه ای روبه روی روشنفکران (و شاید فعالان اجتماعی - سیاسی) می گیرند تا نشان شان دهند که دیگر آنان نیستند که بواسطه ی قدرت ایده های شان و اندیشیدن به زمینه های خلق کنشی مشترک بر مخاطبان شان اثر بگذارند، غم و اندوه فراوان به بار می آورند. روشن است که در این جا می توان گفت دایره ی فعالیت روشنفکران و زمین بازی فعالان (از اختلاف شان در این متن چشم می پوشیم) پیشاپیش بواسطه ی همان دولتی ها مسدود شده است، اما به نظر این موضوع نمی تواند دلیلی «تام» جهت توضیح چرایی ناتوانی اثرگذاری باشد.

اینستاگرام و اهمیتِ زندگی‌های معمولی، تصویر را به جای ایده نشانده یا بهتر بگوییم ایده را در حوزه‌ی نفوذِ خود تصاحب کرده و به شیوه‌ی خود آن را به جریان می‌اندازد. ایده به انقیادِ تصویر درآمده و حوزه‌ی اثرگذاری‌اش بسته به این است که تا چه میزان همراه تصویر شده یا از منطق آن پیروی کند: فشرده، کوتاه، مختصر و رنگی و دارایِ طرحی که بتوان با یک چشم‌برهم‌زدن آن را قاپید.

خشم در برابر امیرحسین مقصودلو، فارغ از اینکه او چه می‌گوید، خشم در برابر این «نیز» هست که او می‌تواند فالوئرهای فراوان‌اش - تلتیتی‌ها - را با خود در آنچه می‌گوید همراه کند. بنابراین بالقوه هم خطرناک است و هم غم‌واندوه به همراه می‌آورد: خطرناک است چون می‌تواند دیگرانی را همراهِ محتویاتِ بعضاً نفرت‌پراکنِ خود کند و غم‌آور است چون به ما نشان می‌دهد که مدت‌هاست بر بحرانِ ناتوانیِ ارتباط‌گرفتن با تعدادِ مخاطبِ بالا و از آن مهم‌تر بحرانِ اثرگذاری در ابعادی وسیع سرپوش گذاشته‌ایم و گاهی صدایِ خودمان را نمی‌شنویم که به خودمان باز می‌گردد.

مسئله‌ی امیر تتلو که با مسئله‌ی تولیدِ گفتارِ نفرت‌پراکنِ درگیر است، قبل از آنکه ما را در مقامِ کسانی که می‌کوشیم بواسطه‌ی خلقِ ایده‌ها دیگرانی را با خود همراه و متأثر کنیم، به وادیِ شکایتِ قانونی بکشاند؛ می‌بایست به فکر فرو برد که چگونه می‌توانیم (۱) ضد گفتارِ نفرت‌پراکنِ خلق کنیم، (۲) چگونه می‌توانیم به بحرانِ اثرگذاری‌مان بیان‌دیشیم. دست‌کم در موردِ تتلو این اقبال با

فعالینِ فکری همراه است که بر بحرانِ اثرگذاری‌شان بواسطه‌ی پررنگ‌کردنِ سرکوب دولتی سرپوش نگذارند، چرا که دولتی‌ها نیز بیش از روشنفکران در پی آن‌اند تا امیرحسین مقصودلو را دستگیر کنند؛ آن‌کس که کوشید در دایره‌ی توابین وارد شود، اما توبه‌اش را حاکم تا جایی پذیرفت که به زندان نرود، نه آنکه بتواند فعالیتی کند.

منابع:

- طلال اسد، جودیت باتلر، وندی براون و صبا محمود (۱۳۹۵)، آیا نقد سکولار است؟ کفرگویی، جراحی و آزادی بیان، ترجمه‌ی آلمان بهمن‌پور، تهران: نشر نی

-Geoffroy De Lagasnerie (2018), *Judge and Punish (The Penal State On Trial)*, trans. Lara Verganaud, Stanford University Press.

-Hans Kelsen, *Pure Theory of Law* (2005) , trans. Max Knight, Clark, NJ: Lawbook Exchange

-H.L.A. Hart (2009), "Legal Responsibility and Excuses", in *Punishment and Responsibility*, 28, 188-90