پرونده‌های گفت‌وشنود، ۱

دیگری دشمن نیست

پنج مطالعه موردی درباره ایمان، ناباورمندی و هنر هم‌زیستی و رواداری

توانا
TAVANA

مقدمه

آدمی فقط به نان زنده نیست؛ با معنا نیز زندگی می‌کند. یکی معنا را در نیایش می‌جوید، یکی در خرد، یکی در سنت، یکی در پرسش و شک و دیگری در باور و نگاهی شخصی. جهان انسانی از همین راه‌های گوناگون ساخته شده است؛ راه‌هایی که گاه از کنار هم می‌گذرند، گاه به هم می‌رسند و گاه که خرد و مدارا نباشد، به میدان رنج و ستیز بدل می‌شوند.

این کتابچه تلاشی است برای یادآوری همین تنوع و یادآوری این حقیقت ساده و دشوار که هیچ جامعه‌ای آزاد نمی‌شود مگر وقتی انسان، پیش از باورش دیده شود و کرامت او، پیش از نام و نشان دینی یا فکری‌اش، به رسمیت شناخته شود.

مجموعه حاضر شامل پنج مطالعه موردی به دو زبان فارسی و انگلیسی است؛ پنج پنجره به تجربه‌های دور و نزدیک بشر برای ممکن‌کردن زیستن با دیگری: دیگری‌ای که شاید چون ما نیندیشد و جهان را تفسیر نکند اما همواره در حق زیستن، اندیشیدن، گفتن و محترم‌ماندن با ما برابر است. این پنج جستار ما را با یک پرسش بنیادین روبرو می‌کند: آیا می‌توان تفاوت را نه تهدید، بلکه نقطه‌ای برای به بلوغ رساندن یک جامعه دانست؟

این مجموعه کوتاه دعوتی است به درنگ درباره جهانی که در آن آزادی وجدان حق همگان است. زیرا جامعه‌ای که برای همه جا نداشته باشد، نمی‌تواند خانه امنی برای انسان باشد.

فهرست

مقدمه ۲

از خشونت مذهبی تا هم‌زیستی؛ درس‌های تطبیقی از پنج جامعه کثرت‌گرا ۴

ژاکلین ایزاک: مدافع آزادی دین و باور و راوی رنج بازماندگان آزارهای مذهبی ۲۱

خلافت کوردوبا؛ رواداری مذهبی یا یک سراب تاریخی؟ ۳۸

نیایشگاه لوتوس در دهلی؛ الگویی از فضای مشترک دینی ۶۶

انسان‌گرایی؛ جایگزینی برای دین‌های باستانی ۸۳

From Religious Bloodshed to Religious Coexistence
Comparative Lessons from Five Pluralistic Societies ۱۰۱

Jacqueline Isaac: Survivor-Centered Advocacy, Religious Freedom, and Civic
Courage in the Defense of Persecuted Communities ۱۱۷

Cordoba Caliphate; Flourishing Tolerance or a Mirage? ۱۳۴

The Lotus Temple in Delhi; A House of Worship for All ۱۶۲

Humanist Organizations in the United Kingdom and France ۱۸۲

کشتار سن بارتلومی در پاریس. نقاشی از فرانسوا دوبوآ

از خشونت مذهبی تا هم‌زیستی
دفاع از آزادی پایدار عقاید

درس‌های تطبیقی از پنج جامعه کثرت‌گرا

فرانسه همیشه کشوری آزاد از نظر دین و باور نبوده است. در اواخر قرن شانزدهم، این کشور درگیر جنگ‌های مذهبی میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها بود. در شهرهایی مانند پاریس، همسایگانی که زمانی کنار یکدیگر زندگی می‌کردند، به یکدیگر بدگمان شدند و اختلافاتشان با رقابت‌های سیاسی و ترس‌های مذهبی شدت گرفت. این خشونت‌ها در رویداد کشتار روز «سن بارتلمی» به اوج هولناک خود رسید. در این رویداد هزاران مسیحی پروتستان، که بسیاری از آنان شهروندان عادی بودند، طی چند روز کشته شدند. برای خانواده‌هایی که در میانه این آشوب گرفتار بودند، دین و ایمان دیگر مسئله‌ای شخصی و خصوصی نبود، بلکه خطری بود که می‌توانست سرنوشت زندگی یا مرگ آنان را تعیین کند. روایت‌های آن دوران از افرادی سخن می‌گویند که باورهای خود را پنهان می‌کردند، از خانه‌هایشان می‌گریختند یا شاهد قتل دوستان و بستگان خود بودند، تنها به این دلیل که شیوه‌ای متفاوت برای باور به تعالیم عیسی مسیح داشتند.

با این حال، از دل این دوره خونین، تغییری شکننده اما معنادار پدید آمد. هنگامی که هانری چهارم به قدرت رسید خاطره کشوری دوپاره را با خود حمل می‌کرد؛ او خود میان هویت‌های پروتستان و کاتولیک زندگی کرده بود. در سال ۱۵۹۸ او فرمان نانت را صادر کرد که حقوق

محدودی برای عبادت و حمایت قانونی به پروتستان‌ها اعطا می‌کرد. هرچند این فرمان، ضامن یک آزادی کامل نبود و بعدها نیز لغو شد اما یکی از نخستین تلاش‌های جدی یک دولت اروپایی برای فاصله‌گرفتن از خشونت مذهبی و حرکت به سوی هم‌زیستی به شمار می‌رفت. برای بسیاری از بازماندگان، این اقدام گذشته را پاک نکرد اما به‌تدریج امکان شکل‌گیری واقعیتی تازه را فراهم ساخت؛ واقعیتی که در آن باور دینی می‌توانست، هرچند با احتیاط، بدون ترس وجود داشته باشد. از این‌رو، یادبود روز سن بارتلمی تنها یادآور یک تراژدی نیست بلکه نشانه‌ای است از این‌که جوامع می‌توانند فراتر از خشونت فرقه‌ای تحول یابند. با این حال، فرانسه مدرن همچنان درباره مسائل مربوط به دین، هویت و سکولاریسم بحث می‌کند. فرانسه در این مسیر تنها نبوده‌است. امروز فرانسه و سایر کشورها، چگونه این چالش‌ها را مدیریت می‌کند؟

آزادی دین و باور امروزه به طور گسترده‌ای به عنوان یک حق اساسی بشر شناخته می‌شود و در اسنادی بین‌المللی همچون اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز تثبیت شده است. کشورهای منتخب در این مطالعه، الگوهای گوناگونی از اجرای آزادی دین و باور را از طریق تضمین‌های قانون اساسی، تکثر حقوقی[1] و جامعه‌های مدنی فعال به نمایش می‌گذارند.[2] با وجود تفاوت در زمینه‌های تاریخی و سیاسی، هر یک از این کشورها سازوکارهایی را برای مدیریت تنوع دینی و حمایت از جامعه‌های دارای باورهای جایگزین توسعه داده‌اند.[3]

چشم‌انداز و ماموریت

در سراسر کشورهای بریتانیا، فرانسه، هند، کانادا و آفریقای جنوبی، چشم‌انداز عمومی آن

1 . legal pluralism.

2 . Jeroen Temperman. State–Religion Relationships and Human Rights Law. Martinus Nijhoff, 2010.

3 . Jonathan Fox. *Political Secularism, Religion, and the State*. Cambridge University Press, 2015.

است که جوامعی ساخته شود که در آن افراد بتوانند بدون اجبار، آزادانه باورهای خود را برگزینند، تغییر دهند یا باوری دینی را بپذیرند یا به‌کلی رد کنند. در بریتانیا این چشم‌انداز در «قانون حقوق بشر، ۱۹۹۸» نمود پیدا می‌کند؛ قانونی که «کنوانسیون اروپایی حقوق بشر» را در حقوق داخلی وارد کرده است.[۱] فرانسه بر «لائیسیته» تاکید می‌کند؛ مدلی از سکولاریسم که به دنبال بی‌طرفی دولت در امور دینی است.[۲] کانادا چندفرهنگی‌بودن را به عنوان یک ارزش ملی ترویج می‌کند و آزادی دینی را در «منشور حقوق و آزادی‌ها»[۳] نهادینه کرده است.[۴] هند، سکولاریسم را در قانون اساسی خود تثبیت کرده و در عین حال، تنوع دینی را نیز به رسمیت می‌شناسد.[۵] قانون اساسی پسا-آپارتاید در آفریقای جنوبی نیز به طور صریح بر برابری و آزادی دینی، به عنوان بخشی از فرایند گذار دموکراتیک، تاکید می‌کند.[۶] این کشورها در ضمن تفاوت‌ها، به شیوه‌ای بسیار مشابه با اصل آزادی ادیان همراه شده‌اند.

1 . UK Parliament. *Human Rights Act*, 1998.

2 . Jean Baubérot. Laïcité 1905–2005: Entre Passion et Raison. Seuil, 2017.

3 . Charter of Rights and Freedoms.

4 . Government of Canada. Canadian Charter of Rights and Freedoms, 1982.

5 . Granville Austin. *The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation.* Oxford University Press, 1999.

6 . Republic of South Africa. Constitution of the Republic of South Africa, 1996.

سیاست‌های اجتماعی در کانادا حامی ایده همزیستی و همکاری میان ادیان است.[1]

اهداف و مقاصد

این مهم است که در نظر بگیریم برای ترویج و تحکیم آزادی و رواداری مذهبی، کشورهای موفق چگونه هدف‌های مرتبط را انتخاب کرده‌اند. به طور کلی اهداف اصلی سیاست‌های مربوط به آزادی ایمان و سکولاریسم در چنین کشورهایی شامل موارد زیر است:

- حمایت از افراد در برابر تبعیض دینی،
- تضمین مشارکت برابر برای جامعه‌هایدارای باورهای متنوع،
- پیشگیری از تعارضات دینی از طریق تضمین‌های حقوقی و نهادی.

برای نمونه، چارچوب حقوقی کانادا به طور فعال از سازوکارهای تطبیقی[2] برای اقلیت‌های دینی پشتیبانی می‌کند، در حالی که دادگاه قانون اساسی آفریقای جنوبی نقشی کلیدی در

1 . Christian Durand. "In These Challenging Times, Concordians Find Connection Through the Multi-faith and Spirituality Centre." *Concordia University News*, November 3, 2020.

2 . Accommodations.

ایجاد موازنه میان آزادی دینی و حقوق برابری ایفا کرده است.[۱] در مقابل، فرانسه بی‌طرفی دولت را در اولویت قرار می‌دهد و گاه برای حفظ نظم سکولار، محدودیت‌هایی بر ابراز دینی در عرصه عمومی اعمال می‌کند.[۲] هر کدام از این کشورها، با مشابهت‌ها و تفاوت‌هایشان، نمونه‌هایی مهم برای مطالعه‌اند.

رهبری

تغییر اجتماعی پایدار به رهبری نیاز دارد که به اندازه کافی توان مدیریت دشوار اصلاحات واقعی (و نه اصلاحاتی خدعه‌آمیز) را داشته باشد. رهبری در تامین و تداوم آزادی دین و باور در این کشورها در سطوح گوناگون عمل می‌کند؛ از نهادهای حکومتی و مراجع قضائی گرفته تا بازیگران جامعه مدنی. تعامل میان این اشکال رهبری برای تبدیل اصول حقوقی به واقعیت‌های عینی و جاری در زندگی روزمره حیاتی است.

در بریتانیا، رهبری با نوعی توازن میان سنت و انطباق‌پذیری شناخته می‌شود. در حالی که کلیسای انگلستان همچنان نقشی رسمی در ساختار حکومتی دارد، نهادهای سیاسی و قضائی مراقبت می‌کنند که این جایگاه، آزادی دینی گسترده‌تر را تضعیف نکند. دادگاه‌ها نقشی مهم در تفسیر «قانون حقوق بشر» و رسیدگی به پرونده‌های مربوط به تبعیض دینی داشته‌اند. هم‌زمان، رهبران جامعه مدنی و سازمان‌های میان‌دینی[۳] به شکل‌دادن به گفتمان عمومی و تقویت رویه‌های فراگیر کمک می‌کنند.[۴] در این‌جا شاهد الگویی هستیم که رهبری را هم در سطح رسمی و دولتی در بر می‌گیرد و هم در سطح غیررسمی و غیردولتی.

در مقابل، فرانسه الگویی را ارائه می‌کند که در آن، رهبری دولتی به‌شدت بر سکولاریسم تاکید دارد. نهادهای حکومتی، به‌ویژه در حوزه آموزش و ادارات عمومی،

1 . Mashood A. Baderin. *International Human Rights and Islamic Law*. Oxford University Press, 2007.

2 . John R. Bowen. *Why the French Don't Like Headscarves*. Princeton University Press, 2007.

3 . Interfaith.

4 . David McLean, and Alistair McMillan. *State–Religion Relationships in the UK*. Routledge, 2013.

لائیسیته را به طور فعال اجرا و اعمال می‌کنند. با این حال، این رویکرد از بالا به پایین، با رهبری درون جامعه مدنی تکمیل می‌شود؛ جایی که کنشگران، پژوهشگران و رهبران محلی در بحث‌ها پیرامون حدود و پیامدهای سکولاریسم مشارکت می‌کنند. این ساختار دوگانه، چانه‌زنی مستمر میان اقتدار دولت و تکثر اجتماعی را بازتاب می‌دهد.[۱] نمونه فرانسه نشان می‌دهد که شاید در بعضی شرایط، دفاع از آزادی باور نیاز به حمایت بیش‌تری از طرف ساختار رسمی قدرت دارد.

در کانادا، رهبری بیش‌تر غیرمتمرکز و مشارکتی است. دستگاه قضائی، به‌ویژه دیوان عالی کشور، نقشی محوری در تفسیر منشور حقوق و آزادی‌ها و تعیین رویه‌های مربوط به سازگاری‌های دینی دارد. رهبری سیاسی از سیاست‌های چندفرهنگی پشتیبانی می‌کند و سازمان‌های جامعه مدنی نیز عرصه‌هایی برای تعامل و کنشگری فراهم می‌سازند. این ساختار چندلایه رهبری، به شکل‌گیری نظامی نسبتا باثبات و سازگار کمک کرده است.[۲] کانادا کشور مهاجران است و به همین دلیل تنوع مردم در آن بسیار چشمگیر است.

مثال هند جالب توجه و متفاوت است. چشم‌انداز رهبری در هند پیچیده و گاه مناقشه‌برانگیز است که بخشی از آن به تاریخ و تنوع ملی این کشور باز می‌گردد. دستگاه قضائی، مدافعی مهم برای سکولاریسم بوده و بارها در پرونده‌های مرتبط با حقوق دینی مداخله کرده است. اما رهبری سیاسی می‌تواند از نظر رویکرد و تصمیم‌گیری دارای نوسان‌های شدید باشد و این امر بر چگونگی اجرای سیاست‌ها تاثیر می‌گذارد. رهبران جامعه مدنی، از جمله کنشگران و سازمان‌دهندگان محلی، نقشی اساسی در ترویج همزیستی و رسیدگی به تعارض‌ها در سطح محلی ایفا می‌کنند. این پویایی، اهمیت وجود منابع متکثر رهبری برای حفظ آزادی دینی را برجسته می‌کند.[۳] هند در سال‌های اخیر شاهد انتقادات زیادی به روش حکمرانی خود بوده است، اما هنوز امیدواری‌های زیادی در زمینه حفظ مدارای مذهبی در آن وجود دارد. چالش در هند جدی است: از سویی این کشور باید تنوع درونی خود را مدیریت کند و از سوی دیگر میان سیاست‌های متفاوت و

1 . Jean Baubérot. Laïcité 1905–2005: Entre Passion et Raison. Seuil, 2017.

2 . Richard Moon. *Freedom of Conscience and Religion.* University of Toronto Press, 2008.

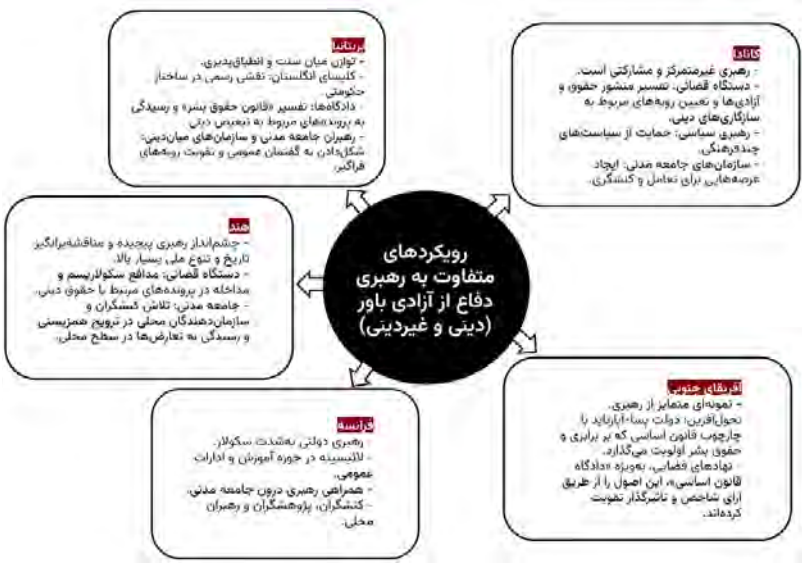
3 . Rajeev Bhargava, ed. *Secularism and Its Critics*. Oxford University Press, 2010.

رقیب حکمرانی تعادل برقرار نماید.

آفریقای جنوبی نیز نمونه‌ای متمایز از رهبری تحول‌آفرین ارائه می‌دهد. دولت پسا-آپارتاید، با هدایت شخصیت‌هایی مانند نلسون ماندلا، چارچوبی برای قانون اساسی بنا نهاد که بر برابری و حقوق بشر اولویت می‌گذارد. نهادهای قضائی، به‌ویژه «دادگاه قانون اساسی»، این اصول را از طریق آرای شاخص و تاثیرگذار تقویت کرده‌اند. در عین حال، رهبران دینی و بازیگران جامعه مدنی همچنان در فرایند آشتی و توسعه اجتماعی نقش دارند و این امر بازتاب‌دهنده رویکردی همه‌جانبه به رهبری است.[1]

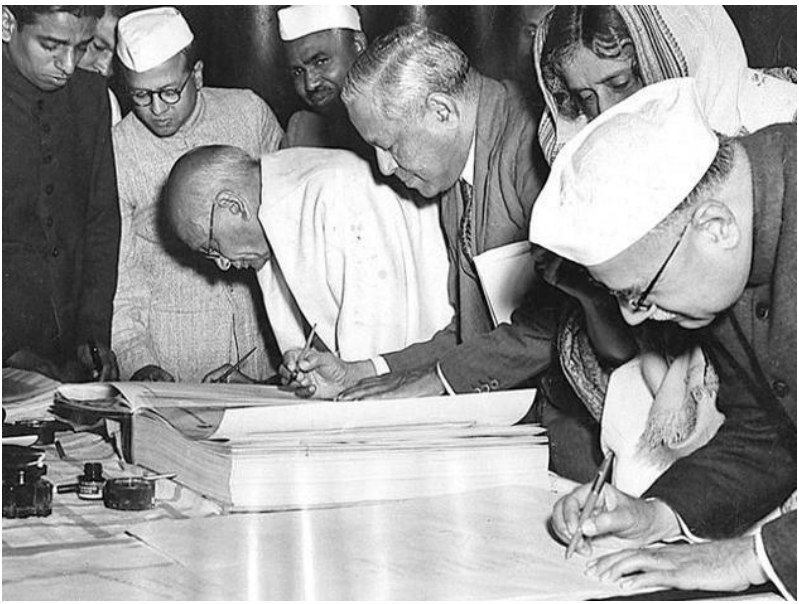
یکی از بینش‌های کلیدی در این کشورها آن است که رهبری موثر در ترویج آزادی دین و باور، به ساختارهای رسمی قدرت محدود نمی‌شود، بلکه از تعامل میان اقتدار حقوقی، اراده سیاسی و مشارکت اجتماعی سر برمی‌آورد. رهبری قضائی به تضمین پاسخ‌گویی کمک می‌کند، رهبری سیاسی جهت‌گیری کلی را فراهم می‌آورد و رهبری جامعه مدنی مشارکت و نوآوری را تقویت می‌کند.

1 . Charles Villa-Vicencio. *Walk with Us and Listen: Political Reconciliation in Africa*. Georgetown University Press, 1996.



تفاوت‌ها و شباهت‌ها در رهبری استراتژی دفاع از آزادی پایدار دینی

برای ناظران و کنشگران، این واقعیت نشان می‌دهد که تقویت آزادی دین و باور مستلزم سرمایه‌گذاری همزمان در هر سه حوزه است. اتکا به یک نوع رهبری به‌تنهایی می‌تواند به عدم توازن منجر شود، در حالی که رویکردی متنوع و چندبعدی، تاب‌آوری و توان سازگاری نظام را افزایش می‌دهد (تصویر بالا را ببینید). این الگوی چندبعدی رهبری، بینش‌های ارزشمندی برای زمینه‌هایی ارائه می‌کند که در آن‌ها حمایت‌های رسمی ممکن است محدود باشد اما فرصت‌هایی برای مشارکت مدنی همچنان وجود دارد. این درسی مهم برای کشوری مانند ایران است: از یک سو جامعه و از یک سو قدرت و راهبری اجتماعی باید دست در دست هم تغییراتی مانند افزایش رواداری را رقم بزنند. این روش احتمالا موثرترین و کم‌هزینه‌ترین است.



هند با وجود تنوع شدید دینی قانون اساسی از سکولاریسم حمایت می‌کند.[1]

جامعه و محیط

محیط‌های اجتماعی بریتانیا، فرانسه، کانادا، هند و آفریقای جنوبی با درجات متفاوتی از تنوع دینی، میراث‌های تاریخی و روابط دولت–جامعه مشخص می‌شوند که چگونگی تجربه آزادی دین و باور را در عمل شکل می‌دهند. در حالی که چارچوب‌های حقوقی تضمین‌های رسمی را فراهم می‌کنند، این آزادی‌ها در دل همین محیط‌های اجتماعی است که مورد مذاکره، چالش و تحقق قرار می‌گیرند.

بریتانیا در گذشته درگیر چالش‌های مرتبط با اصلاحات مسیحی بود. امروزه در بریتانیا، تنوع دینی به دلیل موج‌های مهاجرت پس از جنگ جهانی به طور چشمگیری افزایش یافته و در نتیجه، جامعه‌ای چنددینی شکل گرفته است که شامل جامعه‌های مسیحی،

1 . "The Dream of the Indian Republic." *Hindustan Times,* February 10, 2021.

مسلمان، هندو، سیک، یهودی و افراد بدون باور دینی است. این تنوع به رشد ابتکارهای میان‌دینی و سازمان‌های مبتنی بر جامعه منجر شده است که هدف آن‌ها ترویج گفت‌وگو و همکاری است. نهادهایی مانند شوراهای میان‌دینی محلی در سطح شهرداری‌ها فعالیت می‌کنند و تعامل میان گروه‌های دینی و مقامات عمومی را تسهیل می‌کنند. این تلاش‌ها با فرهنگی سیاسی پشتیبانی می‌شود که در عین حفظ کلیسای رسمی، از کثرت‌گرایی از طریق ترتیبات حکمرانی انعطاف‌پذیر حمایت می‌کند.[۱و۲]

در مقابل بریتانیا که سنتی از مدارا را پس از درگیری‌های درونی زیاد به وجود آورد، فرانسه محیطی متفاوت را به نمایش می‌گذارد که به واسطه اصل لائیسیته شکل گرفته است؛ اصلی که بر جدایی سخت‌گیرانه میان دین و حوزه عمومی تاکید دارد. این الگو هرچند می‌کوشد با محدودکردن نفوذ دین در نهادهای دولتی برابری را تضمین کند در عین حال تنش‌هایی را نیز ایجاد کرده است؛ به‌ویژه در میان جامعه‌های مسلمان که ممکن است محدودیت‌ها بر ابراز دینی آشکار را طردکننده تلقی کنند. با این‌همه، فرانسه میزبان شمار زیادی از سازمان‌های جامعه مدنی است که برای حقوق اقلیت‌ها و گفت‌وگو تلاش می‌کنند و این امر بازتاب‌دهنده چانه‌زنی مستمر میان آرمان‌های سکولار و تنوع اجتماعی است.[۳و۴]

همان‌طور که اشاره شد، محیط اجتماعی کانادا اغلب به عنوان الگویی از همزیستی چندفرهنگی معرفی می‌شود؛ جایی که تنوع نه فقط تحمل، بلکه به طور نهادی تشویق می‌شود. جامعه‌های دینی به طور فعال در حیات عمومی مشارکت می‌کنند و از سیاست‌هایی بهره می‌برند که بر سازگاری و شمول تاکید دارند. سازمان‌های اجتماعی، از جمله شبکه‌های میان‌دینی و گروه‌های کنشگری، نقشی محوری در تقویت فهم متقابل و مقابله با تبعیض ایفا می‌کنند. این محیط، فضای فعالیت برای نظام‌های باور جایگزین،

1 . Tariq Modood. *Multiculturalism*. Polity Press, 2013.

2 . Adam Dinham and Matthew Francis. *Religious Literacy in Policy and Practice*. Policy Press, 2015.

3 . Jean Baubérot. Laïcité 1905–2005: Entre Passion et Raison. Seuil, 2017.

4 . John R. Bowen. *Why the French Don't Like Headscarves*. Princeton University Press, 2007.

از جمله جنبش‌های انسان‌گرا و سکولار، در کنار جامعه‌های دینی سنتی را نیز فراهم کرده است.[۱] کانادا آن‌طور که بریتانیا سنت‌های قدیمی خود را دارد تاریخی طولانی ندارد. از سویی این به آن معنا است که این کشور درگیر چالش‌های به‌ارث‌رسیده از دوران قدیم نیست، اما در عین حال کشوری با جمعیت مهاجر از مبداهای متفاوت است که با چالش‌های خود روبرو خواهد شد.

از نظر تنوع و تکثر درون‌کشوری، کم‌تر کشوری مانند هند است. محیط اجتماعی هند با تکثر تاریخی عمیق مشخص می‌شود؛ تکثری که طیفی گسترده از ادیان، زبان‌ها و سنت‌های فرهنگی را در بر می‌گیرد. در حالی که چارچوب قانونی از سکولاریسم حمایت می‌کند، واقعیت زیسته پیچیده است و گاه تنش‌ها و تعارض‌های دوره‌ای رخ می‌دهد. سازمان‌های جامعه مدنی، جنبش‌های محلی و رهبران جامعه اغلب نقش میانجی را ایفا می‌کنند و همزیستی را ترویج کرده و به اختلافات فرقه‌ای می‌پردازند. ابعاد و تنوع گسترده هند، هم فرصت‌ها و هم چالش‌هایی را برای تداوم آزادی دینی ایجاد می‌کند.[۲و۳]

در آفریقای جنوبی، زمینه پسا-آپارتاید موجب تاکید قوی بر شمول و آشتی شده است. جامعه‌های دینی نقشی مهم در مبارزه با آپارتاید داشته‌اند و همچنان به تقویت انسجام اجتماعی کمک می‌کنند. جمعیت متنوع کشور شامل نظام‌های اعتقادی مسیحی، مسلمان، هندو، یهودی و باورهای بومی است که همگی در چارچوب قانون اساسی به رسمیت شناخته شده‌اند؛ چارچوبی که بر برابری اولویت می‌دهد. سازمان‌های جامعه مدنی و گروه‌های مبتنی بر ایمان در رسیدگی به مسائل اجتماعی فعال باقی مانده‌اند و بدین وسیله ابعاد عملی آزادی دینی را تقویت می‌کنند.[۴]

در سراسر این کشورها، تعامل میان حمایت‌های حقوقی و محیط‌های اجتماعی، اهمیت مشارکت در سطح جامعه را برجسته می‌کند.

آزادی دین و باور صرفا یک وضعیت حقوقی نیست، بلکه تجربه‌ای زیسته است که

---

1 . Will Kymlicka. *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future*. Migration Policy Institute, 2012.

2 . Amartya Sen. *The Argumentative Indian*. Farrar, Straus and Giroux, 2005.

3 . Rajeev Bhargava, ed. *Secularism and Its Critics*. Oxford University Press, 2010.

4 . Charles Villa-Vicencio. *Walk with Us and Listen: Political Reconciliation in Africa*. Georgetown University Press, 1996.

توسط نگرش‌های اجتماعی، رویه‌های نهادی و گفت‌وگوی مستمر شکل می‌گیرد. برای ناظران و فعالان، این امر بر ضرورت درک زمینه‌های محلی و ساختن محیط‌هایی فراگیر تاکید دارد که از نظام‌های اعتقادی متنوع پشتیبانی می‌کنند.

در بریتانیا، فعالیت‌های نهادهای حکومتی مانند مجلس اعیان توسط گروه‌ها و سازمان‌های اجتماعی مانند جامعه ملی سکولار نظارت می‌شود؛ امری که شامل ارزیابی دموکراسی و چارچوب‌های قانونی برای آزادی مذهبی نیز هست.[1]

فعالیت‌ها

پیام محوری که از تجربه این پنج کشور برمی‌آید این است که آزادی دین و باور باید از طریق مشارکت و کنش مستمر حفظ شود و نمی‌توان آن را صرفا یک دستاورد حقوقی ثابت و تضمین‌شده دانست. این پیام از طریق طیف گسترده‌ای از فعالیت‌ها که توسط دولت‌ها، سازمان‌های جامعه مدنی و شبکه‌های محلی انجام می‌شود، در عمل تحقق می‌یابد. آموزش در این کشورها شامل آموزش در مدارس و همچنین آموزش عمومی از طریق رسانه‌ها است. در بریتانیا، گفت‌وگوی میان‌دینی به یکی از سازوکارهای مرکزی

1 . "Brits 'Uncomfortable with Religious Privilege', Polling Suggests." *National Secular Society,* March 25, 2026.

برای ترویج همزیستی تبدیل شده است. سازمان‌هایی مانند «شبکه بین دینی»[1] همکاری میان جامعه‌های دینی را تسهیل می‌کنند و برنامه‌های آموزشی، رویدادها و مشورت‌های سیاستی را سازمان‌دهی می‌کنند. این ابتکارها در پی کاهش تعصبات، ایجاد اعتماد و تشویق پاسخ‌های مشترک به چالش‌های اجتماعی هستند. نهادهای آموزشی نیز با گنجاندن مطالعات دینی و آموزش در زمینه تنوع در برنامه‌های درسی، از سنین پایین در شکل‌دادن به نگرش‌ها نقش ایفا می‌کنند.[2]

دفاع پایدار از آزادی باور در فرانسه امری نیست که دولت یک بار برای همیشه آن را ایجاد کرده باشد. این کشور به‌رغم رویکرد محدودکننده‌اش نسبت به ابراز دینی در عرصه عمومی، شاهد فعالیت چشمگیر جامعه مدنی برای پرکردن شکاف‌ها بوده است. گروه‌های کنشگری برای دفاع از حقوق اقلیت‌ها، به‌چالش‌کشیدن سیاست‌های تبعیض‌آمیز و ترویج گفت‌وگو در چهارچوب عملی لائیسیته فعالیت می‌کنند. مباحث عمومی، محافل دانشگاهی و کارزارهای محلی به بازتعریف مستمر سکولاریسم کمک می‌کنند و نشان می‌دهند که سکولاریسم یک دکترین ثابت نیست، بلکه مفهومی پویاست.[3] این تفاوت مهمی است میان رویکرد فرانسه و بریتانیا: در یکی رواداری و در دیگری محدودیت ابراز عقاید دینی از اولویت بالاتری برخوردار است.

فعالیت‌ها در کانادا به‌شدت از تعهد این کشور به چندفرهنگی‌بودن تاثیر می‌پذیرد. برنامه‌های مورد حمایت دولت گفت‌وگوی بین‌فرهنگی را تشویق می‌کنند و سازمان‌های غیردولتی عرصه‌هایی برای همکاری میان جامعه‌های دارای باورهای متنوع فراهم می‌آورند. کنشگری حقوقی نیز برجسته است و دادگاه‌ها به طور مکرر به پرونده‌های مربوط به سازگاری دینی می‌پردازند؛ از جمله موارد مربوط به استفاده از نمادهای دینی یا رعایت شعائر دینی در نهادهای عمومی. این فعالیت‌ها این اصل را تقویت می‌کنند که آزادی دینی

1 . Inter Faith Network.

2 . Adam Dinham and Stephen H. Jones. "Religion, Public Policy and the Academy." *Journal of Contemporary Religion*, vol. 27, no. 2, 2012.

3 . John R. Bowen. *Why the French Don't Like Headscarves*. Princeton University Press, 2007.

باید در چارچوب یک جامعه کثرت‌گرا با سایر حقوق در توازن قرار گیرد.[۱و۲]

در هند، فعالیت‌های مرتبط با آزادی دینی اغلب در سطح ریشه‌ای و محلی رخ می‌دهد. سازمان‌های جامعه مدنی، رهبران محلی و گروه‌های اجتماعی در حل‌وفصل تعارضات، صلح‌سازی و کارزارهای آگاهی‌بخشی مشارکت دارند. ابتکارهای میان‌دینی، هرچند گاه محدود در مقیاس، نقشی حیاتی در کاهش تنش‌ها و تقویت درک متقابل ایفا می‌کنند. افزون بر این، کنشگری حقوقی از طریق دعاوی منافع عمومی[۳] برای به‌چالش‌کشیدن نقض آزادی دینی و دفاع از اصول قانون اساسی به کار گرفته شده است.[۴]

رویکرد آفریقای جنوبی بر آشتی و عدالت اجتماعی تاکید دارد. سازمان‌های مبتنی بر ایمان و گروه‌های جامعه مدنی به طور فعال مسائلی مانند نابرابری، تبعیض و توسعه جامعه را هدف قرار می‌دهند. شوراهای میان‌دینی و فضاهای گفت‌وگو به انسجام ملی کمک می‌کنند و در عین حال، برنامه‌های آموزشی و ترویجی، آگاهی از حقوق قانون اساسی را افزایش می‌دهند. این فعالیت‌ها بازتاب‌دهنده تعهدی گسترده به ادغام آزادی دینی در تلاش‌ها برای ساختن جامعه‌ای فراگیر هستند.[۵] در همه این پنج کشور، چند الگوی مشترک دیده می‌شود:

- نخست، گفت‌وگوی میان‌دینی ابزاری کلیدی برای ترویج همزیستی است.
- دوم، آموزش و آگاهی برای حفظ نگرش‌های مداراگرانه حیاتی‌اند.
- سوم، کنشگری حقوقی تضمین می‌کند که حقوق، نه فقط به رسمیت شناخته شوند، بلکه عملا اجرا شوند.
- ابتکارهای ریشه‌محور، بنیانی برای مشارکت معنادار فراهم می‌کنند و اصول انتزاعی را به کنش عملی ترجمه می‌کنند.

---

1 . Richard Moon. *Freedom of Conscience and Religion*. University of Toronto Press, 2008.

2 . Will Kymlicka. *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future*. Migration Policy Institute, 2012.

3 . public interest litigation.

4 . Rajeev Bhargava, ed. *Secularism and Its Critics*. Oxford University Press, 2010.

5 . Jeffrey Haynes. *Peace, Politics, and Religion*. Routledge, 2020.

این فعالیت‌ها نشان می‌دهند که آزادی دین و باور تنها مسئولیت دولت‌ها نیست. بلکه نیازمند مشارکت فعال جوامع، سازمان‌ها و افراد است. تفاوت رویکردها در کشورها نیز حاکی از آن است که هیچ الگوی یگانه‌ای وجود ندارد؛ بلکه راهبردهای موثر باید با زمینه‌های اجتماعی و سیاسی خاص هر جامعه سازگار شوند.

رهبران مذهبی در آفریقای جنوبی می‌توانند نقشی در ایجاد فضای مسالمت‌آمیز داشته باشند. برای مثال رهبران مذهبی مانند تریور ایتوملنگ[1] و گروهی از رهبران کلیسا که در میانه اعتراضات خشونت‌بار این کشور در سال ۲۰۲۱ راه‌پیمایی مسالمت‌آمیز برگزار کردند.[2]

تلاش‌های برون‌گرایانه این نوع رویکردها اغلب فراتر از مرزهای ملی گسترش می‌یابد. برای نمونه، کانادا و بریتانیا از ابتکارهای بین‌المللی مرتبط با آزادی دین و باور از طریق دیپلماسی و برنامه‌های توسعه‌ای حمایت می‌کنند؛ سازمان‌های غیردولتی[3] در این کشورها

1 . Trevor Itumeleng.

2 . Cyril Zenda. "South African Clerics Trace Bloody Looting Frenzy to 'A Wounded Society.'" *Religion Unplugged*, July 21, 2021.

3 . NGOs.

در سطح جهانی برای ترویج تسامح و مدارا در حوزه دین همکاری می‌کنند. آفریقای جنوبی نیز در کنشگری منطقه‌ای در حوزه حقوق بشر مشارکت فعال دارد.

نتیجه‌گیری: درس‌هایی برای جامعه ایران

تجربه این پنج کشور نشان می‌دهد که تامین آزادی دین و باور صرفا به وجود چارچوب‌های حقوقی وابسته نیست، بلکه نیازمند مشارکت پایدار و فعال جامعه مدنی نیز هست. برای جامعه ایران، چند درس کلیدی از این تجارب قابل استخراج است:

- **امکان پرورش تدریجی کثرت‌گرایی**: حتی در زمینه‌هایی با ایدئولوژی‌های مسلط، گام‌های تدریجی به‌سوی شمول و دربرگیرندگی بیش‌تر ممکن است.
- **ضرورت آگاهی حقوقی**: آموزش شهروندان درباره حقوقشان، توان آن‌ها را برای کنشگری مسالمت‌آمیز و مطالبه‌گری تقویت می‌کند.
- **نقش گفت‌وگوی بین‌جماعتی در کاهش تنش**: ایجاد پل میان گروه‌های دارای باورهای متفاوت می‌تواند به فهم متقابل و کاهش سوءظن‌ها کمک کند.
- **اهمیت سازمان‌دهی ریشه‌ای**:[1] تغییر در بسیاری از موارد از ابتکارهای سطح جامعه و محله آغاز می‌شود، نه صرفا از اصلاحات بالا به پایین.

نکته مهم آن است که این درس‌ها بیش از آن‌که متوجه ساختارهای حکومتی باشند، برای کنشگران و جامعه‌های محلی کاربرد دارند.

جامعه مدنی ایران می‌تواند با الهام‌گرفتن از این الگوها، به ترویج همزیستی، حمایت از گروه‌های دارای باورهای به‌حاشیه‌رانده‌شده و گسترش فضاهای گفت‌وگو کمک کند؛ در عین حال که راهبردها را با واقعیت‌ها و محدودیت‌های محلی سازگار می‌سازد.

1. Grassroots.

ژاکلین ایزاک
مدافع آزادی دین و باور و راوی رنج بازماندگان آزارهای مذهبی

در سال ۲۰۱۵، ژاکلین ایزاک[1] در برابر کمیته روابط خارجی مجلس نمایندگان آمریکا حاضر شد تا درباره حملات داعش به اقلیت‌های دینی در عراق و سوریه شهادت دهد. او در نقشی فراتر از یک وکیل یا کنشگر در حوزه سیاست‌گذاری ظاهر شد؛ به عنوان کسی سخن گفت که بارها همراه با سازمان «راه‌های موفقیت»[2] به شمال عراق سفر کرده، با خانواده‌های آواره دیدار کرده، به اردوگاه‌های بازماندگان سر زده و مستقیما به سخنان زنانی و دخترانی گوش داده است که از اسارت، خشونت جنسی و بردگی گریخته بودند. اظهارات او ماموریت‌های کمک‌رسانی بشردوستانه، کارگاه‌های مقابله با تروما و نیازهای فوری ایزدی‌ها، مسیحیان و دیگر جوامع آواره‌ای را توصیف می‌کرد که با خطر نابودی کامل به دست دولت اسلامی عراق و شام (داعش)[3] روبه‌رو بودند. در سوابق مجلس نمایندگان آمریکا، نام ایزاک به عنوان نایب رئیس سازمان «راه‌های موفقیت» و یکی از شاهدان در جلسه «جوامع باستانی زیر حمله: جنگ داعش علیه اقلیت‌های دینی» ثبت شده است.[4] این نوشتار داستان فعالیت او، اهدافش و محیطی است که در آن کنشگری کرده است.

1 . Jacqueline Isaac.

2 . Roads of Success.

3 . Islamic State of Iraq and Syria (ISIS).

4 . U.S. House of Representatives, Committee Repository. "Ancient Communities Under Attack: ISIS's War on Religious Minorities." May 13, 2015.

ایزاک در زمان شرکت در جلسه گفت‌وگو با کنگره نمایندگان ایالات متحده.[1]

ژاکلین ایزاک کنشگری تاثیرگذار در برابر اقدامات خشونت‌آمیزی بود که داعش با انگیزه‌های مبتنی بر ایمان مذهبی صورت می‌داد. از مهم‌ترین ویژگی‌های کنش‌گری ایزاک این بود که روایت‌های انسانی فردی را به پرسش‌های حقوقی و اخلاقی گسترده‌تر پیوند می‌زد. باید همواره در نظر داشت که کارزار داعش علیه ایزدی‌ها، مسیحیان، شیعیان و دیگر جوامع فقط مجموعه‌ای از خشونت‌های پراکنده نبود. خشونت‌های داعش شامل آزار و تعقیب برنامه‌ریزی‌شده و هدفمند اعتقادی، کوچ اجباری، بردگی جنسی، تخریب شهرها و تلاش برای محو جوامع کهن از سرزمین‌هایشان بود.

در سال ۲۰۱۶، وزیر امور خارجه ایالات متحده به طور رسمی اعلام کرد که داعش مسئول جنایت نسل‌کشی علیه گروه‌هایی است که در مناطق تحت کنترل آن قرار داشتند، از جمله ایزدی‌ها، مسیحیان و شیعیان. کمیسیون تحقیق سازمان ملل درباره سوریه نیز نتیجه گرفت که داعش مرتکب نسل‌کشی علیه ایزدی‌ها شده و این‌که اعمال این گروه به جنایت علیه بشریت و جنایات جنگی می‌انجامد. داعش تمامی این اعمال را با انگیزه‌ها و تفاسیر مذهبی توجیه و پشتیبانی می‌کرد.

از این‌رو، بهترین درک از کار ایزاک این است که آن را پلی میان پاسخ بشردوستانه

1. Earl Lane. "At House Hearing, AAAS Visiting Scholar Describes Targeted Damage to Minority Religious and Cultural Sites by ISIS." AAAS News, 18 May 2015.

و کنش‌گری مدنی ببینیم. او نه صرفا به امدادرسانی اضطراری بسنده کرد و نه صرفا به سخنرانی درباره حقوق بشر، بلکه کمک کرد تا تجربیات بازماندگان به تریبون‌هایی راه پیدا کند که در آن قانون‌گذاران، نهادهای بین‌المللی، رسانه‌ها و افکار عمومی بتوانند صدای آن‌ها را بشنوند. این تلاش‌ها شامل همکاری با بازماندگانی مانند اخلص بود؛ زنی ایزدی که بعدها در محافل بین‌المللی، از جمله در بریتانیا، سخن گفت و ایزاک ضمن ترجمه سخنان او، از اظهاراتش حمایت می‌کرد. در پارلمان بریتانیا، اخلص پس از معرفی توسط ژاکلین ایزاک سخن گفت و سپس ایزاک، به ترس، دسته‌بندی، قتل، تجاوز و گروگان‌گیری‌هایی که توسط داعش انجام شده بود، پرداخت.

برای سایر کنشگرانی که در زمینه خشونت‌های بر پایه مذهب فعالیت می‌کنند، یا جوامعی مانند ایران - که در آن اقلیت‌های دینی، زنان، باورمندان به باورهای غیررسمی و به‌حاشیه‌رانده‌شده و کنشگران مستقل جامعه مدنی اغلب با فشارهای حکومتی روبه‌رو هستند - الگوی ایزاک اهمیتی ویژه دارد. کار او نشان می‌دهد که کنش‌گری را می‌توان بر چند لایه هم‌زمان بنا کرد: خدمات مستقیم، حمایت از بازماندگان، مستندسازی، شهادت عمومی، صورت‌بندی حقوقی و ساختن ائتلاف‌هایی فرادینی و فرامرزی. همچنین نشان می‌دهد که دفاع از حقوق یک جامعه می‌تواند نه به عنوان جانبداری فرقه‌ای، بلکه به عنوان بخشی از تعهدی جهان‌شمول به کرامت انسانی، آزادی باور و حفاظت در برابر آزار و تعقیب تصویر شود.

رسالت و بینش کنشگری

همانند بسیاری از فعالانی که در زمینه خشونت‌های دولت اسلامی ایستادند، کار ژاکلین ایزاک نیز بر چشم‌اندازی از کرامت انسانی استوار است. چنین فعالیتی باید پاسخ‌گویی حقوقی، کمک‌رسانی بشردوستانه، آزادی دین و توانمندسازی زنان و کودکان را به هم پیوند زند.

سازمان «راه‌های موفقیت» ایزاک را به عنوان کنش‌گر مدافع حقوق بشر، انسان‌دوست، وکیل، سخنران انگیزشی و معاون این سازمان معرفی می‌کند؛ کسی که بیش از یک دهه از عمر خود را صرف حمایت از افرادی کرده است که از دل بحران‌ها گریخته‌اند و در دفاع از جوانان و زنان سراسر خاورمیانه کنش‌گری کرده است.

زنان و کودکان جامعه ایزدی (یزیدیان) از اهداف اصلی آزارهای داعش بودند.[1]

ماموریت می‌توان او را در قالب سه تعهد هم‌راستا فهمید:

- نخست، او در پی آن است که جوامع تحت آزار، توسط جهان دیده و شنیده شوند. این جوامع شامل ایزدی‌ها، مسیحیان، زنان قربانی خشونت جنسی، پناهجویان، آوارگان داخلی و کودکانی است که تحت تاثیر جنگ قرار گرفته‌اند. در این نگاه، مسئله «دیده و شنیده‌شدن» صرفا نمادین نیست، بلکه به گام نخست برای رسیدن به حفاظت، پناه، کمک بشردوستانه و پاسخ‌گویی تبدیل می‌شود.
- دوم، کار ایزاک بر کرامت انسانی بازماندگان تاکید می‌کند. او در سال ۵۱۰۲ گروهی از پزشکان و متخصصان تروما را برای حمایت از دخترانی همراه خود برد که توسط داعش اسیر و فروخته شده بودند یا مورد تجاوز و شکنجه قرار گرفته و سپس گریخته بودند. این رویکرد، الگویی از کنش‌گری را نشان می‌دهد که بازماندگان را صرفا به عنوان «شواهد» جنایت‌ها نمی‌بیند، بلکه آنان را انسان‌هایی می‌داند که بهبود،

1 . John Bingham. "Isil Attacks on Christians and Yazidis 'Genocide' Say Peers." The Telegraph, 23 Feb. 2016.

عاملیت و آینده‌شان باید در مرکز توجه بماند.

- سوم، او کنش بشردوستانه را به ساختارهای حقوقی و مدنی پیوند می‌زند. ایزاک در برابر کنگره آمریکا و در مجامع بین‌المللی شهادت داده، از شناسایی نسل‌کشی دفاع کرده و در تلاش‌هایی مشارکت داشته است که با تضمین‌های قانون اساسی و حقوق اقلیت‌ها در خاورمیانه پیوند دارند. سازمان «راه‌های موفقیت» تصریح می‌کند که حوزه تمرکز او شامل بحران پناهجویان، قاچاق جنسی، ختنه زنان و اچ.آی.وی/ایدز نیز بوده است.[1]

این ترکیب، به کار او ویژگی‌ای متمایز می‌بخشد. او نه فقط یک سخنران عمومی است، نه صرفا یک وکیل و نه تنها یک امدادگر بشردوستانه. کارآمدی او از آن‌جا می‌آید که این سه نقش را در الگویی یکپارچه می‌کند که از نظر عاطفی تاثیرگذار، از نظر حقوقی مستحکم و برای عموم مردم قابل‌فهم است.

اهداف و مقاصد

هدف مرکزی کنش‌گری ژاکلین ایزاک دفاع از جوامع آسیب‌پذیری بوده است که رنج آن‌ها می‌توانست نادیده گرفته شود یا از نظر سیاسی یا خبری «نامطلوب» یا بی‌اهمیت تلقی شود. کار او به‌ویژه بر قربانیان خشونت داعش، از جمله ایزدی‌ها و مسیحیان متمرکز بوده است، اما چارچوب گسترده‌تر او، حفاظت از زنان، کودکان، پناهجویان و اقلیت‌های دینی در سراسر خاورمیانه را در بر می‌گیرد.

1 . Roads of Success. “Meet Our Team.” Roads of Success. Accessed May 4, 2026.

الگوی اهداف و مثال‌هایی از کنشگری ایزاک در رابطه با آسیب‌هایی که دولت اسلامی به جامعه‌های محلی وارد می‌کرد.

یکی از اهداف او، پاسخ بشردوستانه اضطراری بوده است؛ پاسخی که باید در زمینه حمایت‌های عملی به افراد آسیب‌دیده ارائه شود. ایزاک در شهادت مکتوب خود به کمیته روابط خارجی مجلس نمایندگان آمریکا در سال ۲۰۱۵، ماموریت‌های «راه‌های موفقیت» را توصیف کرد که شامل انتقال دارو و نیازهای اولیه از میان مناطق جنگ‌زده عراق و توزیع آن میان آوارگان داخلی در اردوگاه‌ها و ایزدی‌های محصور در کوه سنجار بود.

هدف دیگر او، ترمیم تروما و توانمندسازی بازماندگان بوده است. ایزاک در همان شهادت، درباره کارگاه‌هایی توضیح داد که برای کمک به درمان، بازسازی و توانمندسازی دخترانی طراحی شده بود که در اسارت داعش مورد تجاوز و شکنجه قرار گرفته بودند. همچنین او اشاره کرد که «راه‌های موفقیت» در پاسخ به درخواست کمک، تیمی از متخصصان تروما را از ایالات متحده به عراق برد تا برای دختران و کودکانی که از چنگ داعش گریخته بودند، حمایت روانی، درمان و توانمندسازی فراهم کنند.

ژاکلین ایزاک در عراق به همراه دختر یکی از جوامعی که مجبور به ترک محل زندگی خود شده‌اند.[1]

پس از وقایع آسیب‌زای بزرگی که حملات دولت اسلامی رقم زد، هدف مشترک بسیاری از کنشگران و ناظران پاسخ‌گوکردن عاملان و ایجاد عدالت بود. کنش‌گری ایزاک به شکل‌گیری فشار عمومی و سیاسی گسترده‌تر برای شناسایی جنایت‌های داعش به عنوان نسل‌کشی و حمایت از عدالت برای قربانیان کمک کرد. هرچند شناسایی نسل‌کشی حاصل تلاش بازیگران و کنشگران بسیاری بود، اما شهادت ایزاک و کنش‌گری در دفاع از بازماندگان بخشی از فضا و زیست‌بوم مدنی‌ای بود که این جنایت‌ها را از رنج خصوصی به سطح ثبت و شناسایی عمومی منتقل کرد. نشست کمیته روابط خارجی مجلس نمایندگان، مباحثات پارلمان بریتانیا، اعلام شناسایی نسل‌کشی از سوی وزارت خارجه آمریکا و یافته‌های سازمان ملل، همگی نشان می‌دهند که چگونه مستندسازی، شهادت و فشار عمومی می‌توانند یکدیگر را تقویت کنند.

1 . “Someone San Diego Should Know: Local Volunteer Advocates for ISIS Victims.” The San Diego Union-Tribune, 18 Jan. 2019, updated 4 Feb. 2021.

رهبری

الگوی رهبری ژاکلین ایزاک بر نزدیکی، اعتبار و توانایی خاصی استوار است که می‌توان آن را «ترجمه بین جهان‌ها» نامید. او در اردوگاه‌های پناهندگان، مناطق درگیر جنگ، جلسات قانون‌گذاری، فضای رسانه‌ای و محافل بین‌المللی فعالیت کرده است. این توانایی برای حرکت میان فضاهای ریشه‌دار مردمی و نهادهای رسمی، یکی از قوی‌ترین وجوه کار اوست.

اعتبار او تا حدی از تجربه مستقیم میدانی می‌آید. او در شهادت خود در مجلس نمایندگان توضیح می‌دهد که از زمان ظهور داعش، چندین بار همراه با «راه‌های موفقیت» به شمال عراق سفر کرده است؛ از جمله در ماموریت‌هایی برای توزیع اقلام مورد نیاز، حمایت از بازماندگان و مشاهده مستقیم نیازها در میدان.[1]

بخشی دیگر از اعتبار او از آموزش حرفه‌ای و حقوقی‌اش ناشی می‌شود. در وبسایت «راه‌های موفقیت» آمده است که ایزاک دکترای حقوق خود را از دانشگاه سن‌دیگو دریافت کرده و در دانشگاه آکسفورد نیز تحصیل کرده است و از این پیشینه آموزشی در کار حقوق بشری بهره می‌گیرد.[2]

اما شاید مهم‌ترین ویژگی رهبری او نقشش به عنوان تقویت‌کننده صداها باشد؛ روشی که با جایگزین‌کردن آن‌ها با صدای خودش یا دیگران تفاوت دارد. در نشست پارلمان بریتانیا، ایزاک صرفا از دور درباره بازماندگان ایزدی سخن نگفت؛ او به معرفی و ترجمه برای اخلص کمک کرد تا یک بازمانده بتواند مستقیما سخن بگوید، در حالی که اطمینان حاصل می‌کرد شهادت اخلص برای سیاست‌گذاران قابل‌فهم باشد.

این تمایز اخلاقی مهمی است. کنش‌گری برای قربانیان می‌تواند شکلی از نفع شخصی به خود بگیرد، به‌ویژه زمانی که کنشگران و رهبران چنین فعالیت‌هایی خواسته یا ناخواسته از رنج دیگران به عنوان سکویی برای مطرح‌کردن خود استفاده کنند. الگوی ایزاک، در قوی‌ترین حالت، رویکردی دیگر را نشان می‌دهد: ساختن رابطه، تقویت عاملیت بازماندگان،

---

1 . Jacqueline Isaac. “Testimony of Jacqueline Isaac, Esq., Vice President, Roads of Success.” U.S. House Committee on Foreign Affairs, May 13, 2015.

2 . U.S. House of Representatives. “Jacqueline Isaac, Esq. Biography.” U.S. House Committee on Foreign Affairs, May 13, 2015.

ترجمه در میان مرزهای زبانی و نهادی و استفاده از دسترسی خود برای بازکردن فضا برای کسانی که بیش از همه تحت تاثیر قرار گرفته‌اند.

برای کنشگران ایرانی، این الگو به‌ویژه درس‌آموز است. در فضاهای بسته یا نیمه‌بسته، همه قربانیان نمی‌توانند با امنیت کافی به طور علنی سخن بگویند. در چنین شرایطی، نمایندگان مورد اعتماد ناچارند روایت‌ها را به بیرون منتقل کنند. اما اصل اخلاقی همچنان پابرجاست: کنش‌گری باید از کرامت قربانیان محافظت کند، خطر را به حداقل برساند و عاملیت کسانی را که تجربه‌شان بازگو می‌شود، حفظ کند.

جامعه و محیط

کار ژاکلین ایزاک در فضایی شکل گرفت که تحت تاثیر پیامدهای ظهور داعش در عراق و سوریه، آوارگی جوامع دینی کهن و تلاش‌های بین‌المللی برای تعریف و مواجهه با جنایت‌های گسترده بود. حملات داعش علیه ایزدی‌ها، مسیحیان، شیعیان و سایر گروه‌ها، چالش‌های فوری بشردوستانه، حقوقی و اخلاقی ایجاد کرد. کمیسیون تحقیق سازمان ملل نتیجه گرفت که جنایت‌های داعش علیه ایزدی‌ها مصداق نسل‌کشی، جنایت علیه بشریت و جنایات جنگی است و تاکید کرد که این یافته‌ها بر پایه گفت‌وگو با بازماندگان، رهبران دینی، کنشگران، وکلا، کادر درمان، روزنامه‌نگاران و اسناد و مواد مستند بنا شده است.

مقاومت و ایستادگی در برابر داعش هرگز آسان نبود. این گروه به دلیل خشونت عریان و وحشیانه خود و پرچم‌های سیاهشان با کلمات الله، رسول و محمد شناخته شده بود. منبع: ای‌بی‌سی.[۱]

در چنین محیطی، سازمان‌های غیردولتی و کنشگران نقشی مهم ایفا کردند. دولت‌ها غالبا برای اقدام نیازمند مستندسازی، فشار سیاسی و آگاهی عمومی هستند. بازماندگان اغلب پیش از دسترسی به تریبون‌های بین‌المللی، به واسطه‌های قابل اعتماد نیاز دارند. رسانه‌ها نیز برای انتقال ابعاد و معنای جنایت‌ها به مخاطب، به روایت‌های شخصی نیازمندند. ایزاک و «راه‌های موفقیت» در همین فضا عمل کردند و درهم‌تنیدگی میان مشارکت مستقیم بشردوستانه و کنش‌گری بین‌المللی را شکل دادند. خود «راه‌های موفقیت» یک سازمان مردم‌نهاد مستقر در ایالات متحده است که در حوزه کمک‌های بشردوستانه، کنش‌گری، آموزش و حمایت از زنان و اقلیت‌ها فعالیت می‌کند. در معرفی این سازمان، از کار با پناهجویان، آوارگان داخلی، زنان، کودکان و جوامع آسیب‌دیده از جنگ در خاورمیانه سخن گفته می‌شود.[۲]

1 . Peter Marshall, and Helen Grady. "The Brutality and Bureaucracy of Islamic State." ABC Background Briefing, BBC co-production, 7 Feb. 2015.

2 . Human Rights Educators. "Human Rights Organizations – The Role of Nongovernmental Organizations (NGOs)." United for Human Rights. Accessed May 15, 2026.

محیط سیاست‌گذاری گسترده‌تر نیز اهمیت داشت. کمیته روابط خارجی مجلس نمایندگان آمریکا در مه ۲۰۱۵ نشستی را با تمرکز ویژه بر «جنگ داعش علیه اقلیت‌های دینی» برگزار کرد که در آن نام ایزاک در فهرست شاهدان ثبت شد. در سال ۲۰۱۶، وزارت خارجه آمریکا اعلام کرد که داعش در مناطق تحت کنترل خود مسئول ارتکاب نسل‌کشی علیه ایزدی‌ها، مسیحیان و شیعیان است. در همان سال، کمیسیون تحقیق سازمان ملل نیز به این نتیجه رسید که داعش مرتکب نسل‌کشی علیه ایزدی‌ها شده است.

این توالی نشان می‌دهد که شهادت جامعه مدنی، کنش‌گری بازماندگان، جلسات رسمی دولت‌ها، تحقیقات بین‌المللی و فشار افکار عمومی چگونه می‌توانند با هم تعامل کنند. هیچ کنشگر واحدی به‌تنهایی «پاسخ‌گویی» ایجاد نمی‌کند. در عوض، پاسخ‌گویی از دل انباشت شواهد، شهادت‌های تکرارشونده، مستندسازی معتبر و اصرار عمومی برای نام‌گذاری دقیق جنایت‌ها ساخته می‌شود.[1]

نکته مهم این است که حتی زمانی که پاسخ‌گویی رسمی دور از دسترس به‌نظر می‌رسد، مستندسازی همچنان اهمیت دارد. شهادت‌های شاهدان نیز اهمیت دارد. شبکه‌ها و واسطه‌های مورد اعتماد اهمیت دارند. کنش‌گری اغلب پیش از آن اغاز می‌شود که نهادها آماده واکنش باشند. زیرساختی که کنشگران، وکلا، روزنامه‌نگاران، آموزگاران و سازمان‌دهندگان محلی ایجاد می‌کنند، بعدها می‌تواند در لحظه‌ای که فرصت‌های سیاسی یا حقوقی پدیدار می‌شود، نقشی اساسی ایفا کند.

1 . International Commission of Jurists. “Report Launch: The Future of Accountability Mechanisms – Twenty Recommendations.” Geneva: International Commission of Jurists, May 8, 2024.

بسیاری از قربانیان خشونت‌های داعش -از جمله زنان و کودکان - دچار آسیب و تروما شدند. بسیاری نیز مجبور شدند خانه‌های خود را ترک کنند. منبع: *RNS*.[1]

پیام و فعالیت‌ها

پیام ژاکلین ایزاک همواره بر دفاع از کرامت انسانی، فراتر از مرزهای دینی، قومی و جنسیتی متمرکز بوده است. کار او بر این تاکید دارد که خشونت داعش فقط جسم را هدف نگرفته بود بلکه هویت، حافظه، تعلق و تداوم حیاتِ جوامع را نشانه رفته بود. از این‌رو، کنش‌گری او نه تنها به دنبال نجات افراد، بلکه در پی دفاع از حق موجودیت تمام یک جامعه بوده است.

فعالیت‌های او را می‌توان در پنج حوزه اصلی دسته‌بندی کرد:

- **نخست**، ماموریت‌های میدانی بشردوستانه: ایزاک در ماموریت‌های «راه‌های موفقیت» مشارکت داشت که طی آن دارو، نیازهای اولیه و حمایت به آوارگان داخلی و بازماندگان در عراق ارائه می‌شد. شهادت او در مجلس نمایندگان، تلاش‌ها برای توزیع این کمک‌ها در اردوگاه‌ها و در میدان، از جمله برای ایزدی‌های کوه سنجار را توصیف می‌کند.
- **دوم**، حمایت از بازماندگان با رویکرد آگاه به تروما: ایزاک به روند آوردن متخصصان

1 . "'Trauma Toys' Bring Peace to Children Fleeing ISIS." Religion News Service, RNS Press Release Distribution Service, 20 Feb. 2019.

تروما برای حمایت از زنانی و دخترانی کمک کرد که از اسارت داعش گریخته بودند. اهمیت این کار در آن است که نشان می‌داد صرفا نجات فیزیکی کافی نیست و بازماندگان به حمایت روانی، بازگرداندن کرامت و مسیرهایی برای بازسازی زندگی خود نیاز دارند.

- **سوم**، کنش‌گری حقوقی و سیاست‌گذاری: ایزاک در برابر کمیته روابط خارجی مجلس نمایندگان آمریکا شهادت داده و در کنش‌گری بین‌المللی مرتبط با جنایت‌های داعش، شناسایی نسل‌کشی و حفاظت از اقلیت‌ها مشارکت کرده است.
- **چهارم**، رسانه و آگاهی‌رسانی عمومی: «راه‌های موفقیت» یادآور می‌شود که ایزاک و فعالیت‌های این سازمان در رسانه‌های مهم بازتاب یافته است و برنامه «تِک علیه تروما» در مستندی کوتاه از شبکه بی.بی.سی با محوریت ایزاک و اخلص نیز برجسته شد. کارزارهای آگاهی‌رسانی در زمینه جنایت‌های فاحش اهمیت حیاتی دارند، زیرا رنج دوردست را به مسئله‌ای در حوزه دغدغه‌های مدنی تبدیل می‌کنند.
- **پنجم**، شهادت عمومی با محوریت بازماندگان: همکاری ایزاک با اخلص نشان می‌دهد که کنشگران چگونه می‌توانند به بازماندگان کمک کنند، وارد عرصه گفت‌وگوی عمومی شوند، بدون آن‌که تنها رها یا فراموش شوند. در اسناد پارلمان بریتانیا، شهادت اخلص به عنوان روایتی تکان‌دهنده و جزئی‌نگر توصیف شده است و مقدمه‌چینی ایزاک کمک کرده این جنایت‌ها در چارچوب الگوهای تاریخیِ دسته‌بندی، آزار، گروگان‌گیری و خشونت جمعی شناخته و درک شود.

این فعالیت‌ها نشان می‌دهد کنش‌گری موثر به‌ندرت یک‌بعدی یا تک‌ساحتی است. چنین کنشی به کار مراقبتی، سواد حقوقی، راهبرد رسانه‌ای، ائتلاف‌سازی و توانایی سخن‌گفتن با مخاطبان متنوع نیاز دارد، بدون آنکه پیام اخلاقی مرکزی از دست برود. کار ایزاک همچنین اهمیت دسترسی زبانی را برجسته می‌کند. ترجمه، کاری فرعی و صرفا فنی نیست؛ ترجمه می‌تواند تعیین کند آیا سخنان یک بازمانده به گوش تصمیم‌گیران می‌رسد یا نه، آیا معنای آن حفظ می‌شود یا تحریف، و آیا تجربه او بخشی از حافظه تاریخی

می‌گردد یا خیر.[1]

جمع‌بندی: درس‌هایی از کنش‌گری ژاکلین ایزاک

کار ژاکلین ایزاک چندین درس برای کنشگران، آموزگاران، جوامع اقلیت و سازمان‌های جامعه مدنی در ایران دارد.

نخستین درس این است که حفاظت از اقلیت‌ها و گروه‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده باید به عنوان مسئله‌ای مدنی و عمومی تصویر شود، نه فقط دغدغه یک گروه محدود. کنش‌گری ایزاک برای ایزدی‌ها و مسیحیان مستلزم کوچک‌شمردن رنج دیگر گروه‌ها نبود؛ برعکس، بر این نکته تاکید می‌کرد که هر گاه هر جامعه‌ای به خاطر هویت خود هدف قرار می‌گیرد، بنیان‌های کرامت انسانی و همزیستی تهدید می‌شود. این نکته برای ایران به‌ویژه مهم است؛ جایی که اقلیت‌های دینی، اقلیت‌های قومی، زنان، نوکیشان، دگراندیشان و شهروندان سکولار شکل‌های متفاوتی از تبعیض را تجربه می‌کنند. یک چارچوب مبتنی بر حقوق می‌تواند مانع از آن شود که هر جامعه‌ای در تنهایی خود محبوس شود.

نکته مهم بعدی قدرت مستندسازی است. شهادت ایزاک در کنگره مهم بود، چون مشاهدات میدانی، روایت‌های بازماندگان و توصیه‌های مشخص را وارد یک پرونده رسمی کرد. در کار مرتبط با ایران نیز مستندسازی می‌تواند نقشی مشابه اما بلندمدت داشته باشد. حتی زمانی که تحقق فوری عدالت ممکن نیست، ثبت دقیق تبعیض، زندان، خشونت جنسیتی، آزار دینی و سرکوب مدنی می‌تواند برای پاسخ‌گویی آینده، آموزش عمومی و کنش‌گری بین‌المللی حیاتی شود.

یک درس مهم دیگر این است که نباید با بازماندگان مانند نمادهایی صرفا رسانه‌ای رفتار کرد. کار ایزاک در حوزه حمایت از تروما و شهادت بازماندگان الگویی اخلاقی‌تر را پیشنهاد می‌کند. بازماندگان به محافظت، مراقبت، رضایت آگاهانه، ترجمه و حمایت بلندمدت نیاز دارند. روایت‌های آن‌ها نباید فقط برای شوکه‌کردن مخاطب مصرف شود؛ این روایت‌ها باید با اهداف عملی پیوند بخورند: امنیت، عدالت، بهبود، آموزش و پیشگیری.

نکته مهم دیگر این است که کنش‌گری باید از خطر تک‌بعدی‌شدن برکنار بماند و

1 . Sally Engle Merry. “Pragmatism and Multidimensionality in Human Rights Advocacy.” International Journal of Transitional Justice 11, no. 3 (2017): 489–506.

چندساحتی باشد. ایزاک از شهادت در نهادهای قانون‌گذاری، رسانه، ماموریت‌های میدانی، محافل بین‌المللی و شبکه‌های اجتماعی بهره برد. کنشگران ایرانی می‌توانند این الگو را از طریق روایتگری دیجیتالِ امن، کنش‌گری در دیاسپورا، محتوای آموزشی به زبان فارسی، تولید متون توضیحی حقوقی، پروژه‌های تاریخ شفاهی و همکاری با سازمان‌های بین‌المللی حقوق بشر اقتباس کنند. در محیط‌های محدود، روش‌ها باید برای حفظ امنیت تغییر کنند، اما یک اصل پابرجاست: پیام زمانی قوی‌تر می‌شود که از چند کانال مورد اعتماد عبور کند.

شفافیت اخلاقی و حرفه‌ای‌گری همزمان می‌تواند تاثیر کنشگری را چندین برابر کند. کنش‌گری ایزاک از نظر عاطفی پرقدرت است، اما در عین حال بر مفاهیم حقوقی، مستندات قابل اتکا و تعامل با نهادها استوار است. برای کنشگران مدنی ایرانی، این توازن اهمیت دارد. خشم نسبت به بی‌عدالتی مشروع است، اما کنش‌گری زمانی اثرگذارتر می‌شود که با ارجاع دقیق، زبان منضبط و توصیه‌های روشن همراه شود.

کنش‌گری ژاکلین ایزاک نشان می‌دهد که چگونه یک فرد، در چارچوب یک سازمان جامعه مدنی و در همراهی با بازماندگان، می‌تواند رنج‌های پنهان را وارد آگاهی عمومی کند. کار او مشارکت میدانی، کمک‌های بشردوستانه، کنش‌گری حقوقی، حمایت از بازماندگان، ترجمه، ارتباط با رسانه و ارائه شهادت در فرایندهای سیاست‌گذاری را در هم آمیخت. این ترکیب به کنش‌گری او هم نیروی عاطفی بخشید و هم اعتبار نهادی.

شاید مهم‌ترین جمع‌بندی این نمونه‌پژوهی این است که تاثیر مدنی فقط زمانی آغاز نمی‌شود که شرایط رسمی سیاسی مساعد باشد، این تاثیر می‌تواند با مستندسازی، آموزش، روابط مبتنی بر اعتماد و کنش‌های کوچک حمایت آغاز شود. کار ایزاک نشان می‌دهد که حتی در برابر خشونت سهمگین، کنشگران می‌توانند حقیقت را حفظ کنند، از کرامت دفاع کنند و به بازماندگان کمک کنند چنان سخن بگویند که نهادها نتوانند به‌آسانی آن را نادیده بگیرند. در واقع کنش‌گری باید در خدمت‌رسانی ریشه داشته باشد. زمانی جوامع بیش‌تر به کنشگران اعتماد می‌کنند که آن‌ها نیازهای واقعی را برآورده کنند؛ چه این نیازها حمایت روانی و درمان تروما باشد، چه اطلاعات حقوقی، ارتباط امن، ترجمه، کمک اضطراری یا آموزش عمومی. در زمینه‌های مرتبط با ایران، جایی که بی‌اعتمادی و ترس اغلب بالاست، اعتبار نه فقط از کلمات قاطع، بلکه از کارآمدی عملی به دست می‌آید.

نمونه ایزاک بیانگر روایت‌گری بازمانده‌محور است. شهادت می‌تواند فهم عمومی را دگرگون کند، اما فقط وقتی که با مسئولیت‌پذیری همراه باشد. نباید بر بازماندگان برای در معرض دید قرارگرفتن فشار آورد، آن‌ها را به تروما تقلیل داد یا به ابزارهای سیاسی تقلیل کرد. آن‌ها باید به عنوان انسان‌هایی کامل، با عاملیت، کرامت و آینده‌ای فراتر از هویت «قربانی»، مورد حمایت قرار گیرند. روایت‌های واقعی به مراتب بیش از استدلال صرف می‌تواند نظر و احساسات عمومی مردم را به خود جلب کند. کنش‌گری موثر به صبر و پایداری نیاز دارد. شناسایی نسل‌کشی، آگاهی عمومی و واکنش نهادها یک‌شبه شکل نمی‌گیرد. این دستاوردها از دل شهادت‌های تکرارشونده، ائتلاف‌سازی، مستندسازی و فشار اخلاقی تدریجی پدید می‌آیند. برای کنشگران ایرانی، این درسی واقع‌بینانه و در عین حال امیدبخش است. حتی وقتی تغییر کند پیش می‌رود، کار منظم مدنی می‌تواند شواهد، شبکه‌ها و افق ذهنی لازم برای آینده‌ای متکثرتر و حقوق‌محورتر را بسازد.

خلافت کوردوبا؛
رواداری مذهبی یا یک سراب تاریخی؟

خلافت کوردوبا[۱] که در قرن دهم میلادی در منطقه اندلس (اسپانیای تحت سلطه اسلامی) شکل گرفت، غالبا به عنوان یکی از نمونه‌های نسبتا بردبار شکوفایی فرهنگی تحت تسلط دینی شناخته می‌شود. در دوران خلافت عبدالرحمان سوم و سپس پسرش، الحَکم دوم، در این منطقه از اروپا، مسلمانان، مسیحیان و یهودیان در جامعه‌ای زندگی می‌کردند که ناظران هم‌عصر به سبب دستاوردهای فکری و رویکردهای کثرت‌گرایانه‌اش آن را ستایش می‌کردند.

این منطقه که توسط عده‌ای «زینت جهان» نامیده می‌شد، بسیاری را در زمان خود با چنین روندی شگفت‌زده کرد. کوردوبا جایی بود که در آن، همه ادیان تا حدی با سنت‌های کلاسیک درگیر می‌شدند که برای دنیای مسیحی آن دوره به‌سختی قابل تصور بود. تاریخ‌نگاران معاصر از اصطلاح اسپانیایی «کانویونسیا»[۲] به معنای «هم‌زیستی» برای اشاره به این نوع هماهنگی میان ادیان استفاده می‌کنند و البته تاکید دارند که در عین حال کوردوبا هرگز یک آرمان‌شهر بی‌نقص نبوده است. در کوردوبا، جوامع دینی اقلیت، به طور کلی، از صلح و تعامل سازنده بهره‌مند بودند، با این وجود گهگاه نمونه‌هایی از تنش دینی نیز رخ می‌داد.

بررسی این نکته مهم است که چنین همزیستی نسبی میان ادیان چگونه در این دوران حفظ می‌شد و چگونه بنیان‌های سیاسی، اجتماعی و فکری آن، فضایی خاص از

---

۱ . نام کوردوبا در متن‌های فارسی با عنوان عربی‌شده آن، یعنی «قرطبه» نیز یاد شده است.

2 . Convivencia.

تساهل و کثرت‌گرایی فرهنگی را پدید آورد. همچنین باید نقاط نقض این بردباری و نیز افول نهایی این الگو در کوردوبا را از نزدیک دنبال کرد تا بتوان به‌درستی به پیامدها و میراث پایدار آن پرداخت. آیا کوردوبا واقعا نمونه‌ای از رواداری دینی بود یا در آن رواداری وجود نداشت؟ آیا غیر مسلمانان با مسلمانان برابر بودند یا حضور آنان صرفا به دلایل خاصی تحمل می‌شد؟

ریشه‌های کثرت‌گرایی و خلافت اموی

در سال ۷۱۱ میلادی، شبه‌جزیره ایبری در غرب اروپا شاهد آغاز حاکمیت اسلامی بود؛ در این دوره قدرت نیروهای عرب و بربر مسلمان سرانجام بر ویزیگوت‌ها[1] غلبه یافت و منطقه تحت حاکمیت حکمرانان مسلمان قرار گرفت. در پی این دگرگونی و برچیده‌شدن حکومت آنان از منطقه، جامعه‌ای متنوع زیر فرمانروایی امویان شکل گرفت. نکته مهم این بود که فاتحان مسلمان تنها اقلیتی کوچک بودند و باید بر جمعیتی حکومت می‌کردند که عمدتا از مسیحیان ایبری و یک اقلیت یهودی قابل‌توجه تشکیل می‌شد.

در مراحل اولیه این خلافت، ترتیبات حکومتی عمل‌گرایانه‌ای از سوی فاتحان اتخاذ شد. در این نظام جدید، مسیحیان و یهودیان محلی بر اساس قانون اسلامی، به عنوان «اهل ذمّه» شناخته شدند؛ بر این اساس، مسلمانان فاتح به آنان اجازه می‌دادند تا زمانی که مالیات ویژه‌ای [مشابه با جزیه در ایران] می‌پرداختند، و سلطه سیاسی مسلمانان را می‌پذیرفتند، به دین خود ادامه دهند. این سازمان‌دهی سلسله‌مراتبی، ادامه الگوهایی بود که در دیگر سرزمین‌های زیر سلطه مسلمانان نیز به کار گرفته می‌شد و بر تعالیم اسلامی درباره معنای رفتار منصفانه - البته همراه با تبعیض و محدودیت‌های اجتماعی و حقوقی مشخص - با یهودیان و مسیحیان به عنوان مومنان موحد استوار بود.

اسپانیا در دوره ویزیگوت‌ها، به‌ویژه در برابر یهودیان، سابقه سرکوب دینی داشت. این نظام سخت‌گیرانه شامل اعمالی مانند وادارکردن به پیروی از یک عقیده یا مصادره اموال می‌شد. در مقابل آن نظم، بسیاری از ساکنان از نظم جدید استقبال کردند؛ چراکه مسیحیان و یهودیان می‌توانستند مادامی که جزیه می‌پرداختند و تسلط و اقتدار مسلمانان

---

۱ . ویزیگوت‌ها خاندان‌های گسترده اروپایی بودند که در آن دوره زمانی بر مناطقی از اروپای مرکزی و جنوبی تسلط داشتند.

را زیر سوال نمی‌بردند، امور دینی خود را به جا آورند. این وضعیت نسبت به آزار و اذیت پیشین، بهبود چشمگیری به شمار می‌آمد.

در واقع این نوعی کثرت‌گرایی «از روی ضرورت»، ویژگی اندلس بود. طبقه حاکم عرب-اسلامی اساسا نمی‌توانست فرهنگ خود را با زور بر اکثریت جمعیت تحمیل کند و ناگزیر به‌تدریج با جامعه محلی در هم آمیخت. در سده‌های هشتم و نهم، منطقه اندلس حول محور کوردوبا تثبیت شد. پس از فروپاشی خلافت اموی در شرق، یک امیر فراری به نام عبدالرحمان اول در سال ۷۵۶ به کوردوبا وارد شد و تاسیس امارت مستقل اموی را اعلام کرد. با این تحول، زبان و فرهنگ عربی به‌تدریج گسترش یافت و فرایندی از عربی‌سازی و اسلامی‌کردن جامعه به شکلی آرام ولی ناهماهنگ توسعه یافت.

از این زمان به بعد به‌تدریج بسیاری از مسیحیان بومی ایبری در دسته «مُستعرِب»ها[1] قرار گرفتند؛ اصطلاحی که معنای آن «عرب‌شده» یا «به عربی در آمده» است. این مستعرب‌ها، مسیحیانی بودند که از نظر فرهنگی عربی شده بودند، عربی سخن می‌گفتند و بسیاری از عناصر فرهنگ اسلامی-ایبری را پذیرفته بودند، در حالی که همچنان بر ایمان مسیحی خود باقی بودند. جامعه یهودی، که حدود پنج درصد جمعیت را تشکیل می‌داد، نیز به طور عمیق در زندگی شهری ادغام شد و بسیاری از یهودیان زبان عربی را آموختند و در بازرگانی و دانش مشارکت می‌کردند.

تا دهه‌های نخست قرن دهم، اندلس میزبان مجموعه‌ای گسترده از گروه‌های قومی و دینی، از جمله عرب‌ها، بربرها، مُولَدان (مسلمانان نوکیسه محلی)، مُستعرِب‌ها و یهودیان سفاردی بود که همگی در شکل‌گیری بافت جامعه نقش داشتند. این تنوع در بستر نوعی «آمیختگی» شکل گرفت؛ آمیزه‌ای از عناصر عرب-اسلامی، بربری و ایبریایی که زمینه را برای بردباری نسبی دینی بعدی فراهم کرد.

تحکیم قدرت امویان و آغاز دوران خلافت

تا اواخر قرن نهم میلادی، امارت اموی کوردوبا با شکاف‌های داخلی و تهدیدهای خارجی جدی روبه‌رو بود.

1 . Mozarabs.

سلطه این گروه بر منطقه با شورش‌های گوناگون اشراف محلی و نیز مسلمانان نوکیش ایبریایی‌تبار که خود را به‌حاشیه‌رانده‌شده می‌دیدند، به چالش کشیده شد. با این حال، عبدالرحمان سوم که در سال ۹۲۱ میلادی در ۲۱سالگی به قدرت رسید، با قاطعیت وحدت را بازیابی کرد و نفوذ امویان را گسترش داد.

او با ترکیبی از لشکرکشی‌های نظامی و تدابیر حساب‌شده حکمرانی، بسیاری از گروه‌های شورشی و سران جنگی رقیب - که به عنوان جنگ‌سالاران اندلس[1] شناخته می‌شدند - را مطیع خود ساخت. در سال ۹۲۹ نیز پس از آن‌که قلمرو خود را تثبیت کرد و در پی ارتقای جایگاه و مشروعیت خویش بود، خود را «خلیفه» اعلام کرد؛[2] اقدامی که چالشی مستقیم برای خلیفه عباسی در بغداد و خلیفه فاطمی در شمال آفریقا به‌شمار می‌آمد.[3] با اعلان عنوان خلافت، اندلس به «خلافت کوردوبا» بدل شد و بدین‌سان، آغاز دوران طلایی آن رقم خورد.

در سایه حکومت قدرتمند عبدالرحمان سوم، ثبات سیاسی و شکوفایی اقتصادی تا حد زیادی تامین شد. پژوهشگران معاصر اشاره می‌کنند که او شهر-کاخِ باشکوهی به نام مدینه‌الزهراء بنا نهاد و «رشد فرهنگی دربار خود را ترویج کرد» و ترجیح داد «با شگفت‌زده‌کردن و به خود جذب‌کردن مخالفان سابق، آنان را با خود همراه کند» تا این‌که صرفا به حذف فیزیکی آن‌ها روی آورد. این رویکرد فراگیر به جامعه متنوع منطقه نیز تسری یافت.[4]

خود ریشه‌های خانوادگی خلیفه حامل نوعی کثرت‌گرایی بود؛ او نوه یک شاهزاده‌خانم مسیحی باسکی و نیز دارای مادری مسیحی بود. این پیوندها به شکل‌گیری رویکردی نسبتا عمل‌گرایانه نسبت به اتباع غیرمسلمان کمک کرد. دوران حکومت عبدالرحمان سوم به عنوان دوره‌ای به یاد آورده می‌شود که منطقه به طرزی غیرعادی سیاست رواداری و بردباری را تجربه می‌کرد. به استثنای برده‌های غیرمسلمان یا شورشی‌ها، او با سایر مردم

---

1 . Caudillos.

۲ . در آن زمان دست کم دو فرد دیگر در جهان خود را خلیفه می‌نامیدند.

3 . Jean Batou. “Muslim Rule in Spain Was a Crucial Part of Europe’s History.” *Jacobin*, 16 Dec. 2022.

4 . Ibid.

به‌نسبت مداراجویانه رفتار می‌کرد.

ثباتی که او برقرار کرد، باعث شکوفایی کشاورزی، بازرگانی و صنعت شد و کوردوبا به‌سرعت به یکی از پرجمعیت‌ترین شهرهای اروپا بدل گشت. برخی برآوردها از وجود حدود سه‌هزار مسجد و صدهزار دکان و خانه در محدوده شهر سخن می‌گویند.[1] ساختار اجتماعی چند قومیتی اندلس - متشکل از عرب‌ها، بربرها، ایبریایی‌های بومی، اروپاییان و یهودیان - اکنون زیر سلطه دولتی مرکزی و نیرومند یکپارچه شده بود که موفقیت خود را تا حد زیادی مدیون سازوکارهای سازگاری همگانی و پذیرش و شمول مردم متفاوت بود.

با این همه به نظر می‌رسد که کثرت‌گرایی برای کوردوبا ضرورتی سیاسی بود؛ زیرا این سرزمین از فتوحات بیش‌تر بازمانده بود و در نتیجه، از شمال با پادشاهی‌های مسیحی و از جنوب با دولت‌های رقیب مسلمان احاطه شده بود. بنابراین اندلس از پیگیری فتوحات سرزمینی بیش‌تر دست کشید و تمرکز خود را به توسعه اقتصادی قلمرو خویش معطوف کرد. این راهبرد شامل جلب حمایت جمعیت محلی بدون اعمال فشار شدید برای یک‌دست‌سازی فرهنگی بود.

به این ترتیب در مجموع، خلافت کوردوبا تا آغاز قرن دهم به یک شهرنشینی «ترکیبی» تبدیل شده بود؛ حاکمیت و فرهنگ غالبا اسلامی اما در عین حال به شکلی عمیق متاثر از ساکنان مسیحی و یهودی، و همین امر زمینه را برای دوره‌ای از هم‌زیستی چشمگیر فراهم ساخت.

یک همزیستی نظام‌مند

هم‌آهنگی نسبی میان جوامع دینی در کوردوبا بر پایه ساختارهای نهادی و حقوقی‌ای استوار بود که تا حدی از اقلیت‌ها حمایت می‌کرد. فقه اسلامی رایج، مسیحیان و یهودیان را به عنوان «اهل ذمّه» شناسایی می‌کرد؛ طبقه‌ای تحت حمایت که بخشی از قرارداد اجتماعی در یک دولت اسلامی به شمار می‌آمد. در این وضعیت، آنان به عنوان افرادی با موقعیت فرودست اجتماعی، نسبتا حق حفظ جان، مال و آزادی عبادت داشتند. اما در مقابل، موظف بودند تعهداتی را بر عهده بگیرند. از جمله این تعهدات، جزیه (مالیات

1 . “Abd al-Rahman III” *in The New Encyclopaedia Britannica*. Bayes ed., vol. 1, Encyclopaedia Britannica, Inc, 2010. pp. 17-18.

سرانه ویژه غیرمسلمانان) بود که باید به حکومت اسلامی می‌پرداختند. این مالیات سالانه بر غیرمسلمانان، همراه با خراج زمین که بر مالکیت زمین‌های کشاورزی اعمال می‌شد، بخشی از ابزارهایی بود که دولت از طریق آن‌ها از جمعیت غیرمسلمان خود منتفع می‌شد. علاوه بر این، برخی مقررات - که اغلب از «پیمان عُمَر»[1] در آغاز اسلام الهام گرفته شده بودند - ممکن بود شیوه‌های پوشش و ظاهر یا محدودیت‌های خاص اجتماعی را بر نامسلمانان اهل ذمه تحمیل کند.

برای نمونه، از اهل ذمّه خواسته شد لباس متمایزی بپوشند و از برگزاری آیین‌های دینی علنی، به صدا درآوردن ناقوس کلیسا و ساخت عبادتگاه‌های جدیدی که از مساجد بلندتر باشد خودداری کنند.

با این‌همه در عمل، اجرای این مقررات در مناطق مختلف متفاوت بود و نظام حاکم بر کوردوبا به طور کلی در اعمال چنین محدودیت‌هایی رویکردی نسبتا سهل‌گیرانه داشت.

با این حال، غیرمسلمانان به طور مداوم از برخی حقوقی که به طور خاص برای مسلمانان تضمین شده بود محروم بودند. به‌ویژه، از نظر نظری از تصدی مناصب حکومتی که بر مسلمانان سلطه داشته باشد و نیز از خدمت نظامی محروم بودند. با این همه، حاکمان امویِ اندلس اغلب برای تامین منافع دولت، این اصول را نادیده می‌گرفتند یا آن را به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کردند. در نتیجه، بسیاری از مسیحیان و یهودیان بااستعداد در خدمات دولتی ادغام شدند؛ به شیوه‌ای که در بسیاری از جوامع هم‌دوره آن‌ها غیرقابل‌تصور بود.

عبدالرحمان سوم نمونه برجسته‌ای از این رویکرد منعطف بود. او در عین پافشاری بر برتری سیاسی خود، غیر مسلمانان را در مناصب عالی به کار می‌گرفت و با مسیحیان و یهودیان وفادار به حکومت، رفتاری مبتنی بر عمل‌گرایی منصفانه داشت. به نظر می‌رسد از نگاه او، یهودیان و مسیحیان به عنوان رعایا - نه بر اساس دینشان، بلکه بر پایه میزان وفاداری‌شان - باید مورد رفتار منصفانه حکومت قرار می‌گرفتند. مسیحیان اجازه داشتند سلسله‌مراتب کلیسایی خود را حفظ کنند. کلیسای کاتولیک در اندلس با شبکه‌ای از

---

۱ . پیمان (عهد) عمر اشاره به قوانینی است که بر اساس آن بعضی غیرمسلمانان در صورت گردن‌نهادن به جزیه و سایر تعهدات خاصی (مانند خودداری از تبلیغ عقاید خودشان) اجازه داشتند در سرزمین‌های تحت سلطه امپراطوری اسلامی زندگی کنند.

اسقف‌ها، صومعه‌ها و کلیساهای محلی تا حد زیادی به فعالیت خود ادامه می‌داد. با این حال، دربار خلافت شرط می‌کرد که اسقف‌های جدید پیش از تصدی مقام خود، از مقام‌های مسلمان حاکم تایید بگیرند. این امر نوعی نظارت سیاسی محسوب می‌شد که می‌خواست بر جایگاه حاکمیتی مسلمانان تاکید کند، هرچند در عین حال به طور ضمنی تا حدی خودمختاری کلیسا در امور معنوی را به رسمیت می‌شناخت.

در مجموع، نخبگان حاکم در یافته بودند که مدارا با ساختارهای دینی و اجتماعی درون جوامع اهل ذمه، کلید حفظ وفاداری آن‌ها به حکومت است. نتیجه، نوعی همکاری اجتماعی بود که در آن، اقلیت‌ها از امنیت و خودگردانی جمعی برخوردار بودند و در عوض، به شکوفایی و ثبات قلمرو کمک می‌کردند.

یکی از روشن‌ترین نشانه‌های فضای بردبارانه کوردوبا، حضور مسیحیان و یهودیان در طبقات بالای جامعه بود. در قرن دهم، برخی مسیحیان به مناصب مهم اداری و دیپلماتیک دست یافتند. به‌ویژه، مقام مسیحی‌ای با نام عربی ابوعمر (که احتمالا نام او در زمان تولد «فرناندو» و از یک خاندان اشرافی ولی مستعرب بود) تا مقام وزیر در دربار عبدالرحمان سوم ارتقا یافت. مسیحی دیگری به نام رِوموند[1] به عنوان دبیر خلیفه خدمت می‌کرد و به عنوان سفیر به دربار آلمانی اُتوی یکم، ملقب به اتوی بزرگ، حاکم سرزمین آلمان، گسیل شد. پس از سال‌ها خدمت برجسته در دستگاه اداری مسلمانان، رِوموند حتی به سمت اسقف الویرا منصوب شد؛ نمونه‌ای گویا از مسیر کاری سیالی که در آن یک فرد هم در ساختار روحانیت مسیحی و هم در خدمت سلطنت اسلامی نقش ایفا می‌کرد. این نمونه‌ها اهمیت شایستگی و وفاداری را نشان می‌دهند و این‌که چگونه این دو عامل می‌توانستند در عرصه سیاسی، بر وابستگی دینی غلبه کنند.

هرچند فقه اسلامی، به طور رسمی، ذمّیان را از اعمال اقتدار بر مسلمانان منع می‌کرد، اما «در عمل، چنین نبود»؛ چراکه «بسیاری از مسیحیان و یهودیان در بوروکراسی کوردوبا در مقام‌هایی مانند مامور مالیات، مترجم و دبیر مشغول به کار شدند». دستگاه گسترده اداری و دیپلماتیک خلافت کوردوبا هنگامی که با پادشاهی‌های مسیحی شمال سروکار داشت، از مهارت‌های زبانی و ارتباطات مسیحیان بهره‌مند می‌شد. کارگزاران یهودی نیز در

1 . Revemund.

حوزه‌های مشابه، به‌ویژه در دیپلماسی و امور مالی، نقش‌آفرینی می‌کردند.[1]

به طور خاص، جامعه یهودی در این دوره نوعی رنسانس را تجربه کرد؛ به طوری که از آن غالبا به عنوان «عصر زرین» فرهنگ یهودی در اسپانیا یاد می‌شود. در سایه سیاست‌های بردبارانه خلفا، یهودیان در تجارت، دانش، پزشکی و خدمات دولتی شکوفا شدند. نمونه برجسته، حسدای بن شپروت[2] است؛ پزشک و ریاضی‌دان یهودی اهل کوردوبا که به یکی از مورد اعتمادترین مشاوران عبدالرحمان سوم بدل شد.

حسدای کار خود را به عنوان پزشک شخصی خلیفه آغاز کرد، اما منش فعال، دانش پیشرفته و توانایی چشمگیر او، اعتماد کامل عبدالرحمان را جلب کرد. او عملا بدون داشتن عنوان رسمی، نقش وزیری را ایفا می‌کرد که بر عوارض گمرکی و مکاتبات خارجی نظارت داشت و در نتیجه، به صورت دوفاکتو وزیر و مسئول امور خارجه خلافت بود. با مدیریت حسدای یهودی، کوردوبا روابط دیپلماتیک خود را تا بیزانس (قسطنطنیه) و پادشاهی‌های مسیحی شمال گسترش داد. ارتقای یک یهودی به چنین جایگاهی بسیار معنادار است. این امر گواه آن است که هویت دینی سدی قطعی بر سر راه پیشرفت اجتماعی نبود. در واقع، «یهودیان به مناصب بسیار تاثیرگذار در بروکراسی اموی دست یافتند» و شخصیتی مانند حسدای، نماد ادغام این جامعه در حیات عمومی اندلس بود.

درباریان، کارمندان و بازرگانان یهودی از حمایت دولت برخوردار بودند و در مقابل، استعدادها و تخصص‌های آنان به غنای تمدن کوردوبا می‌افزود. این عصر زرین، رفاهِ شاعران، دانشمندان و فیلسوفان را ممکن ساخت و به پیشرفت در حوزه‌های علمی و ریاضی نیز کمک کرد. این جایگاه بلند یهودیان و حضور مسیحیان در حکومت، فاصله‌ای چشمگیر با رویه‌های دوره ویزیگوتی داشت. افزون بر این، بیش‌تر پادشاهی‌های مسیحی اروپای هم‌دوره، اقلیت‌های یهودی را به‌شدت آزار می‌دادند و حضور مقام‌های مسلمان را تحمل نمی‌کردند.

از نظر اجتماعی، جمعیت کوردوبا تا حد چشمگیری متنوع و درهم‌آمیخته بود. پایتخت و سایر شهرهای بزرگ از نظر قومی و دینی متنوع بودند. خانواده‌های عرب، بربر

1 . Nissan Mindel. "Hasdai Ibn Shaprut - (circa 4675-4735; 915-975) - Chabad.Org." *Chabad.Org*, Kehot Publication Society. Accessed 9 July 2025.

2 . Hasdai ibn Shaprut.

و مسلمانان ایبری در محله‌های مجاور مُستعرِب‌ها و یهودیان زندگی می‌کردند و همین هم‌جواری، امکان تعامل در بازارها، کارگاه‌ها و حمام‌های شهر را فراهم می‌آورد. بسیاری از مسیحیان کوردوبا، پوشش و نام‌های عربی را پذیرفته بودند و عربی کم‌کم به زبان مشترک یهودیان و مسیحیان نیز بدل شد. با وجود آن‌که شمار زیادی از مسیحیان سنت‌های فرهنگی عربی را پذیرفتند، در عین حال کوشیدند زبان لاتین آیینی و سنت‌های ویزیگوتی خود را در صومعه‌ها حفظ کنند و به این ترتیب، هویت دینی متمایز خود را در دل فرهنگ ترکیبی جدید نگه دارند. این هویت دوگانه مُستعرِب‌ها - وفادار به ایمان مسیحی، اما خو گرفته به جامعه اسلامی - همچون پلی میان جوامع عمل می‌کرد.

گرایش به اسلام نیز در طول نسل‌ها امری معمول بود و خطوط مرزبندی را بیش از پیش محو می‌کرد. نوکیشان تازه مسلمان‌شده، تحرک اجتماعی بیش‌تری پیدا می‌کردند و به گرمی پذیرفته می‌شدند؛ امری که بدون توسل به اجبار، به‌تدریج درصد جمعیت مسلمان را افزایش می‌داد. با این حال، حتی در حالی که فرایند مسلمان‌شدن به‌آرامی جمعیت مسیحی را کاهش می‌داد، کوردوبا همچنان محل سکونت ده‌هاهزار مسیحی و یهودی بود که دین خود را تغییر نداده بودند. این واقعیت نشان می‌دهد که در دوره‌ای طولانی، زیستن به عنوان غیرمسلمان زیر حاکمیت مسلمانان به اندازه کافی قابل تحمل بوده و گرایش دسته‌جمعی به اسلام امری تحمیلی نبوده است. وفاداری این جوامع تا حد زیادی حفظ شده بود و از همین رو، در قرن دهم شورش‌های اندکی از سوی اقلیت‌های دینی رخ داد. برعکس، گزارش‌هایی وجود دارد مبنی بر این‌که برخی مسیحیان مستعرِب فعالانه از دولت اندلسی دفاع می‌کردند. در نواحی مرزی، برخی سربازان مسیحی در پادگان‌های مرزی خدمت می‌کردند و حتی در یورش‌های فصلی، در نبرد با لشکرهای پادشاهی‌های مسیحی شمال مشارکت داشتند.

گرچه جوامع اهل ذمه از نظر نظری از خدمت نظامی معاف بودند، اما «غیرمعمول نبود که مسیحیان در پادگان‌ها خدمت کنند، در یورش‌های فصلی شرکت کنند و داوطلبانه در دفاع از اندلس در برابر هم‌کیشان خود در شمال نقش داشته باشند».[1] در واقعه‌ای مشهور در سال ۷۷۸، ساکنان مسیحیِ شهر ساراگوسا از همکاری با سپاه فرانکی شارلمانی که در

1 . Funci. "Al-Andalus: Multiculturalism, Tolerance and Convivencia - FUNCI - Fundación de Cultura Islámica." *FUNCI*, 10 May 2021.

حال یورش بود خودداری کردند و وفادار به حاکمان مسلمان خود باقی ماندند؛ اقدامی که به شکست این لشکرکشی انجامید. این نمونه چشمگیر نشان می‌دهد که حکمرانی فراگیر و رفتار منصفانه چگونه می‌تواند پیوندهای وفاداری نیرومندی ایجاد کند.

مستعرِب‌های ساراگوسا، همچون همتایان آن‌ها در کوردوبا، میلی به «آزادشدن» به دست مسیحیانِ بیگانه نداشتند؛ زیرا زیر حاکمیت امویان، از امنیت در عبادت و مالکیت خود بهره‌مند بودند. در مجموع، بنیان‌های سیاسی و اجتماعیِ کانویونسیا در کوردوبا بر موازنه‌ای میان حقوق و مسئولیت‌ها استوار بود.

غیرمسلمانان در نظر شهروندان درجه‌دو محسوب می‌شدند، اما در عمل، مشارکت‌کنندگانی جدایی‌ناپذیر در دولتی اسلامی بودند که برای مشارکت آن‌ها ارزش قائل می‌شد.

از رهگذر حکمرانی سنجیده - ترکیب بردباری حقوقی، تقسیم عمل‌گرایانه قدرت و فراگیری فرهنگی - خلفای اموی جامعه‌ای را پرورش دادند که در آن، مسلمانان، مسیحیان و یهودیان می‌توانستند در هماهنگی نسبی با هم زندگی کنند. تا زمانی که قدرت و حاکمیت خلیفه را به رسمیت می‌شناختند و نظم را بر هم نمی‌زدند، اقلیت‌ها نه تنها تحمل می‌شدند، بلکه گاه ارتقا می‌یافتند. این وضعیت نوعی احساس مشارکت مشترک در نظم اجتماعی را در میان خطوط دینی گوناگون ایجاد کرد و زمینه را برای هم‌افزایی فرهنگی و فکری شگفت‌انگیزی که به‌زودی در اندلس شکوفا شد، فراهم آورد.

کوردوبا: کانون فکری در جهانی تاریک

تا میانه قرن دهم، کوردوبا به احتمال زیاد مهم‌ترین مرکز فکری اروپای غربی بود. در دوران عبدالرحمان سوم و الحَکم دوم، شهر با سرعتی بی‌سابقه در میان مناطق اروپاییِ هم‌عصر، به گردآوری دانش و جذب دانشمندان پرداخت. در سایه صلح و رفاه داخلی، خلفا سرمایه‌گذاری گسترده‌ای بر آموزش، دانش و هنر انجام دادند. الحَکم دوم به‌ویژه به عنوان حامی نامدار دانش شناخته می‌شد، تا جایی که لقب «پاسدار علوم» یافت.[1] او کتابخانه سلطنتی کوردوبا را به نهادی شگفت‌انگیز گسترش داد. گفته می‌شود که این کتابخانه به

1 . "Al-Andalus: Multiculturalism, Tolerance, and Convivencia." *Funci.*

صدها هزار جلد رسیده بود و هر کتابخانه‌ای در اروپای مسیحی را تحت‌الشعاع قرار می‌داد؛ هرچند ممکن است این ارقام اغراق‌آمیز باشد، روشن است که این کتابخانه بسیار بزرگ و جامع بود و حوزه‌هایی چون الهیات، ادبیات، حقوق، علوم و فلسفه را در بر می‌گرفت.

برای پرکردن قفسه‌های آن، الحَکم دوم نمایندگانی را به مراکز بزرگ علمی در مشرق اسلامی اعزام کرد تا کتاب‌ها را خریداری کنند. او همچنین اندیشمندان برجسته سرزمین‌های شرقی را دعوت کرد تا به کوردوبا سفر کنند یا در آن‌جا ساکن شوند. در میان این افراد، متفکران برجسته‌ای از ممالک عربی بودند که ماموریت یافتند در مسجد جامع شهر به وعظ و تدریس بپردازند و برای این کار، مستقیما از سوی دولت دستمزد دریافت می‌کردند. این سیاست، مسجد جامع را عملا به کانون آموزش عالی تبدیل کرد.

الحَکم همچنین ۲۷ مدرسه رایگان در کوردوبا تاسیس کرد و به این ترتیب، سطح سواد عمومی را به طور چشمگیری افزایش داد. نکته مهم این بود که یادگیری در اندلس به مسلمانان محدود نبود؛ فضای فرامحلی شهر باعث می‌شد که مسیحیان و یهودیان فرهیخته نیز در حیات فکری مشارکت داشته باشند.

نقشه خلافت کوردوبا در حدود سال هزار پس از میلاد[1]

یهودیان و مسیحیان در کنار مسلمانان در رشته‌هایی مانند پزشکی، نجوم و فلسفه تحصیل می‌کردند و عربی زبان مشترک علمی میان آن‌ها بود. در کوردوبا، برخلاف پادشاهی‌های مسیحی، دانش کلاسیک یونانی-رومی به طور فعال از سوی پیروان هر سه دین جست‌وجو و بحث می‌شد و آنان اغلب در کنار هم به این مباحث می‌پرداختند. به جای آن‌که سه حوزه فکری کاملا جداگانه شکل بگیرد، همگان در فرهنگی گسترده و واحد سهیم بودند که از عناصر هر سه سنت تغذیه می‌کرد. در بستر این ادغام فرهنگی، پیشرفت‌های به‌دست‌آمده در یک جامعه، غالبا از مرزهای دینی عبور می‌کرد و اقلیم فکری هماهنگ و هم‌زمانی را

1 . *Encyclopaedia Britannica*, s.v. "Caliphate of Córdoba," accessed June 19, 2026.

به وجود می‌آورد.

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای دوران طلایی کوردوبا نقش آن به عنوان پلی برای انتقال دانش میان شرق اسلامی، دنیای باستان کلاسیک و مسیحیت لاتینی بود. خلافت کوردوبا در قرن دهم با اشتیاق وارد سنت دانشگاهی وسیع‌تر اسلامی شد که پیش‌تر در مراکزی مثل بغداد عباسی شکوفا شده بود. این سنت به‌ویژه شامل ترجمه آثار فلسفی و علمی یونانی به عربی بود.

در اندلس، این پروژه بُعدی چند دینی پیدا کرد. نمونه‌ای مشهور در دوران عبدالرحمان سوم رخ داد؛ زمانی که امپراتور بیزانس، کنستانتین هفتم، حدود سال ۹۴۹ میلادی در چارچوب تبادل دیپلماتیک، هدایایی به کوردوبا فرستاد. یکی از این هدایا نسخه یونانیِ باشکوهی از کتاب «د ماتریا مدیکا»[1] اثر دیوسکوریدس[2] بود؛ مجموعه‌ای کهن از دانش دارویی که نزد پزشکان آن دوره بسیار ارزشمند بود.[3]

اما در آن زمان، افراد اندکی در اندلس قادر به خواندن یونانی بودند. وظیفه گشودن درهای این دانش بر عهده حسدای بن شَپروت، پزشک یهودی و وزیر خلیفه، گذاشته شد. به درخواست عبدالرحمان، حسدای گروهی را گرد آورد و بر ترجمه اثر دیوسکوریدس از یونانی به عربی نظارت کرد. در این میان، راهنمایی یک راهب مسیحی به نام نیکلاس که از امپراتوری بیزانس برای مهارت‌های زبانی‌اش فراخوانده شده بود، نقشی اساسی داشت. حسدای با کمک این راهب یونانی، کتاب دیوسکوریدس را به «دارایی مشترک» جهان عرب و اروپای قرون وسطی تبدیل کرد.[4]

این همکاری میان خلیفه مسلمان به عنوان حامی، دانشمند یهودی به عنوان مدیر پروژه، و راهب مسیحی به عنوان متخصص زبان، نمونه آشکاری از تبادل علمی میان‌فرهنگی در کوردوبای قرن دهم است. نسخه عربی :د ماتریا مدیکا» که از این کار به جا ماند، به مرجع استانداردی در جهان اسلام و بعدها در اروپا بدل شد. بدین ترتیب، از

---

1 . De Materia Medica.

2 . Dioscorides

۳ . «د ماتریا مدیکا» یک کتاب در زمینه پزشکی باستان و گیاهان دارویی است که توسط دیوسکوریدس در حدود سال ۷۸ میلادی نوشته شده است.

4 . *Hasdai Ibn Shaprut*. Accessed 10 July 2025.

رهگذر چنین تلاش‌های مشترکی، علوم و طب یونانیِ کلاسیک از طریق اندلس وارد اروپای غربی شد؛ امری که از طریق همکاری میان پیروان ادیان مختلف ممکن شد. این رابطه یک‌سویه نبود و کوردوبا خود به صادرکننده دانش به سرزمین‌های مسیحی تبدیل شد.

در اواخر قرن دهم، دانشمندان مسیحی به طور مکرر به اندلس سفر می‌کردند تا به متون و دانشی دست یابند که در مسیحیت لاتین در دسترس نبود. یکی از بازدیدکنندگان مشهور، گربر اوریاکی، راهب فرانسوی بود که بعدها به نام پاپ سیلوستر دوم شناخته شد. گربر در دهه ۹۷۰ به کاتالونیا و احتمالا خود کوردوبا سفر کرد و از ادبیات موجود در کتابخانه الحَکم دوم عمیقا تاثیر پذیرفت. او نزد کتاب‌های عربی به مطالعه ریاضیات و نجوم پرداخت و ارقام عربی را فراگرفت. گربر این دانش را با خود به شمال برد، بار دیگر استفاده از چرتکه و مفهوم صفر را به محافل اروپایی معرفی کرد و نقش مهمی در انتقال ارقام عربی به اروپا ایفا کرد. سرگذشت او واقعیتی گسترده‌تر را بازتاب می‌دهد. کتابخانه‌ها و مدارس کوردوبا واقعا مایه حسرت اروپا بودند و بسیاری از اندیشمندان مسیحی از این موضوع آگاه بودند. کتاب‌های فلسفه، پزشکی و علوم طبیعی که به عربی حفظ یا تولید شده بودند نیز از طریق تجارت یا دیپلماسی راه خود را به صومعه‌های مسیحی باز می‌کردند.

تصویری منسوب به عبدالرحمان سوم[1]

1 . Dan Buttry, "ABD-AR-RAHMAN III (891-961) and AL-HAKAM II (915-976)," *Global Peace Warriors*, December 16, 2016, accessed June 19, 2026.

با گذشت زمان، به‌ویژه پس از فتح تولدو[1] در ۱۰۸۵ و سپس خود کوردوبا در ۱۲۳۶ به دست نیروهای مسیحی، تلاش‌های نظام‌مندی برای ترجمه آثار عربی به لاتین شکل گرفت. اما حتی در قرن دهم نیز زمینه این انتقال در بسترهای چنددینی اندلس در حال شکل‌گیری بود. سیاست مدارا در خلافت به این معنا بود که دانشمندان هر سه دین می‌توانستند با یکدیگر تعامل کنند. برای مثال، حسدای بن شَپروت نه تنها با مسلمانان و یهودیان، بلکه با پادشاهان و روحانیون مسیحی نیز در ارتباط بود و مکاتبه داشت. از جمله او با امپراتور مقدس روم نامه‌نگاری می‌کرد و از این طریق به انتقال دانسته‌های پزشکی و علمی کمک کرد. فراتر از دانشگاه و کتابخانه‌ها، سیاست کانویونسیا نوعی آمیزش روزمره فرهنگی و فکری را پدید آورد. در محافل ادبی فرامنطقه‌ای کوردوبا، ممکن بود قاضی مسلمان در باب الهیات با کشیشی مستعرِب گفت‌وگو کند، یا شاعری یهودی‌زبان عربی در کنار شاعران مسلمان شعر بخواند. زبان‌ها به طور مداوم در هم می‌آمیختند.

آثار عربی شاعران و فیلسوفانی مانند فارابی و نیز متون منسوب به ارسطو، توسط اندیشمندانی یهودی چون سلیمان بن گبریول[2] و بعدها موسی بن میمون مطالعه می‌شد؛ این دو به هر دو زبان عبری و عربی می‌نوشتند. این فیلسوفان یهودی نیز متقابلا بر الهیات و فلسفه مسیحی، به‌ویژه بر متفکرانی مانند توماس آکویناس، اثر گذاشتند؛ تا آن‌جا که غالبا میان آثار آن‌ها مقایسه‌هایی صورت می‌گیرد.

در دوران طلایی کوردوبا، این توسعه میان‌فرهنگی از پیش آغاز شده بود. خود حسدای بن شپروت حامی شاعران و اندیشمندان یهودی بود و به راه‌اندازی سنتی درخشان از شعر عبری در اندلس کمک کرد؛ سنتی که بعدها به طور عمیقی از سبک‌ها و واژگان شعر عربی تاثیر پذیرفت. نویسندگان مسیحی در اندلس هرچند کم‌تر بودند اما آنان نیز با فرهنگ اسلامی درگیر شدند. برخی مستعرِب‌ها سال‌نامه‌ها و سرگذشت خود را به عربی نگاشتند و ترجمه‌هایی از بخش‌هایی از انجیل به عربی برای استفاده محلی فراهم آمد؛ به‌گونه‌ای که حتی مقدس‌ترین متون نیز در این فضای جدید زبانی جای خود را یافتند.

در حوزه هنر و معماری نیز نشانه‌های ملموسی از همکاری دیده می‌شود. هنرمندان

---

۱ . تولدو با نام طلیطله نیز شناخته می‌شود.

۲ . ابو ایوب سلیمان بن یحیی بن گبیرول، متفکر عبری‌زبان اسپانیایی و از بزرگان فلسفه یهودی بود.

مسیحی بیزانتی برای تزیین کاخ‌ها و مسجد جامع کوردوبا با موزاییک‌های پیچیده و هنرهای ظریف، از قسطنطنیه دعوت شدند. نتیجه، سبک معماری کوردوبا بود که از ترکیب الگوها شکل گرفته بود: ستون‌های رومی و قوس‌های ویزیگوتی در ساخت مسجد به کار رفت و کاخ‌های خلافتی مزین به موزاییک‌هایی بود که هنرمندان یونانی مسیحی برای خلیفه مسلمان آفریده بودند.[۱]

موسیقی نیز نمونه‌ای دیگر است. موسیقی‌دان نامدار، زریاب - که در سده نهم از مشرق به کوردوبا آمد -، سنت‌های موسیقایی ایرانی و عراقی را به اندلس معرفی کرد؛ سنت‌هایی که به‌سرعت میان همه جوامع پذیرفته شدند. این دگرگونی، موسیقی ایبری را متحول کرد و حتی بر موسیقی اروپای بعدی (مثلا در شکل لوت) اثر گذاشت. به این ترتیب، مسلمانان، مسیحیان و یهودیان در کوردوبا صرفا یکدیگر را تحمل نمی‌کردند؛ بلکه فعالانه از هم می‌آموختند و فرهنگی نو و ترکیبی خلق می‌کردند. گفته شده است که اندلس «تجربه‌ای یگانه در زمینه دستاوردها در همه عرصه‌های زندگی» بود و «مهم‌تر از همه، تجربه تنوع و گفت‌وگو».[۲]

1 . "Al-Andalus: Multiculturalism, Tolerance, and Convivencia." *Funci.*

2 . Ramin Jahanbegloo. "Tolerant Islam: The Andalusian Legacy." *Global*, 7 Nov. 2017.

یک نشست رسمی در کوردوبا، نقاشی مربوط به سال ۱۸۸۵.[۱]

همزیستی فرهنگی در شکل‌های متعدد بروز پیدا کرد و الگویی از تماس و آفرینش مشترک را در هم تنید. فرهنگ فکری کوردوبا دقیقا به‌سبب همین محیط کثرت‌گرا به اوج هم‌افزایی خلاق خود رسید. رشته‌هایی چون پزشکی با مشارکت همه دیدگاه‌ها شکوفا شدند. پزشک مسلمان، ابوالقاسم زهراوی، در کوردوبا دایرةالمعارف جراحی اثرگذاری نگاشت؛ کتابی که بی‌تردید از دانش یونانی بهره می‌برد و احتمالا حاصل مشورت با همکاران یهودی و مسیحی در بیمارستان‌های شهر نیز بود.[۲]

نجوم و ریاضیات نیز به همین ترتیب از کمک دانشمندان متنوع بهره‌مند شدند. تقویم کوردوبا و زیجِ پیچیده‌ای که در سال ۹۶۱ تکمیل شد، حاصل کار گروهی بود که اسقف

1 . BomBom, "The Court of Abd al-Rahman III," *World History Encyclopedia*, February 11, 2019, accessed June 19, 2026.

2 . Ibid.

مسیحی، رسِموندوس،[1] در کنار منجمان مسلمان در آن مشارکت داشت. در حوزه فلسفه و کلام، تفاوت‌های دینی مانع گفت‌وگو نمی‌شدند. بحث‌هایی درباره ماهیت نفس یا نسبت ایمان و عقل، اندیشمندانی مسلمان مانند ابن مسرّه و بعدها ابن رشد را درگیر می‌کرد و به یهودیانی چون ابن گبریول نیز می‌رسید و متفکران مسیحی نیز از این ایده‌ها بهره‌مند می‌شدند.

تا پایان قرن دهم، کوردوبا تا حد زیادی به «خانه» و خاستگاه دانش در اروپا بدل شده بود. این شهر تا پیش از فروپاشی سیاسی در قرن یازدهم، بزرگ‌ترین مرکز علمی زمان خود بود و از هر مرکز دانشگاهی در مسیحیت لاتینی فرسنگ‌ها پیشی گرفته بود. تبادل آزادانه ایده‌ها با جهان گسترده‌تر اسلامی - بر پایه شبکه‌هایی که اندلس را به بغداد، قاهره و فراتر از آن پیوند می‌داد - کوردوبا را در لبه پیشرو علم و فرهنگ نگه می‌داشت. کاغذ به طور معمول در کتابخانه‌ها و مدارس کوردوبا به کار می‌رفت و همین امر به دانشمندان اندلسی مزیتی مادی نسبت به همسایگان اروپاییشان می‌داد که هنوز ناچار بودند از پوست‌های گران‌قیمت برای نوشتن استفاده کنند. این دستاوردها محدود به یک گروه دینی نبود؛ بلکه موفقیتی تمدنی و مشترک برای مردمانِ متنوعِ ساکن اندلس به‌شمار می‌آمد.

برخی پژوهشگران معاصر، مانند ماریا روزا منوکل[2] چنین استدلال کرده‌اند که دستاوردهای فرهنگی اندلس «به دست مسلمانان، یهودیان و مسیحیان» در کنار هم و در یک فضای رواداراته خلق شده است. این میراث همکاری فکری میان ادیان، یکی از پایدارترین ابعاد دوران طلایی کوردوبا به شما می‌رود.[3]

خلافت اندلس چگونه سقوط کرد؟

با همه مزایا، سیاست کانویونسیا در اندلس هرگز نه نمونه برابری لیبرال مدرن بود و نه هماهنگی پایدار. نظم موجود در این سیستم، حدود روشنی داشت و با تنش‌های درونی نیز روبه‌رو بود. نخست باید اشاره کرد که نظام طبقاتی مبتنی بر مفهوم ذمّه، خود یک

1 . Recemundus.

2 . Maria Rosa Menocal.

3 . Menocal, Maria Rosa. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Back Bay Books, 2012.

فضای سلسله‌مراتبی را تثبیت می‌کرد؛ مسلمانان در جایگاه نخبگان حاکم و غیرمسلمانان در موقعیت تابع بودند: شهروندانی امان داده‌شده اما در نهایت، درجه‌دو. فرودستی حقوقی مسیحیان و یهودیان در قالب قواعد اجتماعی نمود می‌یافت؛ هرچند اغلب به صورت سست اجرا می‌شد، اما یادآوری دائمی جایگاه آن‌ها در جامعه بود.

برای مثال، فقیهان اسلامی دستور داده بودند که غیرمسلمانان نباید دین خود را به طور آشکار به نمایش بگذارند یا در پی به‌دست‌آوردن جایگاه‌های بلند اجتماعی باشند. فقیه اندلسی، ابن عبدون سویایی، اعلام کرده بود که مسلمانان باید از نزدیک‌شدن به مسیحیان و یهودیان پرهیز کنند و این‌که اهل ذمّه باید همواره نشانه‌ای متمایز همراه خود داشته باشند تا «رسوایی‌شان آشکار باشد».[1] این دستورها، که روح «پیمان عمر» را بازتاب می‌داد، مسیحیان و یهودیان را از پوشیدن لباس اشرافِ مسلمان یا حتی مورد خطاب قرارگرفتن با عبارت «السلام علیکم» منع می‌کرد، با این توجیه که «شیطان بر آنان چیره شده است».

این قواعد سخت‌گیرانه هرچند احتمالا در تخیل عالمان محافظه‌کار بیش‌تر از واقعیت عملی کوردوبا در اوج شکوفایی‌اش، وزن داشت و به طور کامل اعمال نمی‌شد، اما نفس وجودشان نشان‌دهنده پیش‌داوری‌های نهفته در جامعه است. اسلام به عنوان یک نهاد دینی، به‌ویژه بیرون از حلقه‌های روشنفکر درباری، اغلب به غیرمسلمانان با سوءظن یا تحقیر می‌نگریست.

نمونه خاص از دیدگاه تحقیرآمیز، ابن‌حزم است؛ فیلسوف و نویسنده‌ای به‌غایت توانا، اما در عین حال متکلمی سرسخت. او جامعه مسیحی را با لحنی تند «به کلی پست» توصیف کرده است.[2] این اظهار نظر نشان می‌دهد که حتی در خلال یا اندکی پس از دوره نسبتا بردبار خلافت، برخی مسلمانان تحصیل‌کرده، کلیشه‌های بسیار منفی درباره مسیحیان در ذهن داشتند. چنین نگرش‌هایی، هرچند شاید در سطح حکمرانی غالب نبودند، می‌توانستند در لحظاتی به اصطکاک اجتماعی و تبعیض در سطح محلی دامن بزنند.

به علاوه در همین دوران خاص که موسوم به «دوران طلایی» است، نمونه‌هایی از

1 . Bernard Lewis. *Islam: From the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*. Oxford University Press, 1987.

2 . "Social and Cultural Exchange in al-Andalus." *Wikipedia*.

تنش و آزار نیز وجود داشت. یکی از رویدادهای مهم که چالش‌های همزیستی را از پیش خبر می‌داد، ماجرای «شهدای کوردوبا» در دهه ۸۵۰، در زمان عبدالرحمان دوم بود. در این واقعه گروهی کوچک از مسیحیان بسیار متعصب، آگاهانه و به صورت علنی به اسلام اهانت کردند و هدف‌شان آن بود که به عنوان شهید کشته شوند. این اقدام، امیر را برانگیخت تا به دلیل کفرگویی و شورش، دستور اعدام آن‌ها را صادر کند.

این رویداد نشان داد که همه مسیحیان حاضر نبودند زیر حاکمیت اسلامی به شکلی بی‌سروصدا زندگی کنند. برخی سازشِ نهفته در دوره کانویونسیا را خیانتی به ایمان خود می‌دیدند و ترجیح می‌دادند آگاهانه درگیری ایجاد کنند. با این همه این جنبش بسیار محدود بود و در نهایت از میان رفت، اما به‌روشنی نشان می‌دهد که همزیستی، منتقدانی در هر دو سوی داشت.

در سوی مسلمانان نیز سخت‌گیرانی بودند که از گسترش عربی‌شدن مسیحیان و برجسته‌شدن یهودیان نگران بودند. آن‌ها نسبت به سستی نظارت دینی و «آلودگی» اسلام با تاثیرات بیگانه بیمناک بودند. این وضعیت تنشی میان عمل‌گرایان و متعصبان ایجاد می‌کرد. خلفا در بیش‌تر قرن دهم در مهار این متعصبان کارنامه قابل‌قبولی داشتند، اما در انتهای دوره، نشانه‌هایی از افراط‌گرایی رو به رشد ظاهر شد.

در دوران الحاجب المنصور (المنصور بن ابی عامر)، که پس از الحَکم دوم عملا زمامدار کوردوبا بود، فضای دربار رنگی سنت‌گراتر و کم‌تر پذیرش‌گر به خود گرفت. گفته می‌شود المنصور، برای جلب رضایت محافل روحانی محافظه‌کار، برخی متون فلسفی را از کتابخانه‌های سلطنتی کنار گذاشت. به علاوه، حکومت او - هرچند همچنان از مزدوران مسیحی نیز استفاده می‌کرد - بیش از پیش بر جهاد تهاجمی علیه شمال مسیحی تکیه داشت. اگرچه این دوره به طور کامل به معنای بازگشت به تعصب و ستیز نبود، اما می‌توان آن را مرحله‌ای دانست که در آن، از گشودگی و فراگیری‌ای که مشخصه دربار الحَکم دوم بود، کاسته شد.

مجسمه الحکم دوم در سانتو دلو مارتینز.[1]

با این حال، مزایای این بردباری حتی در دوره الحکم دوم نیز به طور برابر توزیع نمی‌شد. فرهنگ والای همزیستی کوردوبا بیش از همه در محافل شهری و تحصیل‌کرده، یعنی در میان درباریان، نخبگان بازرگان و روشنفکران شکوفا شده بود. در نواحی دورتر یا روستایی، جوامع دینی اغلب به صورت جدا از هم زندگی می‌کردند و سوءبرداشت‌ها یا تعصبات

1 . Sonia Lekuona. "El espartero que llegó a ser califa," *Continuadores: Arte Vivo andalusí,* March 30, 2026, accessed June 19, 2026.

می‌توانست آشکارتر باشد. حتی در خود کوردوبا، مردم عادی ممکن بود با نوعی احتیاط و بدگمانی به یکدیگر بنگرند. درباره تنش‌های روزمره کم‌تر نوشته شده است، اما احتمالا چنین اصطکاک‌هایی وجود داشته است.

برای مثال، یک دهقان مسلمان ممکن بود از این‌که می‌دید مالیات‌های او ظاهرا سخت‌تر از آن چیزی است که برای یک تاجر ثروتمند یهودی اعمال می‌شود، ناخشنود باشد؛ یا یک صنعتگر مسیحی ممکن بود از تحقیرهای عمومی مانند ضرورت کناررفتن از مسیر یک مسلمان در خیابان یا ممنوعیت سوارشدن بر اسب رنجیده باشد. این ما را به یاد این نکته می‌اندازد که این نظام تا حدی بردبار بود اما برابر نبود. در واقع نظام سیاسی کوردوبا بر پایه نوعی حمایت پدرسالارانه استوار بود که اگر جهت‌گیری سیاسی تغییر می‌کرد، می‌توانست به‌آسانی به نظامی از سرکوب بدل شود.

نکته حیاتی دیگر آن‌که تساهل اندلس وابسته به ثبات سیاسی و رهبری نیرومند بود. هرگاه اقتدار مرکزی تضعیف می‌شد، خصومت‌های نهفته تمایل به سر برآوردن پیدا می‌کردند. این وضعیت در قرون یازدهم و دوازدهم بسیار آشکارتر شد. در سال ۱۰۰۹، بحران جانشینی و جنگ داخلی، خلافت کوردوبا را از هم گسست. تا سال ۱۰۳۱، نهاد خلافت برچیده شد و اندلس به حکومت‌های کوچک‌تر تجزیه گردید. این حکمرانی‌های کوچک‌تر در آغاز برخی جنبه‌های فرهنگ بردبار را ادامه دادند. برای نمونه، بعضی طوایف مانند تولدو و سویا همچنان به‌کارگیری وزیران یهودی و پرورش تعامل میان‌دینی را دنبال می‌کردند. با این حال، آن‌ها از نظر نظامی ضعیف‌تر بودند و فشار فزاینده پادشاهی‌های مسیحیِ در حال گسترش، سرانجام طوایف را واداشت تا برای کمک نظامی، دست یاری به سوی شمال آفریقا دراز کنند و از حکومت اسلامی مُرابطون[1] درخواست کمک کنند. سلسله مرابطون نوعی اسلام بسیار سخت‌گیرانه و کم‌تحمل‌تر را اجرا می‌کرد. با حاکمیت آن‌ها، رفتار نسبتا سهل‌گیرانه گذشته با ذمّیان در اندلس پایان یافت.

مرابطون جداسازی اجتماعی را با سخت‌گیری بیش تری تحمیل کردند و گفته می‌شود حتی مستعرب‌هایی را که بیش از حد با فرهنگ عربی درآمیخته بودند، مورد

---

۱ . مُرابِطون، حکومتی اسلامی در شمال آفریقا و شامل قبایل آفریقایی بودند که میان سال‌های ۱۰۶۰-۱۰۵۶ میلادی بر بخشی از اندلس فرمانروایی کردند.

آزار قرار دادند. خلافت موحدون،[۱] که بعدتر بر سر کار آمدند، از آن‌ها هم تندروتر بود و به مسیحیان و یهودیان باقیمانده اندلس عملا میان اسلام‌آوردن و تبعید یا آزار گزینه‌ای نگذاشتند. بسیاری، راه تبعید را برگزیدند و در قرن دوازدهم، موج بزرگی از مهاجرت یهودیان اندلسی به اسپانیای مسیحی یا مصر رخ داد. مسیحیان مستعرب نیز عمدتا به پادشاهی‌های مسیحی منتقل شدند. موحدون حتی کلیساها و کنیسه‌ها را در قلمرو خود تخریب کردند و عملا حضور آشکار ادیان دیگر را از چشم‌انداز شهری زدودند. این چرخش تراژیک نشان می‌دهد که دوران طلایی بردباری در واقع به پایان رسیده بود.

بحث درباره «افسانه» و «واقعیت» اندلس همچنان ادامه دارد. پژوهشگران امروز گرایش دارند روایت‌های بیش از حد زیباسازی‌شده از تسامح کامل در کوردوبا را رد کنند.[۲] می‌توان با اطمینان گفت که این جامعه، جامعه‌ای قرون‌وسطایی بود سرشار از تعصبات و نابرابری‌های قدرت؛ با بردباری‌ای عمل‌گرایانه، نه اصول‌گرایانه. غیرمسلمانان می‌توانستند شکوفا شوند، اما در چارچوبی محدود و همواره تا آن‌جا که حاکمان مسلمان اجازه می‌دادند. اذعان به این محدودیت‌ها، دستاوردهای واقعی همزیستی کوردوبا را نفی نمی‌کند، بلکه آن‌ها را در زمینه واقعی‌شان قرار می‌دهد. تناقض‌هایی مانند وجود یک وزیر یهودی در دولتی که رسما نسبت به یهودیان نگاه تحقیرآمیز داشت یا یک سردار مسیحی که فرماندهی سپاه مسلمان در نبرد با مسیحیان دیگر را بر عهده داشت، نشان می‌دهد که بردباری در اندلس، راهبردی و گزینشی بود. این بردباری شامل حال کسانی می‌شد که به نظم اسلامی یاری می‌رساندند یا دست‌کم تهدیدی برای آن محسوب نمی‌شدند و هر گاه گروهی بی‌وفا تلقی می‌شد یا تعصب بالا می‌گرفت، این دایره تنگ‌تر می‌شد.

در نهایت، دوران طلاییِ کانویونسیا در کوردوبا به سبب همین ماهیت نامعمول و شکننده‌اش در تاریخ می‌درخشد. پایان آن نیز یادآور این واقعیت است که بردباری هرگز نباید مفروض و تضمین‌شده انگاشته شود؛ بلکه باید مدام از سوی رهبری روشن‌نگر، اعتماد اجتماعی و تعهد به ارزش‌های کثرت‌گرا تقویت گردد؛ عناصری که همگی در برابر فشار اقتصادی، تهدیدهای بیرونی یا ایدئولوژی‌های افراطی آسیب‌پذیرند. از این منظر، نمونه

---

۱ . موحدون یا خلافت موحدون سلسله و فرقه‌ای اسلامی در شمال آفریقا بودند.

2 . Jane S Gerber. "'Ornament of the World' and the Jews of Spain." *National Endowment for the Humanities*, 17 Dec. 2019.

کوردوبا نه فقط الهام‌بخش، بلکه هشداری جدی نیز هست درباره این‌که یک کثرت‌گرایی شکوفا تا چه اندازه می‌تواند در برابر فروغلتیدن به تفرقه شکننده باشد.

میراث خلافت در کوردوبا

دوران طلایی خلافت کوردوبا در قرن دهم چندان طولانی نپایید. پس از مرگ الحَکم دوم در سال ۹۷۶، ثبات خلافت به‌تدریج دچار نقصان شد. پسر جوان او، هشام دوم، عملا زیر نفوذ مردی جنگ‌سالار و جاه‌طلب به نام المنصور (الحاجب المنصور) قرار گرفت. حکومت نظامی او، هرچند در آغاز کارآمد بود، اما بذرهای ضعف دودمانی را کاشت. در دهه‌های نخست قرن یازدهم، کوردوبا با جنگ داخلی دست‌به‌گریبان شد. فراکسیون‌های گوناگون از جمله مزدوران بربر، اشراف عرب، سردارانی از اقوام اسلاو و بزرگان محلی برای قدرت رقابت می‌کردند. در سال ۱۰۳۱، نهاد خلافت منحل شد و اندلس به بیش از بیست پادشاهیِ طوایفی تقسیم گشت.

این فروپاشی سیاسی پیامدهای مستقیمی برای روابط میان ادیان داشت. در حالی که برخی از این امیرنشین‌های جدید همچنان به حمایت از استعدادهای یهودی و مسیحی ادامه دادند، وحدت و امنیتی که کوردوبا فراهم می‌کرد، تضعیف شد.[1] طوایف کوچک‌تر و ضعیف‌تر بودند و اغلب به پرداخت خراج به پادشاهان مسیحی تن می‌دادند. با این حال، برای مدتی (تقریبا از ۱۰۳۱ تا دهه ۱۰۸۰)، بسیاری از جنبه‌های شکوفایی فرهنگی اندلس در این دولت‌های جانشین ادامه یافت. زندگی یهودی، به‌ویژه در مراکزی مانند گرانادا، لُسینا و سویا برای چند دهه رونق داشت و جوامع مستعرب نیز زیر سلطه حاکمان مختلف طوایف، همچنان نسبتا آزادانه دین خود را به جا می‌آوردند.

اما گسست واقعی با یورش مرابطون شمال آفریقا در ۱۰۸۶ و بعد، با ظهور موحدان در ۱۱۴۷ رخ داد. این رژیم‌های بنیادگرا، مسامحه اندلس را نوعی فساد و انحراف تلقی کرده و خود را مامور اصلاح آن می‌دیدند. تا میانه قرن دوازدهم، دوران طولانی آزادی نسبی دینی در اسپانیای اسلامی به پایان رسیده بود. اکثریت یهودیان و مسیحیان در آنچه از اندلس

1 . Monferrer-Sala, Juan Pedro, and Jose Martinez-Delgado. “Christians and Jews in Islamic Granada: Presence, Influence, Power.” *A Companion to Islamic Granada*, Barbara ed., Brill, pp. 211–230.

باقی مانده بود، یا گریختند یا اسلام آوردند یا زیر سلطه موحّدان از میان رفتند. با فتح شهرهایی مانند تولدو، کوردوبا و سرانجام گرانادا به دست نیروهای مسیحی، ترکیب دینی اسپانیا کاملا دگرگون شد. پادشاهان کاتولیک سرانجام یهودیان و مسلمانان باقی‌مانده را در کاستیل و آراگون، و نیز موریسکی‌ها را تا سال ۱۶۰۹ به تبعید واداشتند.

به این معنا، فصل طولانی کانویونسیا با دو لایه پی‌درپی از بنیادگرایی بسته شد: نخست توسط بنیادگرایان مسلمان و سپس زیر حاکمیت بنیادگرایی مسیحی.

در آغاز دوران مدرن، اسپانیا به قلمروی عمدتا همگنِ کاتولیک با حداقل تساهل دینی بدل شده بود. با این وجود، دوران طلایی کوردوبا میراث خود را حفظ کرد و پژواک آن در قرون بعدی ادامه یافت. بلافاصله، یکی از پیامدها پراکندگی دانشمندان و متون اندلسی به دیگر سرزمین‌ها بود. پناهندگان یهودی از اندلس مشعل این دوران طلایی را به کشورهایی مانند مصر، ایتالیا و سرزمین مقدس بردند.

نامدارترین این پناهندگان موسی بن میمون بود که در ۱۱۳۵ در کوردوبا به دنیا آمد. او در جوانی فرهنگ یادگیری یهودی-عربی اندلس را جذب کرد و پس از فرار از آزار موحّدان به همراه خانواده، سرانجام در قاهره ساکن شد. در آن‌جا بود که آثار شاهکار خود مانند «راهنمای سرگشتگان»[۱] را نوشت؛ اثری که فلسفه یونانی، کلام اسلامی و اندیشه یهودی را در هم می‌آمیزد. همچنین برخی از مستعرب‌های تولدو که به شمال مهاجرت کرده بودند، در قرن دوازدهم به ترجمه کتاب‌های عربی به لاتین کمک کردند و دانش اندلسی را مستقیم به اروپای مسیحی منتقل نمودند.[۲]

یکی از ابتکارهای برجسته، «مدرسه مترجمان تولدو» بود؛ جایی که مترجمان یهودی، مسیحی و مسلمان کنار هم آثار بزرگ علمی، پزشکی و فلسفی را از عربی به لاتین و کاستیلی برمی‌گرداندند.[۳] آن‌ها آثار اندیشمندان اندلسی مانند پزشک نامدار ابوالقاسم زهراوی و فیلسوفی چون ابن رشد و نیز نسخه‌های عربی آثار ارسطو، اقلیدس، جالینوس

---

۱ . «دلالة الحائرین» یا «راهنمای سرگشتگان»، کتابی نوشته روحانی یهودی موسی بن میمون است. این اثر شامل دیدگاه‌های فلسفی ابن میمون است.

2 . Ramin Jahanbegloo. "Tolerant Islam: The Andalusian Legacy." *Global*, 7 Nov. 2017.

3 . Arraez-Aybar, Luis-Alfonzo, et al. "Toledo School of Translators and Their Influence on Anatomical Terminology." *Annals of Anatomy - Anatomischer Anzeiger*, Urban & Fischer, 21 Jan. 2015.

و بطلمیوس را که در کتابخانه‌های مسلمانان حفظ شده بود، ترجمه کردند.[1] از رهگذر این ترجمه‌ها، میراث فکری اندلس به یکی از ارکان رنسانس اروپایی بدل شد.

بی‌سبب نیست که مورخان تاکید می‌کنند اندلس «هم ذخیره‌گاه دانش یونان باستان بود و هم ایستگاهی محوری در مسیر انتقال آن به غربِ مسیحی» و بدین‌سان در احیای دانش کلاسیک در اروپا نقش پیشگام داشت. بدون قرن‌ها ترجمه و پژوهش اندلسی، تصور این‌که توماس آکویناس با متون ارسطو درگیر شود یا این‌که پزشکی و نجوم اروپایی در قرن سیزدهم جهشی ناگهانی را تجربه کند، دشوار است. از این منظر، فرهنگ فکری کثرت‌گرای کوردوبا میراث اروپایی گسترده‌ای بر جای گذاشت.[2]

بُعد دیگری از این میراث، حافظه فرهنگی کانویونسیا بود. در قرن نوزدهم، همان‌طور که تاریخ‌نگارانی مانند مارک کوهن[3] اشاره کرده‌اند، پژوهشگران یهودی در اروپا اسپانیای اسلامی را در مقایسه با اروپای قرون تاریک به عنوان «عصر زرین»ی می‌ستودند که در تضاد با آزارهایی بود که در سرزمین‌های مسیحی تجربه می‌کردند. آن‌ها کوردوبای قرون وسطی را گاه با نگاهی رمانتیک به صورت بهشتی میان‌دینی از باغ‌ها، کتابخانه‌ها و خلفای روشن‌نگر تصویر می‌کردند و جنبه‌های ناخوشایند را تا حدی نادیده می‌گرفتند.

درس‌هایی برای امروز

دوران طلایی خلافت کوردوبا، امروز نیز برای کشورهایی که با تنوع دینی روبرو هستند، یا جامعه‌های قطبی‌شده از نظر ایدئولوژیک و آن‌هایی که با پرسش‌هایی از جایگاه افراد بدون باور به دین (یا بدون باور به دین رسمی) در حیات عمومی مواجه شده‌اند، نمونه تاریخی قابل توجهی به شمار می‌رود. تجربه اندلس نشان می‌دهد که جامعه‌ای با حاکمیت اسلامی نیز می‌تواند فرهنگی مدنی را پرورش دهد که به کثرت‌گرایی احترام می‌گذارد. البته نمونه کوردوبا همچنین نشان می‌دهد حاکمیت باید مدارا را به عنوان اصل بشناسد و نه یک تاکتیک حکومتی.

---

1 . Ramin Jahanbegloo. “Tolerant Islam: The Andalusian Legacy.”

2 Ramin Jahanbegloo. “Tolerant Islam: The Andalusian Legacy.”

3 . Mark R. Cohen.

در کوردوبا، اقلیت‌های دینی نه فقط تحمل می‌شدند، بلکه به عنوان شریک در عرصه‌هایی چون دانش، پزشکی و حکمرانی به کار گرفته می‌شدند. این واقعیت نشان می‌دهد که همزیستی، الزاما پشت‌کردن به ایمان نیست، بلکه می‌تواند تجلی رهبری اخلاقی و قدرت تمدنی باشد. برای دولت‌های امروز - چه ایران و چه دیگر کشورها - که در آن‌ها قدرت برای سرکوب باورهای دگراندیش به کار گرفته می‌شود، این میراث دعوتی است برای بازاندیشی در شکل رهبری اسلامی؛ زمانی که بر اصول کرامت متقابل هدایت شود.

همچنین خاطره کانویونسیا در کوردوبا، که بعدتر توسط یهودیان، مسلمانان و مسیحیان به طور مشترک پذیرفته شد، نشان می‌دهد هویت تاریخی می‌تواند نقش پل را ایفا کند، نه دیوار. ایران نیز میراثی تاریخی از احترام میان‌دینی در طول تاریخ خود دارد؛ چه در گذشته‌های دور و چه نزدیک. آگاهی از این میراث و بازخوانی فعالانه آن می‌تواند نیرویی مهم باشد. این نیرو می‌تواند به پرورش چشم‌اندازی فراگیرتر از هویت ملی کمک کند؛ چشم‌اندازی که هم مومنان و هم افراد بدون دین را گرامی می‌دارد، گفت‌وگو میان جهان‌بینی‌ها را می‌گشاید و ممکن است بتواند ایران را نه به عنوان یک تئوکراسی بسته، بلکه به عنوان مشارکت‌کننده‌ای در سنت‌های انسان‌گرایانه و اسلامی کثرت‌گرایی و گشودگی فکری بازتعریف کند.

نیایشگاه لوتوس در دهلی؛ الگوی هم‌زیستی همگان در فضای مشترک معنوی

لوتوس ساختمانی منحصر به فرد است. ساخت بنایی به پیچیدگی نیایشگاه لوتوس در زمانی که پروژه آن تایید و کار عملی ساخت آن شروع شد، حتی در بیش‌تر کشورهای پیشرفته با تکنولوژی عمرانی بالا نیز کاری دشوار و چالش‌برانگیز بود. در هند، کشوری که در آن زمان هنوز راه زیادی تا صنعتی‌شدن در سطح بالا داشت، ساخت آن غیرممکن به نظر می‌رسید. اما معمار ایرانی این بنا، مهندس فریبرز صهبا، و جامعه بهائیان هند مصمم بودند این ساختمان ساخته شود. برای آنان این ساختمان معنایی بسیار ویژه داشت. صهبا می‌دانست که هند جامعه‌ای با تنوع بالای دینی و فرهنگی و در ضمن تاریخی از خشونت‌های مذهبی و تفرقه‌های اجتماعی دارد. او می‌خواست نیایشگاهی با الهام از تعالیم آیین بهائی بسازد که درهایش به روی تمامی مردم باز باشد. بنابراین به دنبال نمادی می‌گشت که ساختمان آن را بازنمایی کند اما ضمن این‌که به هیچ دین بخصوصی محدود نباشد، نشانی از همبستگی و اشتراک نمادین گروه‌های مختلف مردم داشته باشد. لوتوس یا گل نیلوفر، نمادی بود که او در فرهنگ و معماری تمامی هند و در بسیاری از مذاهب و گروه‌های این کشور یافت. این‌گونه بود که لوتوس متولد شد.

در شهری متنوع به لحاظ دینی و فرهنگی مانند دهلی، نیایشگاه لوتوس به این دلیل برجسته است که برای استقبال از همگان ساخته شده است. نیایشگاه لوتوس در دسامبر

۱۹۸۶ (حدود دی ۱۳۶۵) برای عموم گشوده شد. ۹ در برای ورود بازدیدکنندگان به تالار مرکزی بزرگ نیایش تعبیه شده است؛ جایی که در آن مداح، روحانی، کشیش، یا منبر و آیینی اجباری وجود ندارد. افراد می‌توانند در سکوت بنشینند، دعا و مراقبه نمایند یا به قرائت‌هایی از سنت‌های مقدس گوناگون گوش فرا دهند. وب‌سایت رسمی خانه نیایش بهائی در دهلی نو این نیایشگاه را مکانی معرفی می‌کند که نمایانگر اصل یگانگی نوع بشر است و از افراد با هر پیشینه نژادی، دینی و ملی دعوت می‌کند تا در محوطه آن به دعا و مراقبه بپردازند.[۱]

نیایشگاه لوتوس یک خانه نیایش بهائی است و معابد بهائی بر این ایده بنا شده‌اند که نیایش باید برای همه انسان‌ها، فارغ از هویت دینی، گشوده باشد.[۲] همچنین، در فهرست پیشنهادی مرکز میراث جهانی یونسکو برای خانه نیایش بهائی در دهلی نو آمده است که این نیایشگاه به دعا و مراقبه خاموش اختصاص دارد و بلند کردن صدا در آن معمول نیست یا به زمان‌های بسیار مشخصی محدود شده است. در آیین بهائی روحانیت رسمی یا مناسک اجباری وجود ندارد و برنامه‌های عبادی چنددینی شامل قرائت و تلاوت از متون مقدس ادیان بزرگ جهان است.[۳]

از این‌رو نیایشگاه لوتوس صرفا یک بنای معماری زیبا نیست بلکه بیانیه‌ای عمومی درباره همزیستی به شمار می‌آید. ساختار آن نشان می‌دهد که مسیرهای متفاوت می‌توانند به فضایی مشترک منتهی شوند. فضای درونی آن بیانگر این است که کرامت انسانی نیازمند سلسله‌مراتب، اجبار یا کنترل فرقه‌ای نیست. گشودگی آن نیز نشان می‌دهد که مؤمنان، ناباورمندان، جویندگان حقیقت و بازدیدکنندگان می‌توانند در یک محیط تأملی مشترک حضور یابند، بی‌آنکه ناچار باشند تفاوت‌های خود را نادیده بگیرند.

بنای لوتوس از چند جهت برای ایران و ایرانیان نیز حائز اهمیت است. این بنا با الهام از آیینی ساخته شده که از این کشور برخاسته است. بهاءالله، بنیانگذار آیین بهائی، یک ایرانی اهل نور مازندران بود که در ۱۱۹۷ خورشیدی به دنیا آمد. معمار این بنا، فریبرز صهبا، نیز

1 . Bahá'í House of Worship, New Delhi, "Home," accessed June 14, 2026.

2 . *Encyclopaedia Britannica*, s.v. "Bahāʾī Temple," accessed June 14, 2026.

3 . ubsxcco site - page: Bahá'í House of Worship at New Delhi.

ایرانی و فارغ‌التحصیل دانشگاه‌های این کشور است. همچنین گل نیلوفر نمادی باستانی و ملی برای ایرانیان است و در نقش‌های برجسته تخت جمشید بسیار به چشم می‌خورد.

به علاوه، همانند هند، ایران میزبان طیفی متنوع از جوامع اعتقادی است، از جمله مسلمانان با گرایش‌های مختلف، مسیحیان، یهودیان، زرتشتیان، بهائیان، درویش‌ها، صوفیان، شهروندان سکولار، ندانم‌گرایان و ناباورمندان. با این حال، بسیاری از این جوامع با فشار، طرد یا سرکوب مواجه‌اند. به‌ویژه جامعه بهائی همچنان در چارچوب قانون اساسی کنون ایران به رسمیت شناخته نشده و بنا بر گزارش جامعه جهانی بهائی، با آزار و اذیت سیستماتیک و طولانی‌مدت از سوی حکومت روبه‌رو بوده است.[1] همچنین، کمیسیون ایالات متحده در امور آزادی دینی بین‌المللی گزارش داده است که مقامات جمهوری اسلامی همچنان جوامع اقلیت دینی، از جمله بهائیان، یهودیان، مسیحیان، اهل سنت و دیگر گروه‌های غیرمسلمان را هدف قرار می‌دهند.[2] برخلاف فریبرز صهبا که در زمان پادشاهی سکولار ایران، موفق شد به دانشگاه برود، جوانان بهائی امروز نمی‌توانند به دانشگاه بروند، زیرا اگر بگویند بهائی هستند پذیرش نخواهند شد.

نیایشگاه لوتوس موردی جالب توجه برای مطالعه است. این نمونه نشان می‌دهد که چگونه یک جامعه می‌تواند ارزش‌های خود را بیان کند و در عین حال برای دیگران نیز فضا فراهم آورد. همچنین نشان می‌دهد که چگونه معماری، سادگی آیینی و دسترسی عمومی می‌تواند بدون نیاز به تقابل، همزیستی را آموزش دهد. از منظر آموزش مدنی، نیایشگاه لوتوس نمونه‌ای غیرخشونت‌آمیز، مبتنی بر حقوق و از نظر فرهنگی معنادار است از این‌که چگونه جوامع می‌توانند همدلی، احترام و همبستگی را در میان جوامع اعتقادی تقویت کنند.

چشم‌انداز و ماموریت

آیین بهائی تا کنون چندین نیایشگاه در کشورهای مختلف، از جمله شیلی، آلمان، ایالات

1 . Bahá'í International Community Representative Offices, "Current Situation," *Situation of Iranian Bahá'ís*, accessed June 14, 2026.

2 . United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF), *Iran Country Update* (Washington, DC: USCIRF, July 28, 2025).

متحده و استرالیا ساخته است. ایده اصلی این بناها همگی این است که تمامی افراد از هر پیشینه باور و مذهب بتوانند به آن راه یابند. این ایده از این اصل اساسی دینی در آیین بهائی می‌آید که تمامی انسان‌ها از وحدتی اساسی برخوردارند. چشم‌اندازی که در نیایشگاه لوتوس تجسم یافته نیز، یگانگی نوع بشر است. این مفهوم در آیین بهائی جایگاهی محوری دارد که نه تنها در سطح آموزه‌ها بلکه در طراحی فیزیکی و کارکرد عمومی نیایشگاه نیز بازتاب یافته است.[1]

وب‌سایت رسمی خانه نیایش بهائی در دهلی نو این نیایشگاه را به عنوان مرکزی جمعی برای جامعه توصیف می‌کند که با هدف ترویج محبت و همدلی ساخته شده و همه را به عنوان برابر در آغوش می‌گیرد. این چشم‌انداز از آن‌رو اهمیت ویژه‌ای دارد که صرفا به بیان یک باور محدود نمی‌شود، بلکه در تجربه بازدیدکنندگان نیز تجسم می‌یابد. بازدیدکنندگان هندو، مسلمان، مسیحی، یهودی، سیک، بهائی، سکولار یا بدون وابستگی دینی، همگی می‌توانند وارد یک تالار شوند، در سکوتی مشترک بنشینند و از کرامتی یکسان برخوردار باشند. درون این تالار نمادهای مذهبی زیادی وجود ندارد. در بالای طاق سقف آن، نمادی وجود دارد که در اندیشه بهائی، اسم اعظم خدا است. همچنین چون درون ساختمان گرد است، برای افرادی که به طرف‌های متفاوت دعا می‌کنند، مشکلی از نظر جهت ایجاد نمی‌گردد.

رسالت خاص این نیایشگاه همچنین در ساختار آن به عنوان خانه عبادت و نه یک نهاد مذهبی، بازتاب یافته است. جامعه بهائی هند این نیایشگاه را مکانی معرفی می‌کند که نیایش و خدمت را به هم پیوند می‌دهد و ۹ ورودی آن نمادی از یگانگی ادیان و این ایده است که پیام‌آوران یا مظاهر الهی در نهایت دروازه‌هایی به سوی یک حقیقت واحد هستند.[2] این زبان نمادین به‌ویژه در جوامع کثرت‌گرا ارزشمند است، زیرا تفاوت‌های دینی را نه به عنوان تهدید، بلکه به‌مثابه مسیرهای متنوعی به سوی معنویت بازتعریف می‌کند. این چیزی است که جامعه ایران به‌شدت به آن نیاز دارد، به‌خصوص که به نظر می‌رسد شمار افرادی که خود را مسلمان نمی‌پندارند رو به افزایش است.

1 . Bahá'í House of Worship, New Delhi, "Home," accessed June 14, 2026.

2 . The Official Website of the Indian Bahá'í Community, "Bahá'í House of Worship, New Delhi," accessed June 14, 2026.

ماموریت نیایشگاه لوتوس همچنین دارای اهمیت مدنی گسترده‌تری است. هرچند این نیایشگاه یک نهاد کنشگری به معنای متعارف نیست، پیام آن پیامدهای عمومی دارد. این پیام از هر جامعه می‌خواهد کرامت دیگران را به رسمیت بشناسد و مومنان را دعوت می‌کند بپذیرند که حفاظت از آزادی نیایش خودشان مستلزم پاسداشت آزادی دیگران نیز هست. همچنین، این نیایشگاه با نشان‌دادن این‌که فضای مقدس لزوما نباید طردکننده باشد، برای ناباورمندان و اقلیت‌های دینی نیز فضا ایجاد می‌کند. در واقع لوتوس یک ایده آرمانی است که باید دید از سمت مردم نیز درک و پذیرش خواهد شد یا خیر.

فرهنگ همزیستی فقط با تکیه بر مقاومت جوامع تحت فشار شکل نمی‌گیرد، بلکه نیازمند آن است که جوامع اکثریت و اقلیت، رهبران دینی، اندیشمندان سکولار، آموزشگران، خانواده‌ها و کنشگران جامعه مدنی، از کرامت یکدیگر دفاع کنند. ماموریت نیایشگاه لوتوس می‌تواند مبنایی نمادین برای چنین شناسایی متقابل فراهم آورد.

اهداف و کارکردها

چنانچه گفتیم هدف اصلی نیایشگاه لوتوس فراهم‌آوردن فضایی مشترک برای دعا، مراقبه، تأمل و وحدت معنوی است. برخلاف بسیاری از بناهای مذهبی، این نیایشگاه برای تفکیک افراد «درون‌گروه» و «برون‌گروه» طراحی نشده، بلکه بر این اصل استوار است که هر فردی می‌تواند وارد آن شود.[1] تفکیک‌ها و تمایزات مبتنی بر عضویت یا عدم عضویت در یک گروه در مطالعات جامعه‌شناختی بسیار مهم هستند. بسیاری از گروه‌ها مردم را به خودی و غیرخودی تقسیم می‌کنند. به همین دلیل دانشمندان علاقه دارند بدانند چرا مردم به چنین تفکیکی علاقه دارند و چگونه میان «ما» و «آن‌ها» مرزبندی می‌کنند. نظریه‌های متفاوتی پیشنهاد شده که این تمایل را توضیح دهد اما در این که جامعه‌های متعددی این تمایز را فعالانه انجام می‌دهند اختلاف نظر کمی وجود دارد. به هر روز در ایده و مفهوم لوتوس، تلاش شده مرز خودی و غیرخودی کمرنگ یا محو شود.

1 . Government of NCT of Delhi, "The Lotus Temple," *District Magistrate Office, South East District Delhi*, accessed June 14, 2026.

نمای نیایشگاه از بالا. تصویر بخشی از باغ پیرامونی و حوض‌های آبگیر مشخص است.
تصویر از (Architecture UUL) [۱]

یکی از اهداف این نیایشگاه، عادی‌سازی تکثر دینی است. با فراهم‌کردن امکان حضور افراد با باورهای متفاوت در یک فضای تأملی مشترک، این نیایشگاه تنوع را از یک مفهوم انتزاعی به تجربه‌ای زیسته تبدیل می‌کند. بازدیدکنندگان نیازی به توافق الهیاتی ندارند، لازم نیست آیین یکسانی را اجرا کنند یا خود را با آیین بهائی تعریف کنند؛ کنش مشترک آنان صرفا «حضور» است: نشستن در کنار یکدیگر در سکوت، دعا یا تامل.[۲]

هدف دیگر حذف موانعی است که معمولا به شکل‌گیری سلسله‌مراتب دینی می‌انجامد. در آیین بهائی روحانیت رسمی یا مناسک اجباری وجود ندارد. این شکل درون‌گروهی از این نظر اهمیت دارد که اقتدار تفسیر دینی را از یک مرجع واحد می‌کاهد و فضا را برای افراد عادی گشوده‌تر می‌سازد و همچنین احتمال سلطه یک هویت دینی بر تجربه دیگران را کاهش می‌دهد. این در تضادی آشکار با بسیاری دیگر از ادیان است که افرادی را به عنوان صاحب‌مناصب روحانی (مانند کشیش یا آخوند) معرفی می‌کنند. طراحی لوتوس نیز

1 . Architectuul, "Lotus Temple," accessed June 14, 2026.

2 . ubsxcco site - page: Bahá'í House of Worship at New Delhi.

به گونه‌ای است که کسی در موقعیت بالاتر مانند منبر قرار نمی‌گیرد. از نظر لباس یا ظاهر صورت نیز کسی نیست که مشخص باشد از نظر روحانی برتری بر دیگری دارد.

هدف دیگر این بنا انتقال مفهوم وحدت از طریق معماری است. طراحی ۹ضلعی نیایشگاه و ۹ ورودی آن به طور گسترده با شمول‌گرایی و اصل وحدت در آیین بهائی پیوند دارد.[1] جامعه بهائی هند توضیح می‌دهد که این ورودی‌ها نماد یگانگی ادیان و این ایده‌اند که مسیرهای معنوی گوناگون را می‌توان در حکم دروازه‌هایی به سوی یک حقیقت واحد درک کرد.

یک هدف دیگر، ارائه زبانی نمادین است که در بستر محلی معنا داشته باشد. نیلوفر آبی در فرهنگ و ادیان مختلف هند حضوری عمیق دارد و در سنت‌های هندو، بودایی، جینی و دیگر سنت‌های جنوب آسیا معانی گوناگونی را تداعی می‌کند. انتخاب این فرم، به جای یک نماد فرقه‌ای محدود، باعث می‌شود بنا برای طیف گسترده‌ای از جوامع قابل فهم و قابل پذیرش باشد و نشان دهد که این فضا به جامعه گسترده‌تری تعلق دارد. استفاده زیبایی‌شناختی مدرنی که از طرح این گل شده، باعث شده است ساختمان شبیه نیایشگاه‌های قدیمی هند نباشد. این نکته مهمی است، چرا که اگر لوتوس شبیه مسجد، کلیسا یا معبد هندویی بود، مردم نمی‌توانستند آن را متعلق به همه انسان‌ها در نظر بگیرند.

1 . The Official Website of the Indian Bahá'í Community, "Bahá'í House of Worship, New Delhi," accessed June 14, 2026.

طراحی داخلی بنای معبد. ساختمان دایره‌شکل است و درون آن روی دیوارها نقاشی یا نوشتارهای مذهبی نیست.

(تصویر: Architecture UUL**)**[1]

برای جامعه مدنی ایران، این اهداف یک درس عملی ارائه می‌کنند: همزیستی زمانی آسان‌تر شکل می‌گیرد که فضاهای مشترک به‌صورت آگاهانه طراحی شوند. یک اتاق، وب‌سایت، برنامه آموزشی، یادمان، یا گردهمایی اجتماعی می‌تواند یا عمل طرد را بازتولید کند یا پیام خوشامدگویی را منتقل سازد. نیایشگاه لوتوس نشان می‌دهد که انتخاب‌های طراحی اهمیت دارند؛ از ورودی‌ها و نمادها گرفته تا زبان، چیدمان نشستن، مناسک و ساختارهای رهبری، همگی در شکل‌دادن به احساس تعلق یا حذف افراد نقش دارند.

رهبری

در حال حاضر الگوی رهبری عمومی در جامعه بهائی چنین است که گروه‌های انتخابی (با رای مستقیم در انتخابات دوره‌ای) وظایف تشکیلاتی را بر عهده می‌گیرند. این گروه‌ها

1 . Architectuul, “Lotus Temple,” accessed June 14, 2026.

در سطح محل، شهر یا کشور وجود دارند و در نهایت به بالای این سلسله مراتب رهبری می‌رسند که خود یک گروه انتخابی است و بهائیان آن را بیت‌العدل (خانه عدل) می‌نامند. همان‌طور که اشاره شد، در آیین بهائی کسی اجازه ندارد لباس روحانیتی مشابه کشیش‌ها یا آیت‌الله‌ها به تن کند یا ادعا کند دین بهائی را هدایت کرده یا خواهد کرد. چنین کاری در این جامعه به‌شدت ممنوع است. بهائیان هند نیز سازمان اداری خود را دارند که در سطح ملی و شهرها گسترش یافته است.

شکل اداره جامعه بدون مرجعیت روحانی فلسفه‌ای است که در لوتوس نیز مشهود است. در نیایشگاه لوتوس افرادی ممکن است نقش راهنمای ورود و خروج یا زمان‌بندی اجراهای خاص را بر عهده داشته باشند، اما هیچ کس اجازه موعظه سایرین را ندارد. این الگو به یک چهره کاریزماتیک روحانی، واعظی واحد یا مرجع غالب آیینی متکی نیست؛ بلکه رهبری از طریق سرپرستی، معماری، مهمان‌نوازی و حفظ محیطی بروز می‌یابد که در آن با همه بازدیدکنندگان به‌طور برابر رفتار می‌شود.

معمار بنا، فریبرز صهبا، نقشی محوری در ترجمه اصول باوری و معنایی مد نظر خود و بهائیان به صورت فیزیکی به ساختمان بنا ایفا کرده است. صهبا و بنای لوتوس تا کنون برنده چندین جایزه معماری شده‌اند. (کیفیت تصویر با هوش مصنوعی بهبود داده شده است. منبع: TSDUT)[1]

1 . Joe Tash, "Architect Devoted to Creation of Spiritual Space," *The San Diego Union-Tribune,* January 17, 2013.

این الگو پیامدهای مهمی برای آموزش مدنی دارد. رهبری لزوما به معنای امر و نهی‌کردن، فرمان‌دهی یا کنترل ایدئولوژیک نیست، بلکه می‌تواند به معنای ایجاد شرایطی باشد که در آن دیگران بتوانند به طور ایمن تأمل کنند، گرد هم آیند و با یکدیگر مواجه شوند. در نیایشگاه لوتوس، رهبری آرام اما هدفمند مشهود است: در تصمیم برای خالی نگه‌داشتن تالار از تصاویر فرقه‌ای، در وجود ۹ ورودی، در سیاست استقبال از همگان، و در پرهیز از آن‌که نمادهای یک گروه بر دیگران غلبه یابد. به هر روی، جامعه بهائی اگرچه رهبری خاص خود را دارد اما لوتوس را مکانی منحصر به بهائیان نمی‌خواهد. چنین رویکردی در زاویه‌ای آشکار با روش‌های تبعیض‌آمیز در ایران پسا انقلاب ۱۳۵۷ قرار دارد. در محیط‌هایی که با سرکوب، آسیب و بی‌اعتمادی مشخص می‌شوند، رهبری ممکن است نیاز باشد فضاهای امن ایجاد کند. رهبری مدنی می‌تواند شامل میزبانی گفت‌وگو، ترجمه ایده‌ها، حفاظت از مشارکت‌کنندگان آسیب‌پذیر، مستندسازی روایت‌ها، اعتمادسازی، و طراحی فضاهایی باشد که در آن‌ها جوامع مختلف بتوانند بدون ترس با یکدیگر دیدار کنند.

جامعه و محیط

در جای‌جای هند، نیایش‌گاه‌های دیگری جز لوتوس نیز وجود دارند. خودِ دهلی نیز ترکیبی فشرده از مکان‌های مذهبی، زبان‌ها، جوامع و تاریخ‌ها را در بر دارد. در چنین بستری، گشودگی نیایشگاه لوتوس به آن نقشی مدنی و متمایز می‌بخشد. این مکان صرفا یک فضای بهائی نیست، بلکه مکانی عمومی است که بسیاری از بازدیدکنندگان غیر بهائی در آن نوعی از شهروندی معنوی مشترک را تجربه می‌کنند.

میزان مشارکت عمومی در این مکان چشمگیر بوده است. مرکز میراث جهانی یونسکو اعلام می‌کند که تا آوریل ۲۰۱۴، نیایشگاه لوتوس بیش از ۱۰۰میلیون بازدیدکننده داشته؛ امری که آن را به یکی از پربازدیدترین بناهای هند تبدیل کرده است. حتی اگر بازدیدکنندگان با انگیزه‌های متفاوتی مانند معماری، گردشگری، دعا، کنجکاوی، سکوت یا عکاسی به این مکان بیایند، حضور آنان نقش نیایشگاه را به عنوان یک نشانه مشترک مدنی و معنوی تقویت می‌کند.

محیط فیزیکی نیز از این پیام پشتیبانی می‌کند. نیایشگاه با باغ‌ها و آبگیرهایی احاطه شده که به آمادگی ذهنی بازدیدکنندگان برای تأمل آرام کمک می‌کند. ایده آبگیرها برای

ایجاد هوایی نسبتا معتدل در نظر گرفته شده است. به علاوه قراردادن معبد در میان یک باغ، برای این مهم است که افراد با گذر از میان فضای سبز از روزمرگی خود فاصله بگیرند و از نظر ذهنی و روانی آرامش بیش‌تری داشته باشند. چنین حالتی احتمالا می‌تواند به پذیرش دیگری نیز کمک کند، چراکه همزیستی صرفا امری فکری نیست، بلکه ابعاد عاطفی و حسی نیز دارد. آرامش، زیبایی، سکوت و گشودگی می‌توانند حالت تدافعی افراد را کاهش دهند و آنان را برای پذیرش تفاوت‌ها آماده‌تر سازند.

پیام و فعالیت‌ها

پیام محوری نیایشگاه لوتوس این است که بشریت می‌تواند فضای مقدس را بدون حذف تفاوت‌ها به اشتراک بگذارد. این پیام از طریق معماری، شیوه حضور بازدیدکنندگان و قواعد حاکم بر نیایش بیان می‌شود. از منظر معماری، برجسته‌ترین پیام نیایشگاه، وحدت از طریق پذیرش است. ساختار بنا از گلبرگ‌هایی شبیه به نیلوفر تشکیل شده که ۹ ضلع و ۹ ورودی را شکل می‌دهند و به تالاری مرکزی راه می‌یابند. این ۹ ورودی نماد یگانگی ادیان و این ایده‌اند که سنت‌های معنوی مختلف در نهایت دروازه‌هایی به سوی یک حقیقت واحد هستند.

ماکتی از سازه بنا. هسته دایره‌شکل بنا و طرز سوار شدن گلبرگ‌ها در این‌جا مشخص است. تصویر از (Architexturez)[1]

1 . ArchitectureZ, "Young Heritage – Lotus Temple Youngest in Heritage Race," accessed June 14, 2026.

استفاده از نماد نیلوفر اهمیت ویژه‌ای دارد. به جای اتکا به یک نشان فرقه‌ای محدود، نیایشگاه از نمادی بهره می‌گیرد که در سنت‌های گوناگون هندی با مفاهیمی چون پاکی، بیداری معنوی و زیبایی پیوند دارد. این انتخاب باعث می‌شود بنا در بستر محلی خود ریشه‌دار به نظر برسد و در عین حال پیامی جهان‌شمول را منتقل کند. نیایشگاه از جامعه هند نمی‌خواهد تنوع دینی خود را کنار بگذارد، بلکه با استفاده از یک نماد فرهنگی مشترک، جوامع مختلف را به گفت‌وگویی گسترده‌تر درباره وحدت دعوت می‌کند. بر اساس طرح کلی، این بنا و سازه‌های اطراف آن باید محلی برای ارائه خدمات خیریه و آموزشی به عموم مردم جامعه نیز باشد. در واقع خود بنا نوعی مرکز برای سایر سازمان‌های عمومی است که با ایده‌هایی همچون حمایت از فقرا یا آموزش افراد ناتوان شکل گرفته است.

ایزدبانوی هندو لاکشمی بر روی یک نیلوفر که از یک برکه روییده است[1]

نماد لوتوس (نیلوفر) در سایر سنت‌های مذهبی شبه‌قاره هند و فراتر از آن وجود دارد. ایزدان هندو، ویشنو و لاکشمی، معمولا به صورت ایستاده بر یک نیلوفر صورتی رنگ تصویر و روایت شده‌اند. بودا نیز گاه به صورت نشسته بر روی یک نیلوفر به تصویر کشیده شده است. مردمان هندی زرتشت و مانی را هم با گل نیلوفر مرتبط تصویر می‌کردند. از سوی دیگر این گل در ایران باستان نیز نمادی ارزشمند بود. در سنگ‌کاری‌های تخت جمشید، گل نیلوفر از تزیین‌های اصلی دیوارها به شمار می‌رود و در حکاکی‌ها از پادشاهان نیز این گل در دست آنان دیده می‌شود.

1 . *Encyclopaedia Britannica*, s.v. "Lakshmi," accessed June 15, 2026.

نیلوفر نمادی است که در ساختمان‌های باستانی ایران نیز به چشم می‌خورد.[1]

فضای مشترک برای نیایش، در تاریخ سابقه طولانی ندارد. در واقع این فضاها به‌ندرت دیده شده‌اند. بعضی از ادیان تفاسیری دارند که به پیروان آن‌ها می‌گوید بهتر است از سایر افراد که از آن دین پیروی نمی‌کنند فاصله داشته باشند. اما فضای عمومی و مشترک می‌تواند ترس را کاهش دهد. بسیاری از جوامع افراد را به دیدن یکدیگر از دریچه کلیشه‌ها عادت می‌دهند، اما فضای مشترک امکان مواجهه‌ای متفاوت را فراهم می‌کند؛ نه به عنوان تهدید، بلکه به عنوان انسان‌های هم‌نوع. الگوی درهای باز نیایشگاه لوتوس نشان می‌دهد که چگونه معماری و مهمان‌نوازی می‌توانند مرزهای میان جوامع را نرم‌تر کنند.

آنچه می‌توان از لوتوس آموخت این است که «شمول‌گرایی» باید پیاده و اجرا شود، نه صرفا اعلام شود. ۹ ورودی نیایشگاه، فقدان روحانیت، نبود شمایل و قرائت‌های فراگیر دینی همگی پیام خوشامدگویی را منتقل می‌کنند. این انتخاب‌ها عملی هستند، نه صرفا نمادین و بر رفتار و احساس افراد تأثیر می‌گذارند.

طرح‌های مدنی در ایران می‌توانند با اجرای برنامه‌ها، پلتفرم‌های آنلاین و فضاهای اجتماعی‌ای که در آن‌ها اقلیت‌های دینی، مسلمانان، شهروندان سکولار، زنان و ناباورمندان بدون ترس از تحقیر یا اجبار مشارکت کنند، از این درس بهره بگیرند. البته برای تحقق

1 . ECO Cultural Institute, “From Apadana to ECO: Analyzing the Lotus Symbol Across History and Diplomacy,” accessed June 14, 2026.

چنین امری نیاز است حکومت را متقاعد یا وادار کرد به آزادی تجمع افراد از هر زمینه فکری احترام بگذار و آن را سرکوب نکند؛ امری که تا زمان حیات جمهوری اسلامی نامحتمل به نظر می‌رسد. نکته دیگری که از لوتوس می‌توان یاد گرفت این است که نمادهای باستانی و دینی نباید به‌راحتی نابود شوند. متاسفانه در تاریخ این اتفاق افتاده است اما آن‌ها اهمیت دارند. نیلوفر مؤثر است زیرا زیبا، بومی و از نظر معنوی فراگیر است. کنشگران ایرانی نیز می‌توانند به طور مشابه به نمادهایی از فرهنگ ایرانی بیندیشند که حسی از کرامت و عمق احساسی را منتقل کنند، بی‌آن‌که به دین بخصوصی مرتبط باشند. مانند باغ، شعر، نور، آب، پل، نوروز یا مهمان‌نوازی. نمادها می‌توانند تکثرگرایی را به شکلی منتقل کنند که ریشه‌دار و بومی احساس شود، نه تحمیلی یا بیگانه.

شاید لوتوس بتواند منبع الهامی برای این باشد که گروه‌ها باید داوطلبانه و فعالانه از حقوق همه جامعه دفاع کنند و کسی را طرد نکنند. جوامع نباید تنها از حقوق خود دفاع کنند؛ مسلمانان باید از حقوق بهائیان و مسیحیان دفاع کنند، مسیحیان از حقوق مسلمانان و یهودیان، شهروندان دین‌دار از حقوق ناباورمندان و شهروندان سکولار از حقوق دینداران و به طور کلی همه از همه. این دفاع متقابل برای ساخت جامعه‌ای مبتنی بر حقوق بنیادین بشر ضروری است. دینِ غیرتحمیلی می‌تواند از دموکراسی و همزیستی پشتیبانی کند. نیایشگاه لوتوس اعتقاد را اجبار نمی‌کند، تغییر دین را الزام نمی‌سازد و مناسک را تحمیل نمی‌کند، بلکه فضایی فراهم می‌آورد که در آن باور امری داوطلبانه باقی می‌ماند. این تمایز برای ایران اهمیت ویژه‌ای دارد؛ جایی که کنترل دولتی بر دین اغلب به تضعیف آزادی دینی و اعتماد عمومی انجامیده است. نیایشگاه لوتوس نشان می‌دهد که ایمان می‌تواند از طریق خدمت، زیبایی و گشودگی وارد عرصه عمومی شود، نه از طریق اجبار.

لوتوس مثالی است از این‌که جوامع تحت سرکوب نیز می‌توانند حامل ارزش‌های جهان‌شمول باشند. جامعه بهائی در ایران از بدو پیدایشش با محدودیت‌های شدید مواجه بوده است، اما یکی از نتایج آن، یعنی نیایشگاه لوتوس نمونه‌ای از سهم این جامعه در معماری جهانی و همزیستی میان‌دینی را نشان می‌دهد. این امر منطق سرکوب را به چالش می‌کشد: حذف اقلیت‌ها نه تنها از جامعه محافظت نمی‌کند، بلکه آن را فقیرتر می‌سازد و آن را از خلاقیت، خدمت و بینش اخلاقی آن جوامع محروم می‌کند.

از لوتوس چه می‌توان آموخت؟

نیایشگاه لوتوس در دهلی فراتر از یک بنای معماری است؛ نمونه‌ای زنده از این است که چگونه فضا می‌تواند همزیستی را آموزش دهد. ۹ ورودی، فرم نیلوفر، تالار باز عبادت، نبود روحانیت و استقبال از افراد با هر دین یا بدون دین، همگی حامل این ایده ساده اما عمیقند که کرامت انسانی به یکسانی وابسته نیست.

برای جامعه ایران، این مطالعه موردی ارزشمند است زیرا الگویی سازنده ارائه می‌دهد. این الگو به جای تقابل با استقبال آغاز می‌کند. از افراد نمی‌خواهد باورهای خود را کنار بگذارند، بلکه از آنان می‌خواهد کرامت دیگران را به رسمیت بشناسند. هویت دینی را حذف نمی‌کند، بلکه فضایی ایجاد می‌کند که در آن هویت‌های متعدد بدون سلطه در کنار یکدیگر وجود داشته باشند.

نیایشگاه لوتوس نشان می‌دهد همدلی می‌تواند از طریق تجربه مشترک پرورش یابد، نه فقط از طریق استدلال. نشستن در سکوت در کنار فردی از یک جامعه اعتقادی دیگر می‌تواند خود به یک درس مدنی تبدیل شود. همچنین نشان می‌دهد که آزادی باور زمانی پایدارتر است که جوامع از یکدیگر دفاع کنند، نه فقط از خود. سرکوب بهائیان، مسیحیان، اهل سنت، صوفیان، یهودیان، نوکیشان، شهروندان سکولار، زنان یا دگراندیشان، کل جامعه را تضعیف می‌کند. برای کنشگران، آموزشگران و فعالان جامعه مدنی در ایران، نیایشگاه لوتوس مسیرهای عملی پیشنهاد می‌کند: فضاهایی ایجاد کنید که استقبال‌کننده باشند، نه محدودکننده؛ از نمادهای فرهنگی وحدت‌بخش استفاده کنید؛ برنامه‌هایی طراحی کنید که در آن دینداران و ناباورمندان به طور برابر مشارکت داشته باشند؛ آزادی دینی را به عنوان حفاظی مشترک آموزش دهید، نه امتیازی برای یک گروه؛ و جوامع را تشویق کنید که در برابر سرکوب، از یکدیگر دفاع کنند.

در نهایت، نیایشگاه لوتوس نشان می‌دهد که همزیستی نوعی تحمل منفعلانه نیست، بلکه انتخابی فعال در طراحی است. این انتخاب باید در نهادها، زبان، معماری، آموزش و عادات مدنی نهادینه شود. در دهلی، این انتخاب به شکل نیایشگاهی نیلوفری با ۹ ورودی گشوده تحقق یافته است. برای ایران، شکل آن ممکن است متفاوت باشد، اما اصل آن یکسان است: جامعه‌ای آرام‌تر زمانی آغاز می‌شود که هر فرد دری برای ورود با کرامت در اختیار داشته باشد.

انسان‌گرایی؛ جایگزینی برای دین‌های باستانی

ساختار و فعالیت سازمان‌های انسان‌گرا و درس‌هایی برای ایران

یک عقد غیردینی.[1] در مراسم ازدواج انسان‌گرایان، کشیش یا آخوند وجود ندارد. مراسم را یک دوست یا یک برگزارکننده باتجربه با استفاده از متن‌های شخصی که معمولا با همراهی خود عروس و داماد تهیه شده‌اند اجرا می‌کند.

یک مراسم عروسی صمیمی در باغی آرام در حال برگزاری است، اما در مرکز مراسم هیچ کشیش، امام یا مفتی‌ای دیده نمی‌شود. در عوض، یکی از دوستان نزدیک زوج با گرمی و شوخ‌طبعی از مهمانان استقبال می‌کند و همه در فضایی آرام زیر نور چراغ‌ها و میان گل‌ها نشسته‌اند. فضا به جای آنکه رسمی و خشک باشد، کاملاً شخصی و دوستانه است، نه از متن‌های از پیش تعیین‌شده خبری هست و نه از آیین‌های اجباری. برگزارکننده

1 . "What Is a Wedding Celebrant and What Do They Do?" *Academy of Modern Celebrancy.* Accessed May 11, 2026.

مراسم داستان آشنایی زوج را روایت می‌کند؛ این‌که چگونه با یکدیگر آشنا شدند، چه دشواری‌هایی را کنار هم پشت سر گذاشتند و چه ارزش‌هایی آنان را به هم پیوند داده است. دوستان و اعضای خانواده شعر می‌خوانند، موسیقی اجرا می‌کنند و خاطرات خود را به اشتراک می‌گذارند، در حالی که زوج سوگندهایی را که خود نوشته‌اند برای یکدیگر می‌خوانند. به جای تاکید بر اقتدار مذهبی، این مراسم بر عشق، همراهی و تجربه‌های مشترکی تمرکز دارد که این دو نفر را به هم رسانده است.

این نمونه‌ای از یک مراسم ازدواج انسان‌گرایانه است؛ نوعی جشن که در بسیاری از نقاط جهان محبوبیت بیش‌تری پیدا کرده است. برگزارکنندگان انسان‌گرا تلاش می‌کنند مراسمی خلق کنند که معنادار باشد، بی‌آنکه به دین یا نهاد مذهبی خاصی وابسته باشد. همه بخش‌های مراسم می‌توانند شخصی‌سازی شوند؛ برخی زوج‌ها آیین‌های نمادینی مانند گره‌زدن دست‌ها، روشن‌کردن شمع یا ترکیب شن‌های رنگی را در مراسم خود می‌گنجانند و برخی دیگر عناصر کاملا مدرن و غیرسنتی را انتخاب می‌کنند. برخلاف مراسم‌های رسمی مدنی که معمولا از متن‌های قانونی و یکسان پیروی می‌کنند، مراسم انسان‌گرایانه بر پایه هویت و خواسته‌های خود زوج طراحی می‌شود. این مراسم می‌تواند تقریبا در هر مکانی برگزار شود؛ از جنگل و ساحل گرفته تا خانه، تاکستان یا بناهای تاریخی. چنین رویکردی بازتاب این باور انسان‌گرایانه است که لحظه‌های مهم زندگی نه از الزام مذهبی، بلکه از پیوند انسانی، ارزش‌های مشترک و انتخاب فردی معنا پیدا می‌کنند.

روزگاری نه‌چندان دور، تشییع جنازه‌ها معمولا فقط توسط مقامات دینی و بر اساس آیین‌های ثابت و ازپیش‌تعیین‌شده برگزار می‌شد؛ آیین‌هایی که مجالی اندک برای انتخابها یا سلیقه‌های متفاوت شخصی باقی می‌گذاشتند. اما دوران مدرن امکان‌های تازه‌ای برای انسان گشوده است.

در بریتانیا، سازمان‌هایی مانند «انسان‌گرایان پادشاهی متحد»[1] به خانواده‌ها کمک کرده‌اند تا مراسمی معنادار و آیینی اما غیردینی برگزار کنند که زندگی و ارزش‌های فرد درگذشته را بازتاب دهد.

در یک نمونه ثبت‌شده شناخته‌شده، خانواده‌ای پس از ازدست‌دادن والدی که سال‌ها خود را غیرباورمند می‌دانست، به جای روحانی سنتی، یک برگزارکننده انسان‌گرا (Humanist celebrant) را برای مراسم درگذشت فرد عزیز خود برگزید. مراسم در سالنی آرام برگزار شد؛ جایی که دوستان و خویشاوندان گرد هم آمدند، نه برای خواندن دعاهای تکراری نسخه‌وار، بلکه برای روایت خاطره‌ها، پخش موسیقی و بیان تاملاتی که شخصیت آن فرد را به تصویر می‌کشید. فقدان زبان دینی از جدیت و وقار لحظه نمی‌کاست بلکه برعکس، این امکان را فراهم می‌کرد که مراسم صمیمی‌تر و اصیل‌تر به نظر برسد؛ آیینی که بر حافظه مشترک استوار بود، نه بر آموزه‌های رسمی. برای بسیاری از حاضران، این تجربه در آغاز ناآشنا می‌نمود، زیرا با تصور آن‌ها از این‌که «تشییع جنازه چگونه باید باشد» تفاوت داشت. با این حال، هرچه مراسم پیش می‌رفت، روشن‌تر می‌شد که شأن و احترام به فرد درگذشته صرفا به قالب‌های دینی وابسته نیست. برگزارکننده انسان‌گرا که نقش ناظم مراسم را داشت، با دقت و حساسیت فضا را هدایت می‌کرد، فضایی برای سوگواری فراهم می‌کرد و در عین حال، ارزش زندگی‌ای را که بر اساس باورها و انتخاب‌های شخصی شکل گرفته بود، تایید می‌کرد. چنین مراسم‌هایی به‌تدریج در سراسر بریتانیا رایج‌تر شده‌اند و نشان می‌دهند سازمان‌های انسان‌گرا نه فقط بدیل‌های فکری، بلکه خدمات عملی‌ای ارائه می‌کنند که به نیازهای عمیقا انسانی پاسخ می‌دهند.

در معنایی گسترده‌تر، این نمونه و نمونه ابتدایی نشان می‌دهند که حتی سنت‌های ریشه‌دار اجتماعی نیز می‌توانند به‌تدریج دگرگون شوند و خود را با تنوع باورها در جامعه تطبیق دهند. برای جوامعی مانند ایران، که در آن‌ها آیین‌ها هنوز به‌شدت با ساختارهای دینی گره خورده‌اند، پیام این تجربه جایگزینی ناگهانی سنت‌ها نیست. بلکه این است که شکل‌های بدیل معنا و اجتماع می‌توانند به‌آرامی و در سکوت پدیدار شوند؛ از دل عمل، تجربه و آمادگی برای پاسخ‌دادن به واقعیت‌های زیسته مردم.

1. Humanist UK.

سازمان‌های انسان‌گرا در اروپا به‌تدریج به صورت جوامعی ساختارمند در آمده‌اند که زیستن اخلاقی را بدون اتکا به چارچوب‌های دینی ترویج می‌کنند. در بریتانیا، «انسان‌گرایان پادشاهی متحد» ریشه در جنبش اخلاقی قرن نوزدهم دارد، در حالی که در فرانسه، سازمان‌هایی چون «فدراسیون ملی آزادی اندیشه»[1] و «اتحادیه خردگرایان»[2] از سنت نیرومند لائیسیته (سکولاریسم دولتی) تاثیر پذیرفته‌اند. این گروه‌ها در چارچوب نظام‌های دموکراتیکی فعالیت می‌کنند که آزادی تشکل و آزادی باور را به رسمیت می‌شناسند[3] و از این طریق، امکان فعالیت آشکار و اثرگذاری بر گفتمان عمومی را برای آن‌ها فراهم می‌آورند.[4]

با وجود تفاوت در جزئیات، اهداف این سازمان‌ها کمابیش مشابه است. آنچه مهم است شفافیت و دقتی است که فعالیت گروهی بلندمدت و موثر به آن نیاز دارد. مهم است که سازمان‌ها و گروه‌های انسان‌گرا برای خود اهداف و خط‌مشی‌های روشنی تعریف کنند. حتی اگر این گروه‌ها غیررسمی باشند، باز هم وجود مجموعه‌ای از اهداف که به‌خوبی تعریف شده باشند مهم است. همان‌طور که نمونه‌هایی مانند انسان‌گرایان پادشاهی متحد نشان می‌دهد، می‌توان اهداف را با توجه به عرصه‌ها و ساحت‌های متفاوت اجتماعی تعریف کرد. مثلا انسان‌گرایان ممکن است به عرصه آموزش و پرورش علاقه خاصی داشته باشند یا به سکولاریسم سیاسی و فرهنگی توجه ویژه نشان دهند. اهداف می‌توانند رسانه یا حتی خانواده را نیز در بر بگیرند. این همان مثالی است که از آن آغاز کردیم: نیازی نیست تمامی وقایع مهم خانوادگی مانند ازدواج یا تدفین مذهبی باشند، انسان‌گرایان می‌توانند تعریف جدیدی از این مراسم ارائه کنند.

چشم‌انداز و ماموریت

سازمان‌های انسان‌گرا در هر دو کشور چشم‌اندازی مشترک دارند که بر خردورزی، کرامت

1 . Fédération Nationale de la Libre Penséeration nationale de la libre pensée.

2 . Rationalist Association.

3 . Andrew Copson. *Secularism: Politics, Religion, and Freedom*. Oxford UP, 2017.

4 . Jean Baubérot. Histoire de la laïcité en France. Presses Universitaires de France, 2010.

انسانی و مسئولیت اخلاقی استوار است. انسان‌گرایان پادشاهی متحد ماموریت خود را پیشبرد آزاداندیشی و یک دولت سکولار و نیز حمایت از افرادی می‌داند که می‌خواهند بدون دین، زندگی اخلاقی داشته باشند. به طور مشابه، اتحادیه خردگرایان ترویج به‌کارگیری خرد علمی و تفکر انتقادی در حیات عمومی را دنبال می‌کند. در هر دو زمینه، تاکید بر کثرت‌گرایی، هم‌زیستی و حفاظت از آزادی باور (از جمله آزادی بی‌باوری) است.[1]

اهداف و مقاصد

اهداف اصلی این سازمان‌ها شامل کنش‌گری برای حکمرانی سکولار، آموزش عمومی و حمایت اجتماعی از اعضا و جوامع است.

در بریتانیا، انسان‌گرایان پادشاهی متحد در حوزه‌هایی مانند جدایی دین از نهادهای دولتی، آموزش فراگیر و غیرتبعیض‌آمیز و آزادی بیان فعالیت مشابه کارزارهای[2] فعالیت دارد. در فرانسه، فدراسیون ملی آزادی اندیشه تمرکز خود را بر دفاع از لائیسیته و مقابله با نفوذ دین در امور عمومی قرار می‌دهد. هر دو زمینه نمونه‌ای از تلاش مستمر برای عادی‌سازی هویت‌های غیردینی و تضمین برخورد برابر در برابر قانون را نشان می‌دهند.[3]

1 . Charles Taylor. A Secular Age. Harvard UP, 2007.

2 .Campaigns.

3 . Jean Baubérot. Histoire de la laïcité en France. Presses Universitaires de France, 2010.

طرفداران آزادی مذهبی در برابر مدارسی که فقط دانش‌آموزان یک مذهب را پذیرش کنند تجمع کرده‌اند.[1]

به عنوان مثالی از رسالت و ماموریتی که انسان‌گرایان برای خود تعریف می‌کنند می‌توان به گسترش جوی از پذیرش تفاوت مذهبی اشاره کرد. چنین فعالیتی به صورت اصولی باید پذیرش و هم‌زیستی میان باورمندان و ناباورمندان را در نهادها و عرصه‌های متفاوت اجتماعی حمایت کند. برای مثال، گروه‌هایی از انسان‌گرایان معتقدند وجود مدارسی که فقط پیروان یک دین یا آیین خاص حق دارند در آن درس بخوانند، با عدالت و انصاف و همچنین با اصل عدم تبعیض در تضاد است. این گروه‌ها برای تغییر این شرایط و تبدیل‌کردن مدرسه‌ها به اماکنی پذیرا و متنوع فعالیت می‌کنند.

1 . National Secular Society. "NSS Leads Protest Against Plans to Lift Faith-Based Admissions Cap." *Secularism.org.uk*, Feb. 2018.

رهبری

رهبری در این سازمان‌ها عمدتا نهادی و حرفه‌ای است و معمولا ترکیبی از تخصص‌های دانشگاهی، حقوقی و کنش‌گری را در بر می‌گیرد. چهره‌هایی مانند اندرو کاپسون،[1] مدیر اجرایی انسان‌گرایان پادشاهی متحد، الگویی از رهبری را نمایندگی می‌کنند که هم در عرصه عمومی فعال است و هم جهت‌گیری سیاستی دارد. در فرانسه، رهبری در گروه‌هایی مانند اتحادیه خردگرایان غالبا شامل پژوهشگران و روشنفکرانی است که در مناظرات عمومی درباره سکولاریسم مشارکت می‌کنند. این سبک رهبری بر اعتبار، استدلال مبتنی بر شواهد و مشارکت پایدار مدنی تاکید دارد.

جامعه و محیط

سازمان‌های انسان‌گرا در بریتانیا و فرانسه در محیط‌های سکولاری عمل می‌کنند که اگرچه با هم اندکی متفاوتند اما ساختاری مشابه دارند و فرصت‌ها و محدودیت‌های آن‌ها را شکل می‌دهند. در بریتانیا، انسان‌گرایان پادشاهی متحد به عنوان یک خیریه ثبت‌شده در درون زیست‌بوم بالغ جامعه مدنی فعالیت می‌کند؛ زیست‌بومی که از انجمن‌های داوطلبانه، گروه‌های کنش‌گری و ابتکارهای آموزش عمومی پشتیبانی می‌کند.

1 . Andrew Copson.

مجسمه‌ای از نماد انقلاب فرانسه، ماریان، که آزادی از شعارهای اصلی آن بود.[۱]

این محیط به سازمان اجازه می‌دهد شبکه‌ای گسترده از گروه‌های محلی، انجمن‌های دانشجویی و ابتکارهای وابسته را حفظ کند؛ از جمله نهادهای هماهنگ‌کننده ملی مانند «دانشجویان انسان‌گرا»[۲] که جوامع دانشگاهی را به ساختارهای گسترده‌تر مشارکت مدنی متصل می‌کنند.[۳]

الگوی بریتانیایی نشان می‌دهد که جوامع غیردینی چگونه می‌توانند بدون نیاز به تایید رسمی دولت، بلکه از طریق مشارکت مستمر و ایجاد مشروعیت اجتماعی، در چارچوب‌های نهادی موجود – مانند آموزش، مراقبت معنوی در نظام سلامت[۴] و مباحثات پارلمانی – ادغام شوند.[۵]

1 . "Statue of Marianne, Symbol of the French Republic." Musée Carnavalet.

2 . Humanist Students.

3 "Humanist Students." *Humanists UK*.

4 . Chaplaincy system.

5 . Stuart McAnulla. "Secularism and the State in the United Kingdom." *Parliamentary Affairs*, vol. 67, no. 1, 2014, pp. 1–17.

در فرانسه، کشور تا حدی توسط دکترین لائیسیته شکل گرفته است؛ دکترینی که در آغاز به منظور محدودکردن نفوذ سیاسی نهادهای دینی و ایجاد حوزه عمومی بی‌طرف پدید آمد. سازمان‌هایی مانند اتحادیه خردگرایان و «فدراسیون ملی آزادی اندیشه» در این چارچوب فعالیت می‌کنند و غالبا خود را نه صرفا گروه‌های مبتنی بر جامعه، بلکه مدافعان اصول سکولار معرفی می‌کنند. پژوهش‌های دانشگاهی نشان می‌دهد که شمار زیادی از انجمن‌های غیردینی و عقل‌گرا به طور فعال برای حفظ یا گسترش دامنه اجرای لائیسیته کارزار می‌کنند؛ از جمله ابتکارهای جمعی که خواهان جدایی سخت‌گیرانه میان دین و نهادهای عمومی‌اند.

هم‌زمان، پژوهشگران تاکید می‌کنند که سکولاریسم معاصر فرانسه به نظامی پیچیده‌تر بدل شده است که میان آزادی باور و بی‌طرفی عمومی توازن برقرار می‌کند؛ امری که گاه تنش ایجاد می‌کند، اما در عین حال، کثرت‌گرایی را نیز تقویت می‌کند.[1]

کنفرانس لائیسیته – ۲۰۱۸.[2]

1 . Michael Kelly. “Laïcité and Atheism in France.” *French Cultural Studies*, vol. 28, no. 1, 2017.

2 . Le dauphiné. “Une conférence sur la laïcité et le vivre ensemble.” *Le Dauphiné Libéré*, 29 Apr.

در هر دو زمینه، سازمان‌های انسان‌گرا از حمایت‌های حقوقی در حوزه آزادی تشکل و آزادی بیان بهره‌مندند؛ حمایت‌هایی که به آن‌ها اجازه می‌دهد منتشر کنند، رویداد سازمان دهند و در بحث‌های عمومی مشارکت نمایند. پژوهش‌های تطبیقی درباره انسان‌گرایی اروپایی نشان می‌دهد که این جنبش‌ها به طور فزاینده‌ای بخشی از یک «زیست‌بوم جهان‌بینی» گسترده‌تر شده‌اند؛ جایی که هویت‌های غیردینی در کنار هویت‌های دینی نهادینه می‌شوند و به حوزه عمومی متکثرتر کمک می‌کنند.[1] نکته مهم آن است که این سازمان‌ها در خلاء عمل نمی‌کنند؛ آن‌ها با نهادهای دولتی، رسانه‌ها، دانشگاه و سایر بازیگران جامعه مدنی تعامل دارند و بدین‌گونه یک محیط چندلایه می‌سازند که به تداوم دیده‌شدن و اثرگذاری آن‌ها کمک می‌کند. برای جامعه ایران، این تفاوتی مهم و شایسته تامل است. هرچند محیط حقوقی و سیاسی در ایران محدودیت‌های شدیدی بر جامعه مدنی مستقل تحمیل می‌کند، اما نمونه‌های اروپایی نشان می‌دهد که شکل‌گیری جامعه، از به‌رسمیت‌شناختن حقوقی آغاز نمی‌شود، بلکه از سازمان‌یابی اجتماعی شروع می‌شود.

شبکه‌های غیررسمی، حلقه‌های فکری و فعالیت‌های کوچک در سطح جامعه می‌توانند، زمانی که فرصت‌ها فراهم شود، به‌تدریج به نهادهای ساختاریافته‌تر تبدیل شوند.

افزون بر این، نمونه فرانسه نشان می‌دهد که حتی در چارچوبی بسیار سیاسی‌شده حول باور و هویت، می‌توان گفتمانی مبتنی بر اصول مدنی مشترک را حفظ کرد، نه صرفا بر تقابل. برای فعالان ایرانی، این نکته حاکی از آن است که پرورش فضاهای گفت‌وگو، تبادل فکری و حمایت متقابل - حتی در مقیاسی محدود - می‌تواند در بلندمدت زمینه‌ساز شکل‌گیری جوامع تاب‌آورتر باشد.

پیام و فعالیت‌ها

فعالیت‌های سازمان‌های انسان‌گرا در بریتانیا و فرانسه عینی‌ترین نمود ارزش‌های آن‌هاست و تعهدات انتزاعی به خرد و اخلاق را به کنش‌های اجتماعی ملموس ترجمه می‌کند. در بریتانیا، انسان‌گرایان پادشاهی متحد ارائه خدمات، آموزش و کنش‌گری را به‌شکلی بسیار نهادینه ترکیب کرده است. یکی از قابل‌مشاهده‌ترین فعالیت‌های آن، برگزاری مراسم

1. Jeffrey Tyssens and Niels De Nutte. "Comparative Humanisms: Secularity and Life Stances in the Post-War Public Sphere."

غیردینی - از جمله ازدواج، تشییع‌جنازه و نام‌گذاری کودکان - است که بدیل‌هایی فرهنگی و معنادار برای افرادی فراهم می‌آورد که خود را با سنت‌های دینی هم‌ذات نمی‌دانند. این مراسم‌ها صرفا نمادین نیستند بلکه در عادی‌سازی هویت‌های غیردینی و جای‌دادن آن‌ها در زندگی روزمره نقشی مهم ایفا می‌کنند.

فراتر از مراسم، این سازمان در حوزه آموزش و ارتباطات عمومی به طور گسترده فعال است. این نهاد محتوای آموزشی تولید می‌کند، از تدوین برنامه‌های درسی حمایت می‌کند و رویکردهای فراگیر به آموزش اخلاقی و فلسفی را ترویج می‌کند. برنامه‌های سخنرانی آن - مانند سخنرانی‌های «روز داروین»[1] یا مجموعه سخنرانی موسوم به «گفتارهای ولتر»[2] - دانشمندان، فیلسوفان و روشنفکران عمومی را گرد هم می‌آورند و بستری برای انتشار ایده‌های انسان‌گرایانه در میان مخاطبان گسترده‌تر فراهم می‌سازند. این فعالیت‌ها از جمله با انتشار مجلات و محتوای دیجیتال، تکمیل می‌شود و حضور فکری و فرهنگی مداومی ایجاد می‌کند. در گذشته، نهادهای وابسته‌ای مانند اتحادیه خردگرایان با انتشار نسخه‌های قابل‌دسترس از آثار علمی و فلسفی، به گسترش دسترسی عمومی به تفکر انتقادی کمک کرده‌اند.

1 . Darwin Day.

2 . Voltaire Lectures.

تصویری از یک مراسم ازدواج انسان‌گرا (غیردینی)، بریتانیا.[1]

نکته مهم دیگر این است که انسان‌گرایان پادشاهی متحد خدمات مستقیم حمایتی نیز ارائه می‌کند؛ از جمله مراقبت‌های معنوی در بیمارستان‌ها و زندان‌ها، حمایت از افرادی که در حال خروج از نظام‌های اعتقادی محدودکننده‌اند و کمک به پناه‌جویانی که به دلیل باورهایشان تحت پیگرد قرار گرفته‌اند. اسناد نشان می‌دهند که این‌گونه خدمات به‌تدریج هرچه بیش‌تر در مرکز ماموریت سازمان قرار گرفته‌اند و برنامه‌های ویژه‌ای برای حمایت از افراد آسیب‌پذیر و ارائه راهنمایی عملی مبتنی بر فلسفه انسان‌گرایی به وجود آمده است. ترکیب کنش‌گری و ارائه خدمات، مشروعیت اجتماعی سازمان را تقویت کرده و نشان می‌دهد که ارزش‌های آن تا چه اندازه در عمل کاربردی است.

در فرانسه، سازمان‌هایی مانند اتحادیه خردگرایان بیش از همه بر درگیرشدن فکری و

1 "Everything You Need to Know About Humanist Weddings." *Wed2B*.

مشارکت در مناظرات عمومی تمرکز دارند؛ امری که بازتاب‌دهنده سنت نیرومند گفت‌وگوی فلسفی در این کشور است. فعالیت‌های آن‌ها شامل انتشار مجلات، برگزاری کنفرانس‌ها و مشارکت در مناقشات ملی درباره سکولاریسم، علم و سیاست عمومی است. این تلاش‌ها بر آنند که تفکر انتقادی و استدلال علمی را به عنوان عناصر بنیادین زندگی عمومی ارتقا دهند. هم‌زمان، شبکه‌های سکولار گسترده‌تر در فرانسه در کنش‌گری هماهنگ مشارکت دارند؛ بیانیه صادر می‌کنند و در مناقشات حقوقی و سیاسی درباره اجرای لائیسیته شرکت می‌کنند. این وضعیت، رویکردی جمعی‌تر و گاه رویارویانه‌تر را در مقایسه با الگوی بریتانیایی نشان می‌دهد اما رویکردی که عمیقا در زمینه تاریخی و فکری فرانسه ریشه دارد.

در هر دو کشور، ویژگی کلیدی فعالیت‌های انسان‌گرایانه پیوند ایده با عمل است؛ به جای آن‌که صرفا نظری باقی بماند، اصول انسان‌گرایانه از طریق خدمات، آموزش و مشارکت مدنی تجسم پیدا می‌کند. این پیوند به این سازمان‌ها امکان می‌دهد به مخاطبان متنوع دسترسی پیدا کنند و با جوامع به‌سرعت در حال تغییر، مرتبط باقی بمانند. افزون بر این، فعالیت‌های آن‌ها اغلب بر هم‌زیستی تاکید دارد. به این معنا که نه فقط با افراد غیردینی، بلکه با جوامع دینی، سیاست‌گذاران و عموم جامعه وارد تعامل می‌شوند.

چند درس از این الگوی فعالیت، قابل استخراج است. نخست، تاکید بر خدمات عملی و کم‌تر حساسیت‌برانگیز - مانند محتوای آموزشی، مشاوره غیررسمی یا گردهمایی‌های کوچک - می‌تواند نقاط آغازین مناسبی برای مشارکت فراهم آورد؛ فعالیت‌هایی که کم‌تر احتمال دارد فورا با مقاومت شدید مواجه شود. دوم، بهره‌گیری از بسترهای فرهنگی و فکری - از جمله سخنرانی‌ها، نشریات و گروه‌های گفت‌وگو - راهی برای انتشار تدریجی ایده‌ها در عین ایجاد شبکه‌های اعتماد فراهم می‌کند. سوم، ترکیب ارائه خدمات و کنش‌گری نشان می‌دهد که مشروعیت، غالبا از طریق مفیدبودن در عمل ساخته می‌شود، نه صرفا از طریق طرح شعارهای ایدئولوژیک. در زمینه‌هایی که کنش‌گری آشکار ممکن است محدود باشد، تمرکز بر حمایت از جامعه و اشتراک دانش می‌تواند زیرساختی برای تاثیر اجتماعی بلندمدت ایجاد کند.

در نهایت، تجربه سازمان‌های انسان‌گرا در بریتانیا و فرانسه نشان می‌دهد که تاثیر پایدار نه از اقدامات پراکنده، بلکه از مشارکت مستمر و چندبعدی به دست می‌آید؛ مشارکتی که ایده‌ها، خدمات و حضور در عرصه عمومی را به هم پیوند می‌زند.

برای فعالان و جوامع ایرانی، سازگارکردن این رویکردها با شرایط محلی - به‌ویژه با اولویت‌دادن به تاب‌آوری، عدم تمرکز و تناسب فرهنگی - می‌تواند مسیری عملی برای شکل‌دهی به فضاهای بدیل اندیشه و هم‌زیستی فراهم کند.

نتیجه‌گیری: درس‌هایی برای جامعه و کنشگران ایرانی

تجربه سازمان‌های انسان‌گرا در بریتانیا و فرانسه نشان می‌دهد که شکل‌های پایدار هم‌زیستی و جوامع بدیل باور، از طریق دگرگونی‌های ناگهانی پدید نمی‌آیند، بلکه محصول شکل‌گیری تدریجی و چندلایه رویه‌های اجتماعی، اعتبار و شبکه‌ها هستند.

یکی از مهم‌ترین درس‌ها این است که نهادینه‌شدن، بسیار پیش از به‌رسمیت‌شناختن رسمی آغاز می‌شود. در هر دو مورد، جوامع ابتدا بنیان‌های فکری، انجمن‌های غیررسمی و نوعی مشروعیت فرهنگی را شکل داده‌اند و سپس به سطحی از دیده‌شدن عمومی گسترده‌تر دست یافته‌اند. برای جامعه ایران، این نکته حاکی از آن است که تغییر معنادار صرفا به اصلاحات حقوقی یا گشایش‌های سیاسی وابسته نیست؛ بلکه می‌تواند با ایجاد حلقه‌های کوچک اما تاب‌آور اعتماد آغاز شود که در آن‌ها استمرار بر مقیاس مقدم است.

چنین حلقه‌هایی - چه حول گفت‌وگو، کمک متقابل یا یادگیری مشترک شکل بگیرند - می‌توانند به عنوان واحدهای پایه‌ای یک بافت اجتماعی کثرت‌گرا عمل کنند.

درس مهم دوم در استفاده راهبردی از کارکردهای اجتماعی روزمره به عنوان وسیله‌ای برای عادی‌سازی نهفته است.

سازمان‌های انسان‌گرا در بریتانیا نشان داده‌اند که ارائه خدمات مرتبط با رویدادهای زندگی - مانند مراسم یا مشاوره - می‌تواند به‌تدریج جهان‌بینی‌های بدیل را در تجربه‌های روزمره افراد و خانواده‌ها جا بیندازد. این رویکرد، روش و آیین زندگی غیردینی را از حالت انتزاعی خارج کرده و آن را ملموس و از نظر اجتماعی مرتبط می‌کند. در زمینه ایران، هرچند معادل‌های رسمی این خدمات همیشه ممکن نیست، اما شیوه‌های مشابه می‌توانند در قالب گردهمایی‌های غیررسمی، بزرگداشت‌های فرهنگی یا گروه‌های گفت‌وگوی اخلاقی که به نیازهای واقعی اجتماعی پاسخ می‌دهند پدیدار شوند. چنین ابتکارهایی با پرداختن به نگرانی‌های عینی - مانند حمایت عاطفی، آموزش یا همبستگی اجتماعی - می‌توانند بدون تکیه بر موضع‌گیری آشکار ایدئولوژیک، مشروعیت ایجاد کنند.

امر دیگری که به همان اندازه مهم است، تاکید بر آموزش و درگیرشدن فکری به عنوان راهبردهای بلندمدت است. هر دو نمونه بریتانیایی و فرانسوی نشان می‌دهند که سخنرانی‌ها، نشریات و مناظرات عمومی نقشی محوری در شکل‌دادن به گفتمان در طول زمان دارند. این فعالیت‌ها لزوما به دنبال دگرگونی فوری نیستند، بلکه به‌تدریج بر شیوه‌های فهم مفاهیمی مانند اخلاق، باور و هم‌زیستی اثر می‌گذارند. ترجمه متون کلیدی، تدوین مواد آموزشی قابل‌فهم و تسهیل گفت‌وگوهای ساختاریافته، همگی می‌توانند سازوکاری برای گسترش فضای فکری فراهم آورند. این اهمیت دارد که این تلاش‌ها بتوانند غیرمتمرکز و منعطف باشند تا آسیب‌پذیری را کاهش داده و در عین حال استمرار خود را حفظ کنند.

بینش انتقادی دیگر به نقش اعتبار و حرفه‌ای‌گری در رهبری و سازمان‌دهی مربوط است. گروه‌های انسان‌گرا در اروپا مشروعیت خود را با تکیه بر تخصص - حقوقی، دانشگاهی و اجتماعی - تقویت کرده‌اند، نه صرفا با اتکا به جذابیت خطابی. این امر به آن‌ها امکان داده است تا با جامعه وسیع‌تر، از جمله نهادها و افکار عمومی، به شیوه‌ای سازنده و نه صرفا تقابلی وارد تعامل شوند. چون در ایران ساختار رژیم حاکم عملا دشمن هر جنبش غیردینی یا فراتر از «ادیان رسمی» است، پرورش رهبران فکری مدنی (مبتنی بر شایستگی درون شبکه‌های غیررسمی) می‌تواند هم انسجام درونی و هم تصور بیرونی از این محافل را تقویت کند. افرادی که دانش تخصصی در حوزه‌هایی مانند آموزش، خدمات اجتماعی یا ارتباطات عرضه می‌کنند، می‌توانند ابتکارهای جمعی را بر ارزش عملی استوار کنند.

نگاه تطبیقی میان بریتانیا و فرانسه همچنین نشان می‌دهد که الگوهای متعددی از مشارکت می‌توانند در کنار هم وجود داشته باشند؛ از رویکردهای خدمات‌محور گرفته تا الگوهای بیش‌تر متکی بر کنش‌گری. این تنوع نشان می‌دهد که برای توسعه جوامع با باورها یا آیین‌های متفاوت، مسیر واحدی وجود ندارد؛ بلکه راهبردها باید با شرایط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی هر جامعه سازگار شوند. برای جامعه ایران، این امر بر اهمیت تکثر در شیوه‌ها دلالت دارد. برخی گروه‌ها ممکن است بر فعالیت‌های فرهنگی و آموزشی تمرکز کنند، برخی دیگر بر کمک متقابل یا تبادل فکری و گروه‌هایی دیگر بر شکل‌های آرام‌تر مشارکت مدنی. هم‌زیستی این رویکردها می‌تواند زیست‌بومی مقاوم‌تر و چندوجهی‌تر ایجاد کند و اتکا به یک شکل واحد از کنش را کاهش دهد.

در سطحی گسترده‌تر، این نمونه‌ها نشان می‌دهند که هم‌زیستی صرفا یک اصل

نظری نیست، بلکه رویه‌ای است که باید به طور مداوم در عمل و به شکلی عینی محقق شود. سازمان‌های انسان‌گرا این کار را با تعامل نه فقط با افراد هم‌فکر، بلکه با جامعه وسیع‌تر - از جمله کسانی که باورهای متفاوت دارند - انجام داده‌اند. این جهت‌گیری به بیرون به آن‌ها امکان داده است خود را به عنوان مشارکت‌کنندگان در حیات عمومی، و نه جوامعی منزوی، معرفی کنند. نکته مهم این‌جا است که این زیست متفاوت باید از انزوا و سایه خارج شود و به‌تدریج خود را به عرصه‌هایی مانند خانواده یا دوستان و سپس عرصه‌های دیگر گسترش دهد. بله، این فرآیندی خطرناک است اما ارزشش را دارد و اگر با تدبیر لازم انجام شود به سمتی سازنده پیش خواهد رفت.

در نهایت، مسیر بلندمدت سازمان‌های انسان‌گرا در اروپا اهمیت شکیبایی، سازگاری و تداوم را برجسته می‌کند. رشد آن‌ها با پیشرفت‌های تدریجی، عقب‌گردهای دوره‌ای و گفت‌وگوهای مداوم با پویایی‌های وسیع‌تر اجتماعی همراه بوده است. برای کنشگران و جوامع ایرانی، این امر این واقعیت را تقویت می‌کند که تغییر پایدار به‌ندرت خطی یا فوری خواهد بود. برعکس، نیازمند تعهد به تلاش‌های مستمر، بی‌هیاهو و کم‌هزینه است که در طول زمان انباشته می‌شوند و به‌تدریج فضای اندیشه و تشکل بدیل را گسترش می‌دهند. با اولویت‌دادن به تاب‌آوری به جای گسترش شتاب‌زده، و با استوارکردن فعالیت‌ها بر مفیدبودن عملی و عمق فکری، می‌توان پایه‌های شکل‌های فراگیرتر و کثرت‌گراتر هم‌زیستی اجتماعی را پی‌ریزی کرد.

Human beings do not live by bread alone; we live by meaning as well. Some seek meaning in prayer, some in reason, some in tradition, some in questioning and doubt, and others in a deeply personal way of believing and seeing the world. Human life is shaped by these many paths: paths that sometimes run side by side, sometimes meet, and sometimes, when wisdom and tolerance are absent, turn into fields of suffering and conflict.

This booklet is an attempt to honor that diversity, and to reflect on a truth that is both simple and difficult: no society can truly be free unless the human being is seen before the belief, and human dignity is recognized before any religious, intellectual, or ideological label.

The present collection brings together five case studies; five windows onto humanity's distant and recent efforts to make life with the other possible: the other who may not think as we do, or interpret the world as we do, but who remains our equal in the right to live, to think, to speak, and to be treated with respect. Together, these five essays invite us to consider a fundamental question: Can difference be seen not as a threat, but as a force that helps a society come of age?

This brief collection is an invitation to pause and reflect on a world in which freedom of conscience belongs to all. For a society that has no room for everyone cannot be a safe home for humanity.

St bartholomew›s day massacre by françois dubois

From Religious Bloodshed to Religious Coexistence: Securing Freedom of Belief: Comparative Lessons from Five Pluralistic Societies

France was not always a free country when it came to religion and belief. During the late 16th century, the country was torn apart by the French Wars of Religion between Catholics and Protestants. In cities like Paris, neighbors who had once lived side by side grew suspicious of one another, their differences inflamed by political rivalry and religious fear. The violence reached a horrific peak during the St. Bartholomew's Day Massacre, when thousands of Protestants, many of them ordinary civilians, were killed over the course of days. For families caught in the midst of this turmoil, faith was no longer a private matter but a risk that could determine survival. Accounts from the time describe individuals hiding their beliefs, fleeing their homes, or witnessing the murder of friends and relatives simply because they prayed differently.[1] Yet out of this period of bloodshed emerged a fragile but meaningful shift. When Henry IV of France came to power, he carried with him the memory of a divided nation, having himself navigated both Protestant

1 . Barbara B. Diefendorf. Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris. Oxford University Press, 1991.

and Catholic identities. In 1598, he issued the Edict of Nantes, granting Protestants limited rights to worship and legal protection. While imperfect and later revoked, it marked one of the first serious attempts by a European state to move away from religious violence toward coexistence. For many survivors, this did not erase the past, but it allowed a new reality to slowly take shape, one in which belief could begin, however cautiously, to exist without fear. The memory of St. Bartholomew's Day therefore stands not only as a tragedy, but also as a reminder of how societies can evolve beyond sectarian violence. Still, modern France continues to debate questions of religion, identity, and secularism. How is France managing these challenges today?

Freedom of religion and belief is widely recognized as a fundamental human right, embedded in international instruments such as the Universal Declaration of Human Rights. The selected countries demonstrate varying models of implementing Freedom of Religion and Belief FoRB through constitutional protections, legal pluralism, and active civil societies. While their historical and political contexts differ,[1] each has developed mechanisms to manage religious diversity and support alternative belief communities.[2]

Vision and Mission

Across these countries, the implicit vision is to create societies where individuals can adopt, change, or reject religious beliefs

1 . Jeroen Temperman. State–Religion Relationships and Human Rights Law. Martinus Nijhoff, 2010.

2 . Jonathan Fox. *Political Secularism, Religion, and the State*. Cambridge University Press, 2015.

without coercion.

- In the United Kingdom, this vision is reflected in the Human Rights Act 1998, which incorporates the European Convention on Human Rights.[1]
- France emphasizes *laïcité*, a model of secularism that seeks neutrality of the state in religious matters.[2]
- Canada promotes multiculturalism as a national value, embedding religious freedom in the Charter of Rights and Freedoms.[3]
- India enshrines secularism while recognizing religious diversity in its constitution.[4]
- South Africa's post-apartheid constitution explicitly promotes equality and religious freedom as part of democratic transformation.[5]

1 . UK Parliament. *Human Rights Act*, 1998.

2 . Jean Baubérot. Laïcité 1905–2005: Entre Passion et Raison. Seuil, 2017.

3 . Government of Canada. *Canadian Charter of Rights and Freedoms*, 1982.

4 . Granville Austin. *The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation*. Oxford University Press, 1999.

5 . Republic of South Africa. *Constitution of the Republic of South Africa*, 1996.

Multicultural policy fostering coexistence of diverse belief communities in Canada.[1]

Purposes and Goals

The primary goals of policies pertaining to the freedom of faith and secularism in such countries include:

Protecting individuals from religious discrimination

Ensuring equal participation of diverse belief communities

Preventing religious conflict through legal and institutional safeguards

For example, Canada's legal framework supports minority religious accommodations, while South Africa's constitutional court has played a key role in balancing religious freedom with equality rights.[2] In contrast, France prioritizes state neutrality, sometimes

1 . Christian Durand. "In These Challenging Times, Concordians Find Connection Through the Multi-faith and Spirituality Centre." *Concordia University News*, November 3, 2020.

2 . Mashood A. Baderin. *International Human Rights and Islamic Law.* Oxford University Press, 2007.

limiting public religious expression to maintain secular order.[1]

Leadership

Leadership in securing and maintaining freedom of religion and belief in these countries operates at several levels, including government institutions, courts, and civil society groups. The interaction between these forms of leadership is important in turning legal principles into real-life outcomes.

In the United Kingdom, leadership shows a balance between tradition and change. Although the Church of England still has an official role in the state, political and legal institutions work to ensure that this does not limit wider religious freedom. Courts have played an important role in applying the Human Rights Act and dealing with cases related to religious discrimination. At the same time, civil society leaders and interfaith groups help shape public discussion and encourage more inclusive practices.[2]

France offers a model where the state strongly emphasizes secularism. Government institutions actively apply laïcité, especially in public schools and administration. However, this top-down approach is supported by civil society, where activists, scholars, and community leaders take part in ongoing debates about the meaning and limits of secularism. This combination reflects a continuous effort to balance state authority with social diversity.[3]

In Canada, leadership is more spread out and cooperative. The judiciary, especially the Supreme Court, plays a key role in interpreting the Charter of Rights and Freedoms and setting stand-

1 . John R. Bowen. *Why the French Don't Like Headscarves*. Princeton University Press, 2007.

2 . David McLean, and Alistair McMillan. *State–Religion Relationships in the UK*. Routledge, 2013.

3 . Jean Baubérot. *Laïcité 1905–2005: Entre Passion et Raison*. Seuil, 2017.

ards for religious accommodation. Political leaders support multicultural policies, while civil society organizations create spaces for dialogue and advocacy. This multi-level structure has helped build a system that is both stable and flexible.[1]

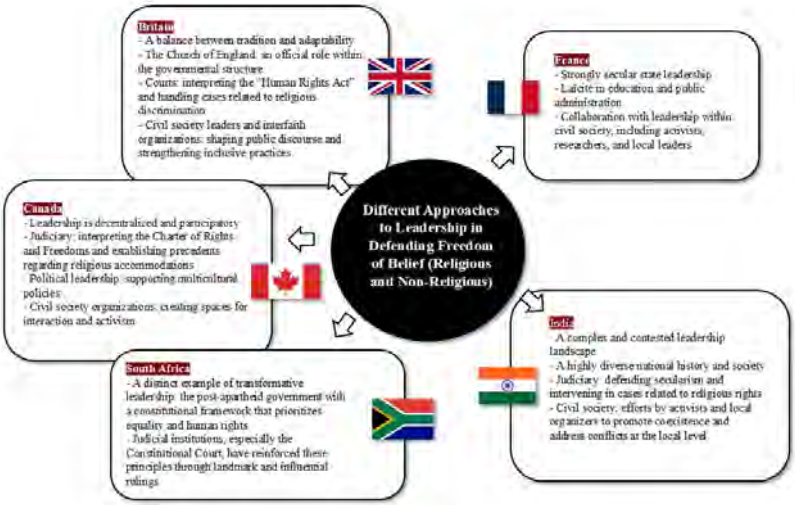
India's leadership landscape is complex and sometimes contested. The judiciary has often acted as an important protector of secularism, especially in cases involving religious rights. However, political leadership can differ widely, which affects how policies are applied in practice. Civil society leaders, including activists and local organizers, play a key role in encouraging coexistence and addressing tensions at the community level. This shows the importance of having multiple sources of leadership in supporting religious freedom.[2]

South Africa offers a distinctive example of transformative leadership. The post-apartheid government, guided by figures such as Nelson Mandela, established a constitutional framework that prioritizes equality and human rights. Judicial institutions, particularly the Constitutional Court, have reinforced these principles through landmark decisions. At the same time, religious leaders and civil society actors continue to contribute to reconciliation and social development, reflecting a holistic approach to leadership.[3]

1 . Richard Moon. *Freedom of Conscience and Religion*. University of Toronto Press, 2008.

2 . Rajeev Bhargava, ed. *Secularism and Its Critics*. Oxford University Press, 2010.

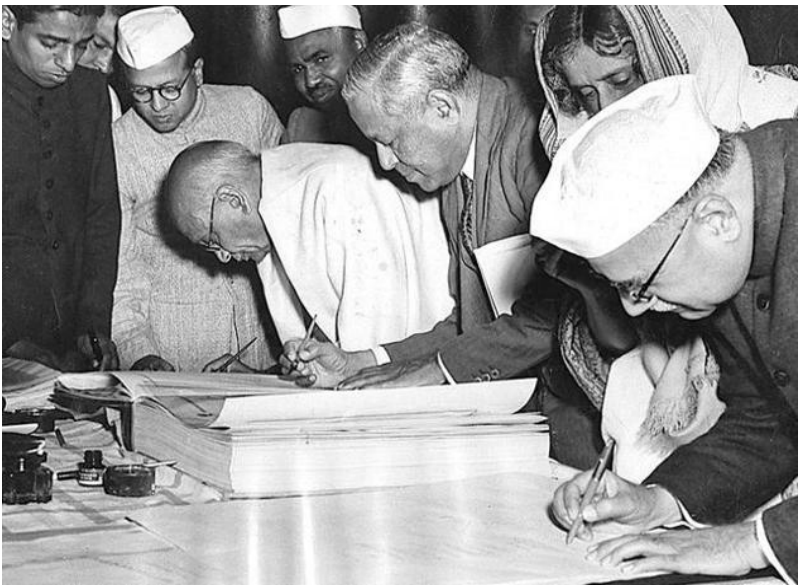
3 . Charles Villa-Vicencio. *Walk with Us and Listen: Political Reconciliation in Africa*. Georgetown University Press, 1996.



Different approaches to defending a sustainable freedom of belief.

A key insight across these countries is that effective leadership in promoting freedom of religion and belief is not confined to formal authority structures. Instead, it emerges from the interaction of legal authority, political will, and societal engagement. Judicial leadership ensures accountability, political leadership provides direction, and civil society leadership fosters participation and innovation.

For observers and practitioners, this suggests that strengthening freedom of religion and belief requires investment in all three domains. Overreliance on any single form of leadership may lead to imbalances, whereas a diversified approach enhances resilience and adaptability. This multi-dimensional leadership model offers valuable insights for contexts where formal protections may be limited but opportunities for civic engagement remain.



Leaders signing the Constitution in India. Constitutional secularism amid deep religious diversity in India.1

Community and Environment

The social environments of the United Kingdom, France, Canada, India, and South Africa are shaped by different levels of religious diversity, historical experiences, and relationships between the state and society. These factors influence how freedom of religion and belief is understood and practiced. While laws provide formal protections, these freedoms are actually lived out and sometimes challenged in everyday social settings.

In the United Kingdom, religious diversity has grown a lot because of immigration after World War II, creating a multi-faith society that includes Christian, Muslim, Hindu, Sikh, Jewish, and

1 . "The Dream of the Indian Republic." *Hindustan Times*, February 10, 2021.

non-religious communities. This has helped interfaith groups and community organizations grow, and they try to bring people together and improve understanding. Local interfaith councils often work at the city level and help connect religious communities with local authorities. These kinds of efforts are important,[1] but sometimes they are not always strong enough to solve deeper social tensions.[2]

France presents a different type of environment shaped by the principle of laïcité, which supports a clear separation between religion and public life. The idea is to treat everyone equally by limiting religious influence in state institutions. However, this has also caused tensions, especially among Muslim communities, who sometimes feel that rules about religious expression are unfair. This situation shows that even when rules are meant to be fair, people can still feel excluded in real life.[3&4]

Canada's environment is often cited as a model of multicultural coexistence, where diversity is not only tolerated but encouraged. Religious communities actively participate in public life, supported by policies that promote accommodation and inclusion. Community organizations, including interfaith networks and advocacy groups, play a central role in fostering mutual understanding and addressing discrimination. This environment has enabled alternative belief systems, including humanist and secular movements, to operate alongside traditional religious communities.[5]

---

1 . Adam Dinham and Matthew Francis. *Religious Literacy in Policy and Practice*. Policy Press, 2015.

2 . Tariq Modood. *Multiculturalism*. Polity Press, 2013.

3 . John R. Bowen. *Why the French Don't Like Headscarves*. Princeton University Press, 2007.

4 . Jean Baubérot. *Laïcité 1905–2005: Entre Passion et Raison*. Seuil, 2017.

5 . Will Kymlicka. *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future*. Migration Policy Institute, 2012.

India's social environment is marked by deep historical pluralism, encompassing a wide array of religions, languages, and cultural traditions. While the constitutional framework supports secularism, the lived reality is complex, with periodic tensions and conflicts. Civil society organizations, grassroots movements, and local leaders often act as mediators, promoting coexistence and addressing communal disputes. The scale and diversity of India present both opportunities and challenges for sustaining religious freedom.[1&2]

In South Africa, the post-apartheid context has created a strong emphasis on inclusivity and reconciliation. Religious communities played a significant role in the anti-apartheid struggle and continue to contribute to social cohesion. The country's diverse population includes Christian, Muslim, Hindu, Jewish, and indigenous belief systems, all of which are recognized within a constitutional framework that prioritizes equality. Civil society organizations and faith-based groups remain active in addressing social issues, reinforcing the practical dimensions of religious freedom.[3]

Across these countries, the interaction between legal protections and social environments highlights the importance of community-level engagement. Freedom of religion and belief is not just a legal condition but a lived experience shaped by social attitudes, institutional practices, and ongoing dialogue. For observers and activists, this underscores the necessity of understanding local contexts and building inclusive environments that support diverse belief systems.

---

1 . Rajeev Bhargava, ed. *Secularism and Its Critics*. Oxford University Press, 2010.

2 . Amartya Sen. *The Argumentative Indian*. Farrar, Straus and Giroux, 2005.

3 . Charles Villa-Vicencio. *Walk with Us and Listen: Political Reconciliation in Africa*. Georgetown University Press, 1996.

In the UK, observer organisations such as National Secular Society have an eye on the Parliamentary democracy and legal frameworks underpinning religious freedom in the country.[1]

Message and Activities

The core message emerging from these five countries is that freedom of religion and belief must be actively maintained through continuous engagement, rather than assumed as a static legal achievement. This message is operationalized through a wide range of activities carried out by governments, civil society organizations, and community networks.

In the United Kingdom, interfaith dialogue has become a central mechanism for promoting coexistence. Organizations such as the Inter Faith Network facilitate cooperation among religious communities, organizing events, educational programs, and policy consultations. These initiatives aim to reduce prejudice, build trust, and encourage collaborative responses to social challenges. Educational institutions also play a role by incorporating religious studies and diversity awareness into curricula, thereby shaping

1 . "Brits 'Uncomfortable with Religious Privilege', Polling Suggests." *National Secular Society,* March 25, 2026.

attitudes from an early age.[1]

France, on the other hand, and despite its restrictive approach to public religious expression, has witnessed significant civil society activity aimed at bridging divides. Advocacy groups work to defend minority rights, challenge discriminatory policies, and promote dialogue within the practical definition of laïcité. Public debates, academic forums, and grassroots campaigns contribute to an ongoing redefinition of secularism, highlighting its dynamic nature rather than a fixed doctrine.[2]

The other example is Canada. Canada's activities are influenced by its commitment to multiculturalism. Government-supported programs encourage intercultural dialogue, while non-governmental organizations provide platforms for cooperation among diverse belief communities. Legal advocacy is also prominent, with courts frequently addressing cases relevant to religious accommodation, such as the wearing of religious symbols or observance of religious practices in public institutions. These activities reinforce the principle that religious freedom must be balanced with other rights in a pluralistic society.[3&4]

In India, which one must expect serious approaches toward religious tolerance and freedom, activities related to religious freedom often occur at the grassroots level. Civil society organizations, local leaders, and community groups engage in conflict resolution, peacebuilding, and awareness campaigns. Interfaith initiatives, though sometimes limited in scale, play a crucial role

1 . Adam Dinham, and Stephen H. Jones. "Religion, Public Policy and the Academy." *Journal of Contemporary Religion*, vol. 27, no. 2, 2012.

2 . John R. Bowen. *Why the French Don't Like Headscarves*. Princeton University Press, 2007.

3 . Richard Moon. *Freedom of Conscience and Religion*. University of Toronto Press, 2008.

4 . Will Kymlicka. *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future*. Migration Policy Institute, 2012.

in mitigating tensions and fostering understanding. Additionally, legal activism, through public interest litigation, has been used to challenge violations of religious freedom and uphold constitutional principles.[1]

South Africa's approach emphasizes reconciliation and social justice. Faith-based organizations and civil society groups actively address issues such as inequality, discrimination, and community development. Interfaith councils and dialogue platforms contribute to national cohesion, while educational and outreach programs promote awareness of constitutional rights. These activities reflect a broader commitment to integrating religious freedom into efforts to build an inclusive society.[2]

We can now have a look at patterns: what will we witness? First, interfaith dialogue is a key tool for promoting coexistence. Second, education and awareness are essential for sustaining tolerant attitudes. Third, legal advocacy ensures that rights are not only recognized but enforced. Finally, grassroots initiatives provide the foundation for meaningful engagement, translating abstract principles into practical action.

These activities demonstrate that freedom of religion and belief is not solely the responsibility of governments. Instead, it requires active participation from communities, organizations, and individuals. The diversity of approaches across countries also suggests that there is no single model; rather, effective strategies must be adapted to specific social and political contexts.

1 . Rajeev Bhargava, ed. *Secularism and Its Critics*. Oxford University Press, 2010.

2 . Jeffrey Haynes. *Peace, Politics, and Religion*. Routledge, 2020.

Religious leaders can play a role in peaceful social movements in South Africa, such as Apostle Trevor Itumeleng Molefe and a group of church leaders who organised this march amid a violent protest spree in the country.1

Outreach efforts of such approaches often extend beyond national borders. For example:

Canada and the UK support international FoRB initiatives through diplomacy and development programs

NGOs in these countries collaborate globally to promote religious tolerance

South Africa engages in regional human rights advocacy

Such outreach reinforces global norms and provides models for other societies.

Conclusion: Lessons for Iranian Society

As the argument we had in this paper suggests, the experiences of these five countries suggest that securing freedom of religion and belief requires not only legal frameworks but also sustained civil society engagement.

For Iranian society, several lessons emerge:

Grassroots organization matters: Change often begins with community-level initiatives rather than top-down reforms.

---

1 . Cyril Zenda. "South African Clerics Trace Bloody Looting Frenzy to 'A Wounded Society.'" *Religion Unplugged*, July 21, 2021.

Pluralism can be cultivated gradually: Even in contexts with strong dominant ideologies, incremental steps toward inclusion are possible.

Legal awareness is crucial: Educating citizens about rights strengthens their ability to advocate peacefully.

Inter-community dialogue reduces tension: Building bridges among different belief groups can foster mutual understanding.

Importantly, these lessons for us are most applicable to activists and communities, not governmental structures. Iranian civil society can draw inspiration from these models to promote coexistence, support marginalized belief groups, and expand spaces for dialogue, while adapting strategies to local realities.

Jacqueline Isaac: Survivor–Centered Advocacy, Religious Freedom, and Civic Courage in the Defense of Persecuted Communities

In 2015, Jacqueline Isaac appeared before the U.S. House Foreign Affairs Committee to testify about ISIS's attacks on religious minorities in Iraq and Syria. She did not speak only as a lawyer or policy advocate. She spoke as someone who had traveled repeatedly to Northern Iraq with Roads of Success, met displaced families, visited survivors in camps, and listened directly to women and girls who had escaped captivity, sexual violence, and enslavement. Her testimony described humanitarian aid missions, trauma workshops, and the urgent needs of Yazidi, Christian, and other displaced communities facing destruction at the hands of ISIS. The House record identifies Isaac as Vice President of Roads of Success and lists her as a witness in the hearing "Ancient Communities Under Attack: ISIS's War on Religious Minorities."[1]

1 . U.S. House of Representatives, Committee Repository. "Ancient Communities Under Attack: ISIS's War on Religious Minorities." May 13, 2015.

Issac at the U.S. House Foreign Affairs Committee hearing, 2015.[1]

One of the most important features of Isaac's advocacy is that it linked individual human stories to larger legal and moral questions. ISIS's campaign against Yazidis, Christians, Shia Muslims, and other communities was not simply a matter of generalized violence. It involved targeted persecution, forced displacement, sexual enslavement, destruction of towns, and attempts to erase ancient communities from their homeland. In 2016, the U.S. Secretary of State publicly determined that ISIS was responsible for genocide against groups under its control, including Yezidis, Christians, and Shia Muslims. The UN Commission of Inquiry on Syria also concluded that ISIS was committing genocide against Yazidis and that its abuses amounted to crimes against humanity and war crimes.[2]

Isaac's work is therefore best understood as a bridge between

1. Earl Lane. "At House Hearing, AAAS Visiting Scholar Describes Targeted Damage to Minority Religious and Cultural Sites by ISIS." AAAS News, 18 May 2015.

2. U.S. Department of State. "Remarks on ISIS and Genocide." March 17, 2016.

humanitarian response and civic advocacy. She did not limit her efforts to emergency relief, nor did she engage only in abstract human rights discourse. Instead, she helped connect survivors to platforms where their experiences could be heard by lawmakers, international institutions, media, and the public. This included work with survivors such as Ekhlas, a Yazidi survivor who later spoke in international settings, including the United Kingdom, with Isaac translating and supporting her public testimony. UK parliamentary debate records specifically mention that Ekhlas spoke in Parliament after being introduced by Jacqueline Isaac, whose remarks described the fear, categorization, murder, rape, and hostage-taking carried out by ISIS.[1]

For societies such as Iran, where religious minorities, women, dissidents, and independent civil society actors often face state pressure, Isaac's example is highly relevant. Her work shows that advocacy can be built from several layers at once: direct service, survivor protection, documentation, public testimony, legal framing, and coalition-building across religious and political boundaries. It also shows that the defense of one community's rights can be framed not as sectarian favoritism, but as part of a universal commitment to human dignity, freedom of belief, and protection from persecution.

Vision and Mission

Jacqueline Isaac's work is grounded in a vision of human dignity that combines accountability, humanitarian relief, freedom, and the empowerment of women and children. Roads of Success describes Isaac as a human rights advocate, humanitarian, lawyer, motivational speaker, and Vice President of the organization, with more than a decade of work supporting people escaping crises

1. UK Parliament. "ISIS: Genocide of Minorities." Hansard, House of Commons Debate, April 20, 2016.

and advocating for youth and women across the Middle East.[1]

After ISIS attacks, Yazidi people had to move to safer places.[2]

Her mission can be understood through three overlapping commitments. First, she seeks to make persecuted communities visible. This includes Yazidis, Christians, women survivors of sexual violence, refugees, internally displaced persons, and children affected by conflict. Visibility is not treated as symbolic alone. It becomes a first step toward protection, asylum, humanitarian assistance, and accountability.

Second, Isaac's work emphasizes survivor dignity. Her congressional biography states that in 2015 she brought a team of medical

1. Roads of Success. "Meet Our Team." Roads of Success. Accessed May 4, 2026.

2. John Bingham. "Isil Attacks on Christians and Yazidis 'Genocide' Say Peers." The Telegraph, 23 Feb. 2016,.

and trauma experts to support girls who had been captured, sold, raped, tortured by ISIS, and later escaped. This reflects a model of advocacy that does not treat survivors merely as evidence of atrocities, but as people whose recovery, agency, and future must remain central.[1]

Third, she links humanitarian action to legal and civic structures. Isaac has testified before the U.S. Congress and in international forums, supported advocacy around genocide recognition, and participated in efforts connected to constitutional protections and minority rights in the Middle East. Roads of Success states that her focus has included the refugee crisis, sex trafficking, female genital mutilation, and HIV/AIDS.[2]

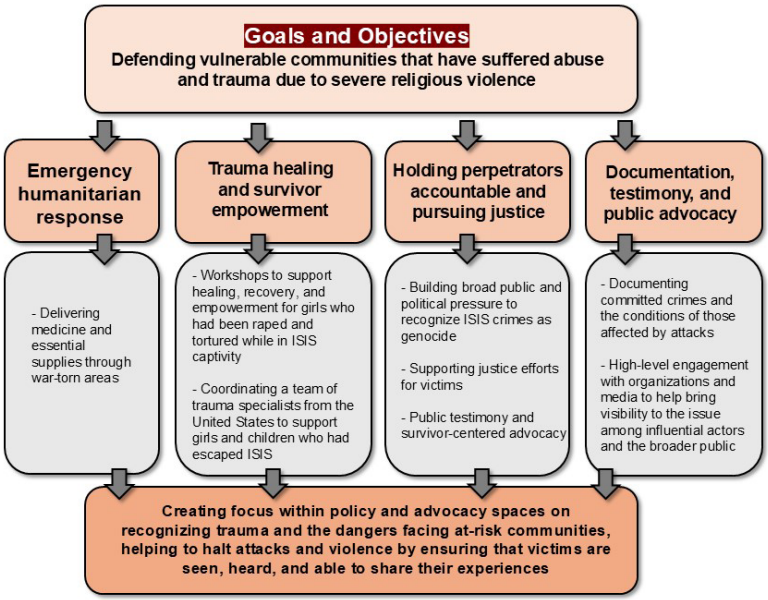
This combination gives her work a distinctive character. She is not simply a public speaker, nor only a legal advocate, nor only a humanitarian worker. Her effectiveness comes from combining all three roles into a model that is emotionally powerful, legally grounded, and publicly accessible.

Purposes and Goals

The central purpose of Jacqueline Isaac's advocacy has been to defend vulnerable communities whose suffering could otherwise remain invisible or politically inconvenient. Her work has focused especially on victims of ISIS violence, including Yazidis and Christians, but her broader framework is the protection of women, children, refugees, and religious minorities across the Middle East.

1. U.S. House of Representatives. "Jacqueline Isaac, Esq. Biography." U.S. House Committee on Foreign Affairs, May 13, 2015.

2. Roads of Success. "Meet Our Team." Roads of Success. Accessed May 4, 2026.



The goals and objectives, examples of activities, and overall outcome of Issac's efforts.

One goal has been emergency humanitarian response. In her 2015 written testimony to the U.S. House Foreign Affairs Committee, Isaac described Roads of Success missions that included transporting medical supplies and basic necessities through war-affected areas in Iraq and distributing them to internally displaced persons in camps and to Yazidis on Mount Sinjar.

Jacqueline Isaac holds a little girl displaced because of the war in Iraq.[1]

A second goal has been trauma recovery and survivor empowerment. In the same testimony, Isaac described workshops intended to help heal, restore, and empower girls who had been raped and tortured while in ISIS captivity. She later noted that Roads of Success brought U.S. trauma experts to Iraq in response to requests for aid, psychological healing, and empowerment for girls and children who escaped ISIS.

A third goal has been accountability. Isaac's advocacy contributed to broader public and policy pressure to recognize ISIS's crimes as genocide and to support justice for victims. While genocide recognition was the result of many actors, Isaac's testimony and survivor-centered advocacy formed part of the civic ecosystem that helped move these crimes from private suffering into public record. The House Foreign Affairs Committee hearing, UK parliamentary debate, State Department genocide determination, and

1. "Someone San Diego Should Know: Local Volunteer Advocates for ISIS Victims." The San Diego Union-Tribune, 18 Jan. 2019, updated 4 Feb. 2021.

UN findings together show how documentation, testimony, and public pressure can reinforce one another.

Leadership

Jacqueline Isaac's leadership model is built on proximity, credibility, and translation between worlds. She has operated in refugee camps, conflict-affected regions, legislative hearings, media settings, and international forums. This ability to move between grassroots spaces and formal institutions is one of the strongest aspects of her work.

Her credibility comes partly from direct field experience. In her House testimony, Isaac explained that since the emergence of ISIS she had traveled to Northern Iraq several times through Roads of Success, including missions to distribute supplies, support survivors, and witness needs on the ground.[1]

Her credibility also comes from professional and legal training. Roads of Success states that Isaac obtained a Juris Doctor from the University of San Diego School of Law, studied at Oxford University, and uses her educational background in human rights work.[2]

But perhaps her most important leadership quality is her role as an amplifier rather than a substitute voice. In the UK Parliament context, Isaac did not simply speak about Yazidi survivors from a distance. She helped introduce and translate for Ekhlas, allowing a survivor to speak directly while ensuring that her testimony could be understood by policymakers.

This is an important ethical distinction. Advocacy for victims can become extractive when leaders use suffering as a platform for

1. Jacqueline Isaac. "Testimony of Jacqueline Isaac, Esq., Vice President, Roads of Success." U.S. House Committee on Foreign Affairs, May 13, 2015.

2. U.S. House of Representatives. "Jacqueline Isaac, Esq. Biography." U.S. House Committee on Foreign Affairs, May 13, 2015.

themselves. Isaac's model, at its strongest, shows a different approach: build relationships, support survivor agency, translate across linguistic and institutional barriers, and use one's access to make room for those most affected.

For Iranian activists, this model is especially relevant. In closed or semi-closed environments, not every victim can safely speak publicly. Trusted advocates may need to carry stories forward. But the ethical principle remains the same: advocacy should protect dignity, minimize risk, and preserve the agency of those whose experiences are being represented.

Community and Environment

Jacqueline Isaac's work emerged in an environment shaped by the aftermath of ISIS's rise in Iraq and Syria, the displacement of ancient religious communities, and the international struggle to define and respond to mass atrocities. ISIS's attacks against Yazidis, Christians, Shia Muslims, and other groups created urgent humanitarian, legal, and moral challenges. The UN Commission of Inquiry found that ISIS's crimes against Yazidis amounted to genocide, crimes against humanity, and war crimes, and emphasized that its findings were based on interviews with survivors, religious leaders, activists, lawyers, medical personnel, journalists, and documentary material.

It was not easy standing up to ISIS. The Islamic State is widely known for its brutality and violent ideology, as well as their black flag with the words Allah, Muhammad and Rasul (prophet) on it - picture from ABC.[1]

In this environment, NGOs and advocates played a crucial role. Governments often require documentation, political pressure, and public awareness before acting. Survivors often require trusted intermediaries before they can access international platforms. Media often needs personal stories to communicate the scale and meaning of atrocities. Isaac and Roads of Success worked within this space, connecting direct humanitarian engagement with international advocacy.

Roads of Success itself is a U.S.-based nonprofit organization engaged in humanitarian aid, advocacy, education, and support for women and minorities. Its public materials describe its work

1. Peter Marshall and Helen Grady. "The Brutality and Bureaucracy of Islamic State." ABC Background Briefing, BBC co-production, 7 Feb. 2015.

with refugees, internally displaced persons, women, children, and communities affected by conflict in the Middle East.[1]

The broader policy environment also mattered. The U.S. House Foreign Affairs Committee held a hearing in May 2015 specifically focused on ISIS's war on religious minorities, with Isaac listed among the witnesses. In 2016, the U.S. State Department determined that ISIS was responsible for genocide against Yezidis, Christians, and Shia Muslims in areas under its control. In the same year, the UN Commission of Inquiry concluded that ISIS was committing genocide against Yazidis.

This sequence demonstrates how civil society testimony, survivor advocacy, government hearings, international investigations, and public pressure can interact. No single actor creates accountability alone. Instead, accountability is built through cumulative evidence, repeated testimony, credible documentation, and public insistence that atrocities be named accurately.[2]

For Iranian society, the lesson is that even when formal accountability seems distant, documentation still matters. Testimony matters. Networks matter. Trusted intermediaries matter. Advocacy often begins before institutions are ready to respond. The groundwork laid by activists, lawyers, journalists, educators, and community organizers can later become essential when political or legal openings appear.

Message and Activities

Jacqueline Isaac's message has consistently centered on the defense of human dignity across religious, ethnic, and gender lines. Her work has emphasized that ISIS's violence was not only phys-

1. Human Rights Educators. "Human Rights Organizations – The Role of Nongovernmental Organizations (NGOs)." United for Human Rights. Accessed May 15, 2026.

2. International Commission of Jurists. "Report Launch: The Future of Accountability Mechanisms – Twenty Recommendations." Geneva: International Commission of Jurists, May 8, 2024.

ical, but also aimed at identity, memory, belonging, and the continuity of communities. Her advocacy therefore sought not only to help individuals survive, but also to defend the right of entire communities to exist.

Her activities can be grouped into five main areas.

First, humanitarian field missions. Isaac participated in Roads of Success missions that provided medical supplies, basic necessities, and support to internally displaced persons and survivors in Iraq. Her House testimony describes distribution efforts in camps and in the field, including to Yazidis on Mount Sinjar.

Many Men, Women and Children endured horrific traumas as a result of ISIS attacks and terror campaigns. Many had to flee their homes. (Picture: RNS).[1]

Second, trauma-informed survivor support. Isaac helped bring trauma experts to support women and girls who had escaped ISIS captivity. This work is significant because it recognized that rescue alone was not enough. Survivors needed psychological support, restoration of dignity, and pathways to rebuild their lives.

1. "'Trauma Toys' Bring Peace to Children Fleeing ISIS." Religion News Service, RNS Press Release Distribution Service, 20 Feb. 2019.

Third, legal and policy advocacy. Isaac testified before the U.S. House Foreign Affairs Committee and participated in international advocacy related to ISIS atrocities, genocide recognition, and the protection of minorities.

Fourth, media and public awareness. Roads of Success notes that Isaac and the organization's work have been featured by major media outlets, and that the Tech Over Trauma program was highlighted in a BBC mini-documentary featuring Isaac and Ekhlas. Public awareness campaigns are critical in atrocity contexts because they help transform distant suffering into a matter of civic concern.

Fifth, survivor-centered public testimony. Isaac's work with Ekhlas shows how advocates can help survivors enter public debate without being isolated or abandoned. In the UK Parliament record, Ekhlas's testimony was described as harrowing and graphic, and Isaac's introduction helped frame the crimes as comparable to historical patterns of categorization, persecution, hostage-taking, and mass violence.

These activities show that effective advocacy is rarely one-dimensional. It requires care work, legal literacy, media strategy, coalition-building, and the ability to speak to different audiences without losing the core moral message. Isaac's case also shows the importance of language access. Translation is not a secondary technical task. It can determine whether a survivor's words reach policymakers, whether their meaning is preserved, and whether their experience becomes part of the historical record.[1]

Conclusion: Lesson from Jacqueline Isaac activities

Jacqueline Isaac's work offers several lessons for Iranian activists, educators, minority communities, and civil society organizations.

1. Sally Engle Merry. "Pragmatism and Multidimensionality in Human Rights Advocacy." International Journal of Transitional Justice 11, no. 3 (2017): 489–506.

The first lesson is that the protection of minorities must be framed as a universal civic issue, not as a narrow communal issue. Isaac's advocacy for Yazidis and Christians did not require diminishing the suffering of other groups. Rather, it emphasized that when any community is targeted for its identity, the foundations of human dignity and coexistence are threatened. This is especially relevant for Iran, where religious minorities, ethnic minorities, women, converts, dissidents, and secular citizens may experience different forms of exclusion. A rights-based framework can help prevent communities from being isolated from one another.

The second lesson is the power of documentation. Isaac's congressional testimony mattered because it brought field observations, survivor accounts, and concrete recommendations into an official record. In Iran-related work, documentation can serve a similar long-term function. Even when immediate justice is impossible, careful records of discrimination, imprisonment, gender-based abuse, religious persecution, and civic repression can become essential for future accountability, public education, and international advocacy.

The third lesson is that survivors should not be treated only as symbols. Isaac's work with trauma support and survivor testimony suggests a more ethical model. Survivors need protection, care, consent, translation, and long-term support. Their stories should not be used merely to shock audiences. They should be connected to practical goals: safety, justice, recovery, education, and prevention.

The fourth lesson is that advocacy must be multi-platform. Isaac used legislative testimony, media, humanitarian missions, international forums, and community networks. Iranian activists can adapt this model through secure digital storytelling, diaspora advocacy, Persian-language educational content, legal explainers, oral history projects, and partnerships with international human rights organizations. In restricted environments, the method must

be adapted for safety, but the principle remains useful: a message is stronger when it moves through multiple trusted channels.

The fifth lesson is that moral clarity and professionalism can coexist. Isaac's advocacy is emotionally forceful, but it is also structured around legal concepts, documented abuses, and institutional engagement. For Iranian civic actors, this balance is important. Anger at injustice is legitimate, but advocacy becomes more effective when paired with careful sourcing, disciplined language, and clear recommendations.

The sixth lesson is that women's leadership is central to human rights work. Isaac's work highlights women not only as victims of violence, but also as advocates, translators, lawyers, survivors, educators, and public witnesses. This is highly relevant to Iran, where women have been at the forefront of civic courage, protest, legal resistance, and social change. A sustainable rights movement must recognize women's leadership not as symbolic, but as operationally essential.

Jacqueline Isaac's advocacy demonstrates how one individual, working through a civil society organization and in partnership with survivors, can help move hidden suffering into public consciousness. Her work combined field engagement, humanitarian aid, legal advocacy, survivor support, translation, media outreach, and policy testimony. This combination gave her advocacy both emotional force and institutional credibility.

For Iranian society, the most important lesson is that civic influence does not begin only when formal political conditions are favorable. It can begin with documentation, education, trusted relationships, and small acts of protection. Isaac's work shows that even in the face of overwhelming violence, advocates can preserve truth, defend dignity, and help survivors speak in ways that institutions cannot easily ignore.

A second lesson is that advocacy must be rooted in service. Communities are more likely to trust advocates who meet real needs,

whether those needs involve trauma support, legal information, safe communication, translation, emergency assistance, or public education. In Iran-related contexts, where distrust and fear are often high, credibility will come not only from strong words but from practical usefulness.

A third lesson is that religious freedom and women's rights should not be separated from broader democratic values. Isaac's work shows that the defense of persecuted religious communities can also be a defense of women, children, refugees, and civic pluralism. For Iran, this is particularly important. A future based on coexistence must protect the believer, the nonbeliever, the dissident, the convert, the ethnic minority, the woman who resists compulsory control, and the citizen who simply wants to live without fear.

A fourth lesson is the importance of survivor-centered storytelling. Testimony can change public understanding, but only when handled responsibly. Survivors should not be pressured into exposure, reduced to trauma, or used as political props. They should be supported as whole people, with agency, dignity, and futures beyond victimhood. Finally, Isaac's example shows that effective advocacy requires patience and persistence. Genocide recognition, public awareness, and institutional response do not happen immediately. They emerge through repeated testimony, coalition-building, documentation, and moral pressure over time. For Iranian activists, this is a realistic but hopeful lesson. Even when change feels slow, disciplined civic work can build the evidence, networks, and public imagination needed for a more pluralistic and rights-respecting future.

Cordoba Caliphate

Flourishing Tolerance or a Mirage?

The Caliphate of Cordoba, formed in the 10th century region of al-Andalus (Islamic Spain) is often considered as one of the brightest examples of relative religious tolerance and cultural flourishing. Under the rule of Caliph Abd al-Rahman III followed by his son, al Hakam II, Muslims, Christians, and Jews coexisted in a society that contemporary observers admired for its intellectual brilliance and pluralistic grounding. This ornament of the world, astonishing many at the time with such prosperity, was one where all faiths engaged with classical traditions to a degree unimaginable to the Christian West of the time. Modern historians use the term convivencia, meaning 'coexistence' in Spanish, to refer to this interfaith harmony, while cautioning it was not an unblemished utopia. In Cordoba, religious minority communities broadly enjoyed peace and productive interaction, dotted with only infrequent instances of religious strife. It is important to examine how such interfaith coexistence was maintained during the Cordoban Islamic age and how its political, social, and intellectual underpinnings fostered a historically unique climate of tolerance and cultural pluralism. Furthermore, one must closely follow the limitations of this tolerance and the eventual decline of Cordoba's model before considering its enduring outcomes and legacy. Was Cordoba really an example of religious tolerance, or was there no such tolerance there? Were non-Muslims equal to Muslims, or was their presence merely tolerated for specific reasons?

The Roots of Pluralism and the Umayyad Emirate

In 711 CE, the Iberian Peninsula witnessed the dawn of Islamic rule after the might of Muslim Arab and Berber forces finally overwhelmed the Visigoths. In the aftermath, with the crown vanquished from the region, a diverse society took shape under Umayyad governance. Notably, the Muslim conquerors were just a small minority and needed to govern a populace largely composed of Iberian christians and a significant Jewish minority. In

the early stages, pragmatic arrangements were made. Local Christians and Jews were granted protected status as dhimmi, under Islamic law. This meant that they were free to continue practicing their religion as long as they paid a special tax and acknowledged strict Muslim political supremacy. This organization of hierarchy followed precedents in other lands also under Muslim rule and was grounded in Islamic teachings that mandated fair treatment for Jews and Christians as fellow monotheists, despite certain social and legal restrictions. Spain, under the Visigoths, previously maintained religious repression, especially against the Jews. This severe system included forced conversions and property confiscations.

By contrast, many inhabitants welcomed this new order, as Christians and Jews were free to practice their religion, provided they paid the jizya and respected Muslim authority. This was a major improvement from previous Visigoth persecution. Thus, from the outset, pluralism by necessity characterized al-Andalus. The Arab-Islamic ruling class simply could not impose its culture by force on the vast majority, and instead gradually integrated with local society.

Over the 8th and 9th centuries, al-Andalus consolidated around Cordoba. After surviving the collapse of the Umayyad caliphate in the East, a fugitive prince named Abd al-Rahman I established himself in Cordoba in 756. With this, he declared an independent Umayyad Emirate. Slowly, Arabic language and culture spread, a process of Arabization and Islamization that unfolded gradually but unevenly. Many native Iberian Christians fell under the classification of Mozarab, exactly 'would-be Arabs'. These were culturally Arabized Christians who spoke Arabic and adopted many aspects of Islamic-Iberian culture while maintaining their faith. The Jewish community, about 5% of the population, would also become deeply integrated with urban life, and many Jews came to speak Arabic and participate in commerce and scholarship.

By the early decades of the 10th century, al-Andalus contained a plethora of ethnic and religious groups such as Arabs, Berbers, Muladies, Mozarabs, and Sephardic Jews all contributing to the society's makeup. This diversity was born under a practice of hybridization. The blending of Arab-Islamic, Berber, and Iberian elements set the stage for the relative religious tolerance that followed.

Abd al-Rahman III

By the late 9th century, the Umayyad emirate faced significant internal divisions and external threats. Various local lords and rebels, including Muslim converts of Iberian descent who felt marginalized, challenged the central authority. However, Abd al-Rahman III, ascending the throne in year 921 at the age of 21, decisively restored unity and extended Umayyad power. Through a combination of military campaigns alongside calculated statecraft, Abd al-Rahman III subdued many rebel factions and rival caudillos, the warlords populating al-Andalus. By 929, having secured his domain and eager to elevate his legitimacy, he proclaimed himself Caliph. This was a direct challenge to the Abbasid Caliph in Baghdad and the Fatimid Caliph in North Africa.[1] This adoption of the 'Caliph' title transformed al-Andalus into the Caliphate of Cordoba, inaugurating what would become its golden age.

1 . Jean Batou. "Muslim Rule in Spain Was a Crucial Part of Europe's History." *Jacobin*, 16 Dec. 2022.

Portrait of Abd al-Rahman III[1]

Under Abd al-Rahman III's strong rule, he was able to largely secure political stability and economic prosperity. Contemporary scholars note that he founded a pristine new palace-city, Madinat al-Zahra, and "promoted the cultural development of his court," electing to "fascinate and co-opt" former opponents rather than eliminate them.[2] This inclusive approach extended to the region's diverse communities. The caliph's own heritage embodied pluralism. He was the grandson of a Basque Christian princess and had a Christian mother as well. These connections helped inform a relatively pragmatic attitude toward non-Muslim subjects. Abd al-Rahman III's reign was remembered as unusually tolerant. He

1 . Dan Buttry, "ABD-AR-RAHMAN III (891-961) and AL-HAKAM II (915-976)," Global Peace Warriors, December 16, 2016, accessed June 19, 2026.

2 . Ibid.

maintained a fairly lenient treatment of non-Muslims provided they were not slaves or rebels. The stability he imposed allowed agriculture, trade, and industry to flourish, and Cordoba soon grew into one of the most populous cities in Europe. Some estimates placed 3000 mosques and 100,000 shops and homes within its limits.[1] The multiethnic social structure of al-Andalus, consisting of Arabs, Berbers, indigenous Iberians, Europeans, and Jews, was now unified under a powerful central government that drew success from compromise and inclusion. Indeed, it is noted that pluralism was a political necessity for Cordoba, as it was cut off from further conquests and surrounded by Christian kingdoms to the north and rival Muslim states to the south. Al-Andalus gave up external conquest to place its trust in the economic development of its territory. The strategy included winning over the local population without overimposed pressure to assimilate. Overall, the Caliphate of Cordoba had evolved into a hybrid civilization by the opening of the 10th century. Islamic governance and dominant culture, yet still with profound shaping by Christian and Jewish inhabitants set the stage for an era of remarkable coexistence.

Systematic Coexistence

The relative harmony amongst religious communities in Cordoba was supported by institutional and legal frameworks that gave minorities a degree of protection. Islamic law identified Christians and Jews as dhimmis, a protected class who was part of the social contract of a Muslim state. As dhimmis, they were guaranteed safety of their person, property, and freedom of worship. In exchange, they would need to meet certain obligations. Among these was the jizya poll tax. This yearly tax on non-Muslims, alongside the kharaj land tax for owning farmland, was part of the

1 . "Abd al-Rahman III" *in The New Encyclopaedia Britannica.* Bayes ed., vol. 1, Encyclopaedia Britannica, Inc, 2010. pp. 17-18.

means by which the state profited from their non-Muslim population. Additionally, regulations (often inspired by the early Islamic Pact of Umar) could impose social markers or minor restrictions. For example, dhimmis might be asked to wear distinctive attire or refrain from public religious processions, church bell-ringing, and building new houses of worship taller than mosques. In practice, enforcement of these rules was different for each region, and cosmopolitan Cordoba maintained a rather loose nature when applying these restrictions.

Consistently, however, non-Muslims did lack certain rights only guaranteed to Muslims. Notably, they were theoretically barred from positions of authority over Muslims and from military service. However, the Umayyad rulers of al-Andalus frequently set aside or reinterpreted these ideas in order to suit state interests. With this, many talented Christians and Jews were integrated into public service in ways that would have been unthinkable to many contemporary societies.

Abd al-Rahman III, exemplified this flexible approach. While insisting on his political supremacy, he employed non-Muslims into high offices and treated his loyal Christian and Jewish subjects with a practical fairness. To him, both Jews and Christians deserve equal treatment based not on their faith, but on their loyalty as subjects. Christians were allowed to maintain their religious hierarchy. The Catholic Church in al-Andalus remained operational, with its network of bishops, monasteries, and parish churches largely intact. The court of the Caliphate, however, did require that new bishops receive approval from the Muslim authorities before taking their office. This acted as a form of oversight that underscored political control, although it still tacitly acknowledged the autonomy of the Church in spiritual matters. In general, the governing elite recognized that tolerance of ecclesiastical and communal structures within dhimmi communities would ensure their loyalty. The outcome was a social cooperation in which minorities

enjoyed security and communal self-governance. In return, they contributed to the prosperity and stability of the realm.

An official meeting in Cordoba, painting from 1885[1]

One of the clearest indications of Cordoba's tolerant climate was the presence of Christian and Jews in the upper classes of society. In the 10th century, some Christians attained important bureaucratic and diplomatic posts. Notably, a Christian official known by the Arabic name Abu Umar ibn Gundisalv (likely born 'Fernando' of a noble Mozarab family) rose to become a vizier under Abd al-Rahman III. Another Christian, Revemund, served as secretary to the Caliph, and was entrusted as an ambassador to the German court of Otto I.[2] After years of distinguished service in

1 . BomBom, "The Court of Abd al-Rahman III," *World History Encyclopedia*, February 11, 2019, accessed June 19, 2026.

2

the Muslim administration, Revemund was even appointed Bishop of Elvira, exemplifying the fluid career of a man who navigated both Christian ecclesiastics as well as Muslim royal service. These examples illustrate again the importance of merit and loyalty and their ability to outweigh religious affiliation in the political sphere. Though Islamic law formally disallowed dhimmis from authority of Muslims, "in practice, this was not the case" in Cordoba's paramount, as "many Christians and Jews acquired positions in the Cordoban bureaucracy as tax collectors, translators, and secretaries".[1] The sprawling bureaucracy and diplomatic corps of the Cordoban Caliphate benefitted from the linguistic skills and connections that Christian officials were able to provide when dealing with northern Christian kingdoms. Jewish officials served similar purposes in diplomacy and finance.

In particular, the Jewish community experienced a sort of renaissance during this period, often being referred to as the "Golden Age" of Jewish culture in Spain.[2] Under the tolerant policies of the caliphs, Jews flourished in commerce, scholarship, medicine, and state service. A notable example is Hasdai Ibn Shaprut, a Jewish physician and mathematician from Cordoba who became one of Abd al-Rahman III's most relied upon advisors. Beginning as the Caliph's personal doctor, Hasdai's engaged demeanor, advanced knowledge, and extraordinary ability won Abd al-Rahman's complete confidence.[3] He was effectively made a minister without the title of such, overseeing customs duties and foreign correspondence, consequently acting as a de facto vizier and foreign minister for the Caliphate. Under Hasdai's stewardship, Cordoba maintained diplomatic ties as far afield as Constantinople and the

1 . Ibid.

2 . Ibid.

3 . Mindel, Nissan. "Hasdai Ibn Shaprut - (circa 4675-4735; 915-975) - Chabad.Org." Chabad.Org, Kehot Publication Society.

Christian kingdoms of the north. The rise of a Jew to such a high position is telling. It attests that religious identity provided no absolute barrier to advancement in society. Indeed, "Jews came to hold very influential positions in the Umayyad bureaucracy," with figures such as Hasdai ibn Shaprut serving as a testament to the integration of the community into Andalusian public life.[1] Jewish courtiers, officials, and merchants enjoyed the protection of the state. In return, their talents and specialties enriched Cordoban civilization. This golden age fostered prosperity for poets, scholars, and philosophers, additionally contributing to scientific and mathematical fields. This high status of Jews and the presence of Christians in government was a notable departure from the practices of earlier Visigothic rule. Furthermore, most contemporary European Christian kingdoms also heavily persecuted Jewish minorities and did not tolerate Muslim officials.

Socially, Cordoba's populace mixed to a considerable degree. The capital city and other major towns were ethnically and religiously diverse. Arab, Berber, and Iberian Muslim families lived alongside Mozarabs and Jews in adjacent neighborhoods, allowing for interaction in the marketplaces, workshops, and baths of the city. Many Christians in Cordoba adopted Arab dress and names, and Arabic gradually became the lingua franca for Jews and Christians as well. Despite many Christians adopting Arabic cultural traditions, they also sought to preserve their liturgical Latin and Visigothic traditions in monasteries, maintaining their distinct religious identity even as they became culturally hybrid. This dual identity of Mozarabs, being loyal to their faith, yet acculturated to Islamic society, bridged the communities. Conversion to Islam was also common over generations, further blurring lines. Converts gained social mobility and were welcomed, which gradually increased the Muslim percentage of the population without co-

1

ercion.

Yet even as conversion slowly reduced the Christian population, Cordoba remained home to tens of thousands of Christians and Jews who did not convert. This indicated that, for a substantial period, living as a non-Muslim under Muslim rule was sufficiently tolerable, and mass conversion was not compelled. The loyalty of these communities was largely maintained. Consequently, there were few revolts by religious minorities in the 10th century. On the contrary, there are records of Mozarab Christians actively defending the Andalusian state. Along the frontier, some Christian militiamen served in border garrisons, even serving in fights against the armies of northern Christian kingdoms during seasonal raids. Although dhimmi communities were normally exempt from military service, it was "not uncommon for Christian's to serve in the garrisons, participate in seasonal raids, and volunteer in the defense of al-Andalus against their co-religionists in the north."[1] In a famous 778 incident, the Christian inhabitants of the city of Zaragoza refused to collaborate with the invading Frankish army of Charlemagne, remaining loyal to their Muslim governors and causing Charlemagne's campaign to fail. This striking example displays how inclusive governance and fair treatment created strong ties of loyalty. The Mozarabs of Zaragoza, like those of Cordoba, had no desire to be 'liberate' by foreign Christians. Under the Umayyad rule, they were already secure in their worship and property.

Overall, the political and social foundations of Cordoba's convivencia rested on a balance of rights and responsibilities. Non-Muslims were second-class citizens in theory, but in practice were integral participants in an Islamic state that valued their contributions. Through prudent governance, including a combination of Islamic

1 . Funci. "Al-Andalus: Multiculturalism, Tolerance and Convivencia - FUNCI - Fundación de Cultura Islámica." *FUNCI*, 10 May 2021.

legal tolerance, pragmatic power sharing, and cultural inclusivity, the Umayyad caliphs cultivated a society in which Muslims, Christians and Jews could coexist in relative harmony. As long as they recognized the sovereignty of the caliph and kept the peace, minorities were not only tolerated but, at times, elevated. This created a broad sense of investment in the social order across religious lines, laying the groundwork for the remarkable cultural and intellectual synergy that soon blossomed in al-Andalus.

Cordoba: An Intellectual Hub of a Dark Era

By the middle of the 10th century, Cordoba was arguably the most important intellectual center of Western Europe. Under Abd al-Rahman III and al-Hakam II, the city gathered knowledge and scholars at a pace unmatched by any other European region at that time. With peace and prosperity at home, the caliphs invested heavily in education, scholarship, and the arts. Al-Hakam II, especially, was a renowned patron of learning, so much so that he was named the "protector of sciences".[1] He expanded the royal library of Cordoba into a marvel. Some document that it grew to hundreds of thousands of volumes, dwarfing any library in Christian Europe. Although such numbers may be exaggerated, it is clear the library was vast and comprehensive, covering topics such as theology, literature, law, science, and philosophy. To fill its shelves, al-Hakam II dispatched agents to the major centers of learning in the Islamic East to acquire books. He also invited distinguished scholars from Eastern lands to visit or settle in Cordoba. Amongst these that the Caliph invited were prominent thinkers from the Arabic kingdoms. They were tasked with preaching at the city's grand mosque, being paid directly by the state for doing so. This effectively transformed the Great Mosque into a hub of higher learning. Al-Hakam also established 27 free schools in Cordoba,

1 . "Al-Andalus: Multiculturalism, Tolerance, and Convivencia." *Funci.*

greatly increasing literacy rates among the people. Importantly, learning in al-Andalus was not confined to Muslims. The Cosmopolitan atmosphere means that educated Christians and Jews also took part in intellectual life.

Map of the Caliphate Circa 1000 CE[1]

They studied alongside Muslims in subjects like medicine, astronomy, and philosophy, using Arabic as a common scholarly language. In Cordoba, unlike in the Christian kingdoms, classical knowledge (Greek and Roman) was actively sought and discussed by people of all three faiths, often together. Rather than

1 . *Encyclopaedia Britannica*, s.v. "Caliphate of Córdoba," accessed June 19, 2026.

segregating into three separate intellectual spheres, they partook in a broad and unitive culture drawing from elements of each of their traditions. With this cultural integration, the advancements made by one community were often shared across religious lines, creating a synchronized intellectual climate.

One of the most significant achievements of the Cordoban golden age was its role as a bridge of knowledge between the Islamic east, classical antiquity, and Latin Christendom. The 10th century Caliphate of Cordoba eagerly participated in the broader Islamic scholarly tradition that had flourished earlier in places like Abbasid Baghdad. In particular, this included translations of many Greek philosophical and scientific works into Arabic. In al-Andalus, this project took on a multi-faith dimension. A famous example occurred during Abd al-Rahman III's reign when the Byzantine Emperor Constantine VII sent gifts to Cordoba around 949 AD as part of a diplomatic exchange. Among these gifts was a magnificent Greek manuscript of Dioscorides' De Materia Medica, an ancient compendium of medicinal knowledge highly prized by physicians. However, at that time, few in al-Andalus could read Greek. The task of unlocking this knowledge fell to Hasdai ibn Shaprut, the Caliph's Jewish physician and minister. At Abd al-Rahman's behest, Hasdai assembled a team and oversaw the translation of Dioscorides from Greek into Arabic, with crucial help from a monk named Nicholas who was brought from the Byzantine Empire for his linguistic skills. Hasdai utilized the aid of a Greek monk named Nicholas and made Dioscorides into a common property of the Arabs and of medieval Europe.[1] This collaboration between a Muslim ruler providing patronage, a Jewish scholar directing the project, and a Christian monk contributing his knowledge epitomizes the cross-cultural scholarly exchange in 10th century Cordoba. The resulting Arabic version of De Materia Medica be-

1 . *Hasdai Ibn Shaprut*. Accessed 10 July 2025.

came a standard reference in both the Islamic world and, later, in Latin Europe. Subsequently, through cooperative efforts like this, classical Greek science and medicine entered Western Europe via al-Andalus, carrying the imprint of interfaith teamwork.

The relationship was not one-directional. Cordoba also became an exporter of knowledge to Christian lands. During the late 10th century, Christian scholars traveled frequently to al-Andalus to access texts and learning unavailable in Latin Christendom. One notable visitor was Gerbert of Aurillac, a French monk who later became Pope Sylvester II. Gerbert traveled to Catalonia and supposedly Cordoba itself in the 970s, where he was heavily impacted by the literature of al-Hakam II's library. He studied mathematics and astronomy from Arabic books, acquiring Arabic numerals.[1] Gerbert carried this knowledge with him back north, reintroducing the abacus and concept of zero to European scholars. He is also credited with helping to transmit Arabic numerals to Europe. His story reflects a broader truth. Cordoba's libraries and schools were truly the envy of Europe, and many Christian intellectuals knew this. Books on philosophy, medicine, and the natural sciences that had been preserved or produced in Arabic often found their way, by trade or diplomacy, to Christian monasteries. In time, especially after the capture of Toledo in 1085 and later Cordoba in 1236 by Christian forces, systematic efforts were made to translate Arabic works back into Latin. But even during the 10th century, the groundwork for this transfer was being laid in multifaith contexts within al-Andalus. The Caliphate's policy of tolerance meant that scholars of all faiths could interact. For example, Hasdai ibn Shaprut maintained his correspondence and friendships with not only Muslims and Jews, but with Christian kinds and churchmen as well. He famously exchanged letter with the Christian Holy Roman Emperor, facilitating medical and scientific insights.

1

Beyond formal scholarship, the convivencia fostered day-to-day cultural and intellectual blending of knowledge, a sort of 'cross-pollination'. In the cosmopolitan salons of Cordoba, one might find a Muslim qadi debating theology with a Mozarab priest, or perhaps and Arabic-writing Jewish poet reciting verses alongside Muslim poets. Languages intersected frequently. Educated Jews and Christians in Cordoba commonly knew Arabic, while some Muslims learned Latin or Hebrew. This linguistic diversity enabled a rich exchange. For instance, literature and philosophy benefitted from intercultural dialogue. The works of Arabic poets and philosophers like Al-Farabi and Aristotle were studied by Jewish thinkers such as Solomon Ibn Gabirol and later Moses Maimonides, both writing in Judeo-Arabic. These Jewish philosophers, in turn, influenced Christian scholastics. Comparisons are frequently drawn between their works and those of St. Thomas Aquinas. In Cordoba's golden age, the cross-cultural development was already underway. Hasdai ibn Shaprut, for instance, patronized Jewish poets and scholars, helping to launch what would become a brilliant tradition of Hebrew poetry written in al-Andalus. Subsequently, this would become a tradition deeply infused with Arabic poetic styles and vocabulary.

Christian writers in al-Andalus, though fewer in number, also engaged with Islamic culture. Some Mozarabs composed chronicles in Arabic, and translations of portions of the Bible into Arabic were made for local use, blending even the most sacred of traditions. In the realm of art and architecture, we see tangible signs of collaboration. Byzantine Christian artisans were invited to Cordoba to decorate the palaces and the Great Mosque with intricate mosaics and craftsmanship all the way from Constantinople. The result was an architectural style in Cordoba that blended influences. Roman columns and Visigothic arches were incorporated into mosque construction, and the Caliphal palaces displayed mosaic

created by Christian Greek artists for the Muslim Caliph.[1]

Music serves as another example. The famous musician Ziryab, who arrived in Cordoba from the East earlier in the 9th century, introduced Persian and Iraqi musical traditions to al-Andalus, where they were embraced by all communities. This transformed Iberian music, and even influenced later European music (the lute). Thus, Muslims, Christians, and Jews were not merely tolerating each other in Cordoba, they were actively learning from each other and creating a new, hybrid culture. It is observed that Andalusia stood as a "unique experience in terms of accomplishments in all spheres of life… most important was the experience of diversity and dialogue. Cultural coexistence took many forms, weaving a pattern of contact and creation".[2]

The intellectual culture of Cordoba reached heights of creative synergy precisely because of this pluralist environment. Fields such as medicine thrived through input from all perspectives. The Muslim physician Abu al-Qasim al-Zahrawi wrote an influential surgical encyclopedia in Cordoba. This featured doubtless drawing on Greek knowledge utilizing translations and possibly consultation with Jewish and Christian medical colleagues in the hospitals of the city.[3] Astronomy and mathematics, similarly, saw contributions from diverse scholars. The calendar of Cordoba, and elaborate astronomical almanac completed in 961, was the work of a team that included the Christian bishop Recemundus collaborating with Muslim astronomers. In philosophy and theology, religious differences did not prevent dialogue. Debates on the nature of the soul or the recognition of faith and reason engaged Muslim thinkers like Ibn Masarra, and later Ibn Rushd. It extended to Jewish thinkers like Ibn Gabirol, and Christian thinkers were also

1 . "Al-Andalus: Multiculturalism, Tolerance, and Convivencia." *Funci.*

2 . Ramin Jahanbegloo. "Tolerant Islam: The Andalusian Legacy." *Global*, 7 Nov. 2017.

3 . Ibid.

recipients of these ideas. It is telling that when later generations looked back in this era, they marveled at how Muslims, Christian, and Jews all received respect and saw success at all levels of society, actively contributing to the shaping of intellectual life.

By the end of the 10th century, Cordoba stood as Europe's home and source for learning. It had become the greatest academic center until the political collapse later in the 11th century, which far outpaced any contemporary scholarly centers in Latin Christendom. The free exchange of ideas with the broader Islamic world (relying on networks linking Andalus to Baghdad, Cairo, and beyond) kept Cordoba at the cutting edge of science and culture. Paper was of common use in Cordoba's libraries and schools, giving Andalusian scholars a material advantage over their other European neighbors who still used expensive parchment for writing. All of these advances were not confined to one religious group. They were a shared civilizational achievement of the diverse people residing in al-Andalus. Modern scholars such as Maria Rosa Menocal have argued that the cultural achievements of al-Andalus were "created by Muslims, Jews, and Christians" together in a milieu of tolerance. This legacy of intellectual collaboration across faiths remains one of the most enduring aspects of Cordoba's golden age.[1]

Where al-Andalus Falls Short

Despite its many merits, the convivencia of al-Andalus was certainly no modern liberal equality nor an uninterrupted harmony. It had clear limits and faced internal conflicts. To start, the dhimmi system itself enshrined a hierarchy, with muslims as the ruling elite and non-muslims as subordinate, protected but ultimately second-class. The legal inferiority of Christians and Jews man-

1 . Menocal, Maria Rosa. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Back Bay Books, 2012.

ifested in social codes, despite being loosely enforced, that reminded minorities of their place in society. For example, jurists stipulated that non-Muslims should not display their religion forwardly or aspire to symbols of high status. An Andalusi faqih (Islamic jurist), Ibn Abdun of Seville, proclaimed that Muslims should avoid getting familiar with Christians and jews and that dhimmis must have a distinguishing label to be "recognized to their shame".[1] These rules, echoing the spirit of the Pact of Umar, forbid Christians and Jews from even dressing like aristocratic Muslims or being greeted with the phrase "Peace be upon you", with the premise that the "devil has gained master over them". Although these harsh regulations were likely idealized by more conservative clerics and not fully imposed in Cordoba at its peak, their existence reveals underlying societal prejudice. The Muslim religious establishment, especially outside the enlightened circles of the court, often regarded non-Muslims with suspicion or disdain. Another example comes from Ibn Hazm of Cordoba, a brilliant philosopher and writer, but also a staunch Muslim theologian. He described the Christian community in vitriolic terms as 'altogether vile'.[2] This comment suggests that, even during or shortly after the tolerant period at the height of the caliphate, some educated Muslims harbored deeply negative stereotypes of Christians. Such attitudes, while perhaps not dominant in governance, could fuel moments of social friction and discrimination at the local level.

There were indeed instances of tension and persecution, even within this so-called golden age. One notable incident foreshadowing the challenges of coexistence was the Martyrs of Cordoba episode in the 850s under Abd al-Rahman II. A small group of

1 . Bernard Lewis. *Islam: From the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*. Oxford University Press, 1987.

2 . "Social and Cultural Exchange in al-Andalus." *Wikipedia*.

very devout Christians publicly denounced Islam in a deliberate intention to be martyred. This led to the Emir calling for their execution for blasphemy and sedition. This episode indicated that not all Christians accepted living under Islamic rule quietly. Some saw the compromise of convivencia as a betrayal of their faith and chose to provoke conflict. The movement, however, was quite isolated and ultimately died out. Still, it highlights that coexistence had its critics on both sides. Similarly, on the Muslim side, there were hardliners who viewed the increasing Arabization of Christians and the prominence of Jews with alarm. They worried about loose religious controls and the "contamination" of Islam by foreign influences. This created a tension between pragmatists and zealots.

The caliphs did a fair job keeping the zealots in check during most of the 10th century, but not so much towards the end, as there were signs of rising fundamentalism. Under al-Mansur, the effective ruler of Cordoba following al-Hakam II, the court's tone grew more orthodox and less accommodating. Almanzor, to appease conservative clerical factions, reportedly removed certain philosophical texts from the royal libraries. Additionally, his regime, while still employing some Christian mercenaries, leaned on a more militant jihad against the Christian north. Though not an outright reversal of tolerance, this period saw a narrowing of the openness that had characterized al-Hakam II's court.

Statue of al-Hakam II in Campo Santo de los Martires[1]

Furthermore, the benefits of tolerance were not evenly distributed. The high culture of Cordoba;s coexistence often thrived in urban, educated circles consisting of the courtiers, mercantile elites, and intellectuals. In more remote or rural areas, religious communities lived more segregated lives, and misunderstandings or prejudices could be more pronounced. Even in Cordoba, the common people may have viewed each other with a measure of wariness.

1 . Sonia Lekuona, "El espartero que llegó a ser califa," *Continuadores: Arte Vivo andalusí,* March 30, 2026, accessed June 19, 2026.

Less is written on everyday frictions, yet they still likely existed. For instance, a Muslim peasant could resent paying taxes that he thought were eased for a wealthy Jewish merchant, or a Christian craftsman might take issue with certain public humiliations (life stepping aside for a Muslim in the street or not being able to ride horses). It reminds us that the system was tolerant, but not egalitarian. It relied on a patronizing protection that could turn oppressive if political winds shifted.

Crucially, the tolerance of al-Andalus was contingent on political stability and strong leadership. When the centralized authority weakened, latent hostilities tended to surface. This became much more evident in the 11th and 12th centuries. By 1009, a succession crisis and civil war tore apart the Caliphate of Cordoba. By 1031, the caliphate has disintegrated into feuding Taifa kingdoms. These smaller kingdoms at first continued aspects of the tolerant culture. Indeed, some Taifas, like Toledo and Seville, were still known for employing Jewish viziers and fostering interreligious interaction. However, they were militarily weaker, and pressure from the expanding Christian kingdoms eventually led the Taifas to call in reinforcements from North Africa (Almoravids of the 11th century). The Almoravid dynasty practiced a much more puritan and intolerant form of Islam. Under their rule, the relatively lax treatment of dhimmis in al-Andalus came to an end. The Almoravids imposed social segregation more strictly and are said to have persecuted Mozarabs who had become too assimilated to Arab culture. The Almohads were more extreme in that they gave the remaining Christians and Jews of al-Andalus an ultimatum to convert to Islam or face exile and persecution. Many sided with exile, and in the 12th century, a large exodus occurred of Andalusian Jews to Christian Spain or Egypt. Mozarab Christians also evacuated largely to the Christian kingdoms. The Almohads even destroyed churches and synagogues within their territory, pretty much erasing the visible presence of the other faiths. This tragic

turn illustrates that the golden age of tolerance had, in fact, ended. The debate on the myth vs. the reality of al-Andalus is an ongoing one. Modern scholars tend to reject the over-romanticized notion of perfect tolerance.[1] However, it is safe to say that this was a medieval society with prejudices and power imbalances, with a pragmatic tolerance rather than a principled one. Non-Muslims could thrive, but within limits, and always at the sufferance of the Muslim rulers.

Acknowledging these limits does not, however, negate the real achievements of Cordoba's coexistence. It simply places them in context. The contradictions, such as a Jewish vizier in a state that officially disparaged Jews, or a Christian general leading Muslim troops in battle against other Christians, underscore that tolerance in al-Andalus was strategic and selective. It extended to those who contributed to or at least did not threaten the Islamic order. It retracted when groups were seen as disloyal or when fanaticism gained the upper hand. Ultimately, the golden age of Cordoban convivencia shines in history due to its unusual and fragile nature. Its end reminds us that tolerance should not be taken for granted. Rather, it must be continually reinforced by enlightened leadership, social trust, and a commitment to pluralistic values, all of which are open to erosion from economic stress, external threats, or extremist ideologies. The case of Cordoba, therefore, offers not only inspiration but also a cautionary tale about how easily a flourishing pluralism can succumb to division.

The Legacy of the Caliphate

The golden era of the Caliphate of Cordoba did not endure long in the 10th century. Following the death of al-Hakan II in 976, the caliphate's stability gradually depleted. Al-Hakam's young son,

1 Gerber, Jane S. "'Ornament of the World' and the Jews of Spain." *National Endowment for the Humanities*, 17 Dec. 2019.

Hisham II, was dominated by the ambitious warlord Almanzor. His military dictatorship, although initially effective, laid the groundwork for dynastic weakness. In the first decades of the 11th century, Cordoba was wracked by civil war. Various factions of Berber mercenaries, Arab nobility, Slavic generals, and local magnates sought rule. By 1031, the institution of the caliphate was abolished, fragmenting al-Andalus into over twenty Taifa kingdoms. This political breakdown has direct consequences for interfaith relations. While some of the new Taifa kingdoms continued patronage of Jewish and Christian talent,[1] the unity and security that Cordoba had provided were diminished. The Taifas were smaller and weaker, often tributary to Christian kings. Still, for a time (1031 to 1080s), many aspects of the Andalusian cultural flourishing persisted in these successor states. Jewish life, especially, continued to thrive in centers like Granada, Lucena, and Seville for several decades, and Mozarab communities still practiced their religion relatively freely under various Taifa rulers.

However, the real rupture occurred with the invasion of the Almoravids of North Africa in 1806, with the Almohads following not much later in 1147. These fundamentalist regimes viewed the leniency of al-Andalus as decadence to be corrected. By the mid-12th century, the long era of relative religious freedom in Islamic Spain had come to an end. The majority of Jews and Christians in what remained of al-Andalus either fled, converted, or were eradicated under the Almohads. When Christian forces conquered cities like Toledo, Cordoba, and eventually Granada, the religious complexion of Spain changed completely. Catholic monarchs would ultimately expel or force-convert the remaining Jews and Muslims in Castile, Aragon, and Moriscos by 1609. In that sense, the long

1 . Monferrer-Sala, Juan Pedro, and Jose Martinez-Delgado. "Christians and Jews in Islamic Granada: Presence, Influence, Power." *A Companion to Islamic Granada*, Barbara ed., Brill, pp. 211–230.

chapter of convivencia closed with a compounded irony first by Muslims fundamentalists and later under Christian fundamentalists. By the early modern period, Spain emerged as a mostly homogenized Catholic realm with minimal tolerance.

Yet, Cordoba's golden age maintains its legacy. It echoed throughout the centuries in many ways. Immediately, one legacy was the dispersion of Andalusian scholars and texts to other lands. Jewish refugees from al-Andalus carried the torch of the golden age to other countries like Egypt, Italy, and the Holy Land. The most famous of these was Moses Maimonides, born in Cordoba in 1135. Maimonides absorbed the Judeo-Arabic culture of learning in his youth. After fleeing Almohad persecution with his family, he eventually settled in Cairo. It was here that he wrote his masterpieces such as the Guide of the Perplexed, which blended Greek philosophy, Islamic theology, and Jewish thought, a fully-formed product of the Andalusian groundwork for intellectual cross-pollination.[1] Similarly, some Mozarabs from Toledo who moved north helped translate Arabic books into Latin in the 12th century, directly transferring Andalusian knowledge to Christian Europe. A notable initiative was the Toledo School of Translators where Jewish, Christian, and Muslim translators together rendered major works of science, medicine, and Philosophy from Arabic into Latin and Castilian.[2] They translated the works of Andalusian luminaries like the physician Al-Zahrawi, the philosopher Averros Ibn Rushd, and many others, including Arabic versions of Aristotle, Euclid, Galen, and Ptolemy that had been preserved in Muslim libraries.[3] Through these translations, the intellectual riches of al-Andalus

1 . Ramin Jahanbegloo. "Tolerant Islam: The Andalusian Legacy." *Global*, 7 Nov. 2017.

2 Arraez-Aybar, Luis-Alfonzo, et al. "Toledo School of Translators and Their Influence on Anatomical Terminology." *Annals of Anatomy - Anatomischer Anzeiger*, Urban & Fischer, 21 Jan. 2015.

3 . Ramin Jahanbegloo. "Tolerant Islam: The Andalusian Legacy."

became a cornerstone of the European Renaissance. Of course, historians recognize that al-Andalus "served as both the repository of ancient Greek knowledge and a crucial transmission point in its journey to the Christian-dominated West", spearheading Europe's revival of classical learning.[1] Without the centuries of Andalusian translation and scholarship, it is hard to imagine St. Thomas Aquinas engaging with Aristotle or the sudden leap forward in European medicine and astronomy in the 13th century. In this way, Cordoba's pluralistic intellectual culture had a widespread European legacy.

Another aspect of the legacy was the cultural memory of a convivencia. By the 19th century, as noted by historian Mark R. Cohen, Jewish scholars in Europe idealized Muslim Spain as a "golden age" separate from the persecution they faced in Christian lands. They somewhat romantically depicted medieval Cordoba as an interfaith utopia of gardens, libraries, and enlightened caliphs, largely glossing over the less pleasant aspects. This narrative kept the "Cordoba paradigm" alive as a reference point for interreligious harmony. [2] Nowadays, the term "Cordoba" itself has become a symbol of intercultural dialogue. This legacy is still celebrated today through restored monuments, cultural festivals, and initiatives like New York's "Cordoba House," reflecting a broader recognition of Spain's diverse heritage. The influence endures in Sephardic traditions, including the Ladino language and nostalgic themes of Sefarad, and in the Islamic world, where the Ottoman Empire welcomed Jews expelled from Spain,[3] embracing a similar multi-religious structure. Figures like Averroes and Maimonides, both from Córdoba, symbolize this era's intellectual and interfaith achievements, still resonating across other cultures and faiths.

1 . Ibid.

2 . Ibid.

3 . Ibid.

Ultimately, the Cordoban model demonstrates the potential of pluralism. Despite its end, it forever transformed not only Iberia, but the trajectory of knowledge moving throughout Europe. It shows that medieval Islamic governance, at its best, was capable of far-sighted inclusivity, creating a "legacy of dialogue and empathy" that both the Muslim world and the West can claim as part of their shared heritage.[1] Its legacy challenges the idea of inexorable civilizational conflict, serving as a great reminder of the shining precedents of peaceful coexistence.

Relevance Today

The golden era of the Caliphate offers a powerful historical precedent for nations today also faced with religious diversity, ideological polarization, and a question towards the place of nonbelievers in public life. The example of al-Andalus demonstrates that a society governed by Islam can also cultivate a civic culture that respects pluralism. In Cordoba, religious minorities were not merely tolerated, but also engaged as partners in scholarship, medicine, and governance. This showed that coexistence is not a betrayal of faith, but rather a manifestation of ethical leadership and civilizational strength. For contemporary states—Iran or elsewhere—where power is often wielded to suppress dissenting beliefs, this legacy invites a reconsideration of what Islamic leadership can look like when guided by principles of mutual dignity.The example of Córdoba also shows that governance must recognize tolerance as a principle, not merely as a governing tactic.

Furthermore, the memory of convivencia in Cordoba, later embraced by Jews, Muslims, and Christians alike, suggests that historical identity can serve as a bridge rather than a boundary. Iran, also, has a legacy of interreligious respect dating back many ages, far and recent. It is important to note the power Iranians can wield

1 . Ibid.

by reclaiming and reinterpreting such a legacy. This power has the potential to nurture a more inclusive vision of national identity that honors both believers and nonbelievers, creates dialogue across worldviews, and positions Iran not as a closed theocracy, but as a participant in the broader humanist and Islamic traditions of pluralism and intellectual openness.

The Lotus Temple in Delhi

A House of Worship for All: A Model of Shared Religious Space

The Lotus Temple is a unique structure. At the time its project was approved and construction began, building a structure as complex as the Lotus Temple would have been difficult and challenging even in many technologically advanced countries with highly developed construction industries. In India, a country that at the time still had a long way to go toward large-scale industrialization, its construction seemed almost impossible.

However, the Iranian architect of the building, Engineer Fariborz Sahba, and the Bahá'í community of India were determined to see it built. For them, the structure held a very special significance. Sahba understood that India was a society characterized by immense religious and cultural diversity, as well as a history of religious violence and social divisions. Inspired by the teachings of the Bahá'í Faith, he sought to create a house of worship whose doors would be open to all people. He therefore searched for a symbol that could represent the building without being confined to any particular religion, while at the same time embodying a sense of unity and shared symbolism among different groups of people. The lotus flower was the symbol he found throughout the culture and architecture of India, as well as in many of the country's religions and communities. Thus, the Lotus Temple was born. In a city as religiously and culturally diverse as Delhi, the Lotus

Temple stands out because it was built to welcome everyone. The Lotus Temple was opened to the public in December 1986. Nine doors provide access for visitors to its large central prayer hall, a place where there is no cantor, clergy, priest, pulpit, or compulsory ritual. Individuals may sit in silence, pray, meditate, or listen to readings drawn from various sacred traditions. The official website of the Bahá'í House of Worship in New Delhi describes the temple as a place that embodies the principle of the oneness of humanity and invites people of every racial, religious, and national background to pray and meditate within its grounds.[1]

The Lotus Temple is a Bahá'í House of Worship, and Bahá'í temples are founded on the principle that worship should be open to all people regardless of religious identity.[2] The nomination dossier submitted to the UNESCO World Heritage Centre for the Bahá'í House of Worship in New Delhi also notes that the temple is dedicated to silent prayer and meditation, and that raising one's voice is either uncommon or restricted to very specific occasions. In the Bahá'í Faith there is no formal clergy and no obligatory rituals, and multi-faith devotional programs consist of readings and recitations from the sacred texts of the world's major religions.[3]

For this reason, the Lotus Temple is not merely an impressive architectural monument; it is also a public statement about coexistence. Its structure suggests that different paths can lead to a shared space. Its interior conveys the idea that human dignity does not require hierarchy, coercion, or sectarian control. Its openness demonstrates that believers, nonbelievers, seekers, and visitors can gather in a common contemplative environment without being required to ignore their differences.

The Lotus Temple is also significant for Iran and Iranians in sev-

1 . Bahá'í House of Worship, New Delhi, "Home," accessed June 14, 2026.

2 . *Encyclopaedia Britannica*, s.v. "Bahāʾī Temple," accessed June 14, 2026.

3 . ubsxcco site - page: Bahá'í House of Worship at New Delhi.

eral respects. The building was inspired by a faith that originated in Iran. Bahá'u'lláh, the founder of the Bahá'í Faith, was an Iranian born in Nur, Mazandaran, in 1817. The architect of the temple, Fariborz Sahba, is likewise Iranian and a graduate of Iranian universities. Furthermore, the lotus flower is an ancient and important symbol in Iranian culture and appears prominently in the reliefs of Persepolis.

In addition, like India, Iran is home to a diverse range of belief communities, including Muslims of different traditions, Christians, Jews, Zoroastrians, Bahá'ís, dervishes, Sufis, secular citizens, agnostics, and nonbelievers. However, many of these communities face pressure, exclusion, or repression. The Bahá'í community in particular continues to lack official recognition under Iran's current constitutional framework and, according to reports by the Bahá'í International Community, has been subjected to systematic and long-term persecution by the government.[1] The United States Commission on International Religious Freedom has also reported that Iranian authorities continue to target religious minority communities, including Bahá'ís, Jews, Christians, Sunnis, and other non-Muslim groups.[2] In contrast to Fariborz Sahba, who was able to attend university during Iran's secular monarchy, many Bahá'í youth today are denied access to higher education because openly identifying as Bahá'í can prevent their admission.

The Lotus Temple offers a compelling case study. It demonstrates how a community can express its own values while simultaneously creating space for others. It also illustrates how architecture, ritual simplicity, and public accessibility can foster coexistence without confrontation. From the perspective of civic education,

1 . Bahá'í International Community Representative Offices, "Current Situation," *Situation of Iranian Bahá'ís*, accessed June 14, 2026.

2 . United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF), *Iran Country Update* (Washington, DC: USCIRF, July 28, 2025).

the Lotus Temple represents a nonviolent, rights-based, and culturally meaningful example of how societies can cultivate empathy, respect, and solidarity among different belief communities.

Vision and Mission

The Bahá'í Faith has established several Houses of Worship around the world, including in Chile, Germany, the United States, and Australia. The central idea behind all of these structures is that people of every faith and background should be able to enter them. This concept stems from a fundamental principle of the Bahá'í Faith: the essential unity of all humanity. The vision embodied in the Lotus Temple is likewise the oneness of humankind. This concept occupies a central place in Bahá'í thought and is reflected not only in its teachings but also in the physical design and public function of the temple.[1]

The official website of the Bahá'í House of Worship in New Delhi describes the temple as a collective center for the community, built to promote love and fellowship and to embrace all people as equals. This vision is particularly significant because it is not merely an expression of belief; it is also embodied in the experience of visitors. Hindu, Muslim, Christian, Jewish, Sikh, Bahá'í, secular, and nonreligious visitors can all enter the same hall, sit together in shared silence, and enjoy equal dignity. The hall contains very few religious symbols. At the apex of its ceiling arch is a symbol known in Bahá'í thought as the Greatest Name of God. Moreover, because the interior is circular, it does not privilege any particular direction of prayer, allowing individuals who pray facing different directions to do so without difficulty.

The specific mission of the Lotus Temple is also reflected in its structure as a house of worship rather than a religious institution. The Bahá'í community of India presents the temple as a place that

1 . Bahá'í House of Worship, New Delhi, "Home," accessed June 14, 2026.

unites worship and service, while its nine entrances symbolize both the unity of religions and the idea that the divine messengers or manifestations of God ultimately serve as gateways to a single truth.[1] This symbolic language is especially valuable in pluralistic societies because it reinterprets religious differences not as threats but as diverse pathways to spirituality. This is something that contemporary Iranian society may particularly need, especially as the number of individuals who no longer identify as Muslim appears to be increasing.

The mission of the Lotus Temple also carries broader civic significance. Although the temple is not an advocacy organization in the conventional sense, its message has public implications. It calls upon every community to recognize the dignity of others and encourages believers to understand that safeguarding their own freedom of worship requires protecting the freedom of others as well. By demonstrating that sacred space need not be exclusionary, the temple also creates room for nonbelievers and religious minorities. In this sense, the Lotus Temple represents an idealistic vision whose ultimate success depends on whether it is understood and embraced by the wider public.

A culture of coexistence cannot be built solely through the resilience of communities facing discrimination or pressure. It also requires majority and minority communities, religious leaders, secular thinkers, educators, families, and civil society actors to defend one another's dignity. The mission of the Lotus Temple can provide a symbolic foundation for such mutual recognition and shared respect.

Objectives and Functions

As noted earlier, the primary purpose of the Lotus Temple is to

1 . The Official Website of the Indian Bahá'í Community, "Bahá'í House of Worship, New Delhi," accessed June 14, 2026.

provide a shared space for prayer, meditation, reflection, and spiritual unity. Unlike many religious buildings, the temple was not designed to distinguish between "insiders" and "outsiders."[1] Rather, it is founded on the principle that anyone may enter. Distinctions based on group membership and exclusion are of considerable importance in sociological studies. Many communities divide people into those who belong and those who do not. For this reason, scholars are interested in understanding why people are inclined toward such distinctions and how they construct boundaries between "us" and "them." Various theories have been proposed to explain this tendency, but there is little disagreement that many societies actively maintain such divisions. In the concept and design of the Lotus Temple, however, an effort has been made to diminish, or even erase, the boundary between insiders and outsiders.

1 . Government of NCT of Delhi, "The Lotus Temple," *District Magistrate Office, South East District Delhi*, accessed June 14, 2026.

View of the temple from above, showing part of the surrounding gardens and reflecting pools. (Image from Architecture UUL.) [1]

One of the temple's objectives is to normalize religious diversity. By allowing people of different beliefs to gather within a shared contemplative space, the temple transforms diversity from an abstract concept into a lived experience. Visitors do not need to agree on theological questions, perform the same rituals, or identify with the Bahá'í Faith. Their shared action is simply one of presence: sitting together in silence, praying, or reflecting.[2]

Another objective is to remove barriers that commonly contribute to the formation of religious hierarchies. In the Bahá'í Faith, there is no formal clergy and no compulsory rituals. This aspect is significant because it reduces the concentration of interpretive religious authority in a single institution or office and creates a more open environment for ordinary individuals. It also decreases the

1 . Architectuul, "Lotus Temple," accessed June 14, 2026.

2 . ubsxcco site - page: Bahá'í House of Worship at New Delhi.

likelihood that one religious identity will dominate the experience of others. This stands in clear contrast to many other religious traditions that designate certain individuals as holders of religious office, such as priests or clerics. The design of the Lotus Temple likewise ensures that no individual occupies a physically elevated position, such as a pulpit. There is also no distinctive religious dress or appearance that marks one person as spiritually superior to another.

A further objective of the building is to communicate the idea of unity through architecture. The temple's nine-sided design and its nine entrances are widely associated with inclusiveness and the Bahá'í principle of unity.[1] The Bahá'í community of India explains that these entrances symbolize the unity of religions and the belief that diverse spiritual paths can be understood as gateways leading toward a single truth.

Another objective is to provide a symbolic language that carries meaning within the local cultural context. The lotus flower occupies a profound place in the cultures and religions of India and evokes a variety of meanings within Hindu, Buddhist, Jain, and other South Asian traditions. Choosing this form, rather than a narrowly sectarian symbol, makes the building understandable and welcoming to a broad range of communities and conveys the idea that the space belongs to the wider society. The modern aesthetic interpretation of the lotus has also ensured that the structure does not resemble India's traditional houses of worship. This is an important point, because if the Lotus Temple had resembled a mosque, a church, or a Hindu temple, people would have been less likely to perceive it as belonging to all humanity.

1 . The Official Website of the Indian Bahá'í Community, "Bahá'í House of Worship, New Delhi," accessed June 14, 2026.

Interior design of the temple. The building is circular, and its interior walls contain neither religious paintings nor sacred inscriptions. (Image: Architecture UUL.)1

For Iranian civil society, these objectives offer a practical lesson: coexistence is more likely to flourish when shared spaces are designed intentionally. A room, website, educational program, memorial, or social gathering can either reproduce patterns of exclusion or communicate a message of welcome. The Lotus Temple demonstrates that design choices matter. Entrances, symbols, language, seating arrangements, rituals, and leadership structures all play a role in shaping whether people feel a sense of belonging or experience exclusion.

Leadership

At present, the general model of leadership within the Bahá'í

1 . Architectuul, "Lotus Temple," accessed June 14, 2026.

community is based on elected bodies whose members are chosen through direct voting in periodic elections. These bodies are responsible for administrative affairs and operate at the local, city, and national levels, ultimately culminating in the highest institution of the Bahá'í administrative order, an elected body known as the Universal House of Justice. As noted earlier, no individual in the Bahá'í Faith is permitted to wear clerical attire comparable to that of priests or ayatollahs, nor may anyone claim authority to lead or direct the religion. Such claims are strictly prohibited within the Bahá'í community. The Bahá'ís of India likewise maintain an administrative structure that operates at both the national and local levels. This model of governance without a clergy is reflected in the Lotus Temple itself. Individuals may serve as guides who assist visitors with entry, exit, or the scheduling of particular activities, but no one is permitted to preach to others. The temple does not rely upon a charismatic religious figure, a single preacher, or a dominant ritual authority. Instead, leadership is expressed through stewardship, architecture, hospitality, and the maintenance of an environment in which all visitors are treated equally.

The architect of the temple, Fariborz Sahba, played a central role in translating the values and principles envisioned by himself and the Bahá'í community into the physical form of the building. Sahba and the Lotus Temple have received numerous architectural awards. (Image quality enhanced with AI. Image: TSDUT.)[1]

1 . Joe Tash, "Architect Devoted to Creation of Spiritual Space," *The San Diego Union-Tribune,* January 17, 2013.

This model has important implications for civic education. Leadership does not necessarily mean giving orders, exercising command, or enforcing ideological control. Rather, it can mean creating conditions in which others are able to reflect, gather, and encounter one another in safety. At the Lotus Temple, leadership is quiet yet purposeful: it is evident in the decision to leave the prayer hall free of sectarian imagery, in the inclusion of nine entrances, in the policy of welcoming all visitors, and in the effort to ensure that the symbols of one group do not dominate those of others. Although the Bahá'í community has its own administrative leadership, it does not regard the Lotus Temple as a place reserved exclusively for Bahá'ís.

This approach stands in clear contrast to discriminatory practices that have existed in Iran since the 1979 Revolution. In environments marked by repression, trauma, and distrust, leadership may require the creation of safe spaces. Civic leadership can involve facilitating dialogue, translating ideas across communities, protecting vulnerable participants, documenting narratives, building trust, and designing environments in which diverse groups can meet one another without fear.

Community and Environment

Throughout India, there are many houses of worship in addition to the Lotus Temple. Delhi itself is a dense mosaic of religious sites, languages, communities, and histories. Within such a setting, the openness of the Lotus Temple gives it a distinctive civic role. It is not merely a Bahá'í space; rather, it functions as a public place where many non-Bahá'í visitors experience a form of shared spiritual citizenship.

The level of public participation associated with the temple has been remarkable. According to the UNESCO World Heritage Centre, by April 2014 the Lotus Temple had received more than 100 million visitors, making it one of the most visited landmarks in

India. Whether visitors come because of its architecture, tourism appeal, prayer, curiosity, silence, or photography, their presence reinforces the temple's role as a shared civic and spiritual symbol. The physical environment of the temple also supports this message. The structure is surrounded by gardens and reflecting pools that help prepare visitors for quiet reflection. The pools were designed in part to create a more moderate microclimate around the building. Moreover, situating the temple within a garden allows visitors to distance themselves from the routines of everyday life as they move through the green landscape, promoting a greater sense of mental and emotional calm. Such an atmosphere may also contribute to acceptance of others, since coexistence is not solely an intellectual matter but also involves emotional and sensory dimensions. Calmness, beauty, silence, and openness can reduce defensiveness and make people more receptive to difference.

Message and Activities

The central message of the Lotus Temple is that humanity can share sacred space without erasing its differences. This message is conveyed through the architecture itself, through the way visitors engage with the site, and through the principles governing worship within it.

From an architectural perspective, the temple's most prominent message is unity through inclusion. The structure is composed of lotus-like petals that form nine sides and nine entrances leading into a central hall. These nine entrances symbolize the unity of religions and the idea that diverse spiritual traditions ultimately serve as gateways to a single truth.

A model of the temple structure: round base is visible (picture: Architecurez).[1]

The use of the lotus symbol is especially significant. Rather than relying on a narrowly sectarian emblem, the temple employs a symbol that carries deep associations with purity, spiritual awakening, and beauty across a variety of Indian religious traditions. This choice allows the building to appear firmly rooted in its local cultural context while simultaneously conveying a universal message. The temple does not ask Indian society to set aside its religious diversity; instead, by drawing upon a shared cultural symbol, it invites different communities into a broader conversation about unity. According to the broader concept behind Bahá'í Houses of Worship, the temple and its surrounding institutions are also intended to serve the public through charitable, educa-

1 . ArchitectureZ, "Young Heritage – Lotus Temple Youngest in Heritage Race," accessed June 14, 2026.

tional, and social services. In this sense, the building functions as a center around which other public-oriented activities may develop, including initiatives aimed at supporting the poor or providing education to disadvantaged groups.

The Hindu goddess Lakshmi standing upon a lotus flower emerging from a pond.[1]

The lotus symbol extends beyond the Lotus Temple and appears throughout the religious traditions of the Indian subcontinent and

1 . *Encyclopaedia Britannica*, s.v. "Lakshmi," accessed June 15, 2026.

beyond. In Hindu tradition, the deities Vishnu and Lakshmi are often depicted standing upon a pink lotus. The Buddha is likewise frequently portrayed seated on a lotus throne. In some Indian artistic traditions, both Zoroaster and Mani have also been associated with the lotus flower. Beyond South Asia, the lotus held important symbolic value in ancient Iran as well. At Persepolis, lotus motifs are among the most prominent decorative elements in the stone reliefs, and royal figures are often depicted holding lotus flowers in their hands.

The lotus is also a recurring symbol in the architecture and artistic heritage of ancient Iran.[1]

Shared spaces for worship have not been common throughout history. In fact, they have been relatively rare. Some religious traditions include interpretations that encourage their followers to

1 . ECO Cultural Institute, "From Apadana to ECO: Analyzing the Lotus Symbol Across History and Diplomacy," accessed June 14, 2026.

maintain distance from those who do not share their faith. Yet shared public spaces can reduce fear. Many societies condition individuals to view others through the lens of stereotypes, whereas common spaces create opportunities for different kinds of encounters, not as confrontations with perceived threats, but as interactions among fellow human beings. The open-door model of the Lotus Temple demonstrates how architecture and hospitality can soften the boundaries that separate communities.

One of the key lessons that can be drawn from the Lotus Temple is that inclusion must be implemented, not merely proclaimed. The temple's nine entrances, absence of clergy, lack of sectarian imagery, and inclusive devotional practices all communicate a message of welcome. These choices are practical rather than merely symbolic, and they influence how people behave and how they feel within the space.

Civic initiatives in Iran could draw inspiration from this lesson by creating programs, online platforms, and social spaces where religious minorities, Muslims, secular citizens, women, and nonbelievers can participate without fear of humiliation or coercion. Achieving such a vision, however, would require convincing, or compelling, the government to respect the freedom of assembly and association of people from all intellectual and ideological backgrounds rather than suppressing it.

Another lesson offered by the Lotus Temple is that ancient cultural and religious symbols should not be casually discarded or destroyed. Unfortunately, history provides many examples of such losses. Symbols matter. The lotus is effective because it is beautiful, locally rooted, and spiritually inclusive. Iranian civic actors might similarly reflect upon symbols drawn from Iranian culture that convey dignity and emotional depth without being tied exclusively to any particular religion, symbols such as gardens, poetry, light, water, bridges, Nowruz, or hospitality. Such symbols can communicate pluralism in ways that feel authentic and culturally

grounded rather than imposed or foreign.

The Lotus Temple may also serve as a source of inspiration for the idea that communities should voluntarily and actively defend the rights of all members of society rather than excluding others. Communities should not defend only their own rights. Muslims should defend the rights of Bahá'ís and Christians; Christians should defend the rights of Muslims and Jews; religious citizens should defend the rights of nonbelievers; secular citizens should defend the rights of religious believers; and, more broadly, everyone should defend the rights of everyone else. Such mutual defense is essential for building a society grounded in fundamental human rights. A non-coercive approach to religion can support both democracy and coexistence. The Lotus Temple does not compel belief, require conversion, or impose rituals. Instead, it provides a space in which faith remains a voluntary matter. This distinction is particularly significant in the Iranian context, where state control over religion has often weakened both religious freedom and public trust. The Lotus Temple demonstrates that faith can enter the public sphere through service, beauty, and openness rather than through coercion.

The Lotus Temple is also an example of how communities living under conditions of discrimination can nevertheless contribute universal values to the wider world. Since its emergence, the Bahá'í community in Iran has faced severe restrictions. Yet one of the outcomes associated with that community, the Lotus Temple, demonstrates its contribution to global architecture and interfaith coexistence. In this way, the temple challenges the logic of repression: excluding minorities does not protect society; rather, it impoverishes it by depriving it of the creativity, service, and moral insight that those communities can offer.

What Can Be Learned from the Lotus Temple?

The Lotus Temple in Delhi is more than an architectural landmark;

it is a living example of how physical space can teach coexistence. Its nine entrances, lotus-shaped form, open prayer hall, absence of clergy, and welcome extended to people of every faith, or no faith at all, embody a simple yet profound idea: human dignity does not depend upon uniformity.

For Iranian society, this case study is particularly valuable because it offers a constructive model. Rather than beginning with confrontation, it begins with hospitality. It does not ask individuals to abandon their beliefs; instead, it asks them to recognize the dignity of others. It does not erase religious identity, but creates a space in which multiple identities can coexist without domination.

The Lotus Temple demonstrates that empathy can be cultivated through shared experience, not merely through argument. Sitting in silence beside someone from a different faith community can itself become a lesson in civic life. The temple also illustrates that freedom of belief is most secure when communities defend one another rather than only themselves. The repression of Bahá'ís, Christians, Sunnis, Sufis, Jews, converts, secular citizens, women, or dissenting voices weakens society as a whole.

For activists, educators, and civil society actors in Iran, the Lotus Temple suggests several practical approaches: create spaces that are welcoming rather than restrictive; draw upon cultural symbols that foster unity; design programs in which religious and nonreligious participants can engage on equal terms; teach religious freedom as a shared safeguard rather than a privilege reserved for a single group; and encourage communities to defend one another in the face of discrimination and repression.

Ultimately, the Lotus Temple shows that coexistence is not a form of passive tolerance but an active design choice. It is a choice that must be embedded in institutions, language, architecture, education, and civic habits. In Delhi, that choice has taken the form of a lotus-shaped temple with nine open entrances. In Iran, its form

may look different, but the underlying principle remains the same: a more peaceful society begins when every person has a dignified doorway through which they may enter.

Humanist Organizations in the United Kingdom and France

Structures, Activities, and Lessons for Iran

Abstract

This case study examines the development, structure, and activities of humanist organizations in the United Kingdom and France, focusing on their role in promoting secular ethics, social cohesion, and freedom of belief. By analyzing groups such as Humanists UK and Union Rationaliste, the study highlights how non-religious communities organize, advocate, and contribute to public life. It concludes by drawing lessons applicable to Iranians, particularly regarding grassroots organization, civic engagement, and coexistence.

Introduction

There once was a time when funerals were expected to be carried out only by religious authorities, following fixed rituals that left little room for personal variation. But the modern era has opened new possibilities. In the United Kingdom, organizations such as Humanists UK have helped families create meaningful, non-religious ceremonies that reflect the life and values of the individual. One widely documented case involved a family who, after losing a parent who had long identified as non-religious, chose a humanist celebrant instead of a traditional cler-

ic. The ceremony took place in a quiet hall, where friends and relatives gathered not for prescribed prayers, but to share stories, music, and reflections that captured the person's character. The absence of religious language did not diminish the solemnity of the moment-rather, it allowed the ceremony to feel more intimate and authentic, grounded in shared memory rather than doctrine. For many in attendance, the experience was unfamiliar at first, shaped by expectations of what a funeral "should" be. Yet as the ceremony unfolded, it became clear that dignity and respect did not depend on religious formality alone. The celebrant guided the gathering with care, creating space for grief while also affirming the value of a life lived according to personal convictions. Such ceremonies have become increasingly common across the UK, illustrating how humanist organizations provide not only ideological alternatives but also practical services that meet deeply human needs. In a broader sense, this example shows that even long-standing social traditions can evolve gradually, adapting to reflect the diversity of beliefs within a society. For societies like Iran, where rituals remain closely tied to religious structures, the lesson is not to replace tradition abruptly, but to recognize that alternative forms of meaning and community can emerge quietly, through practice, experience, and the willingness to respond to people's lived realities.

Humanist organizations in Europe have evolved as structured communities that promote ethical living without reliance on religious frameworks. In the UK, Humanists UK has roots in the 19th-century ethical movement, while in France, organizations such as Fédération Nationale de la Libre Penséeration nationale de la libre pensée and Union Rationaliste are influenced by

the country's strong tradition of laïcité (state secularism). These groups operate within democratic systems that allow freedom of association and belief, enabling them to function openly and influence public discourse.[1]

Vision and Mission

Humanist organizations in both countries share a vision centered on reason, human dignity, and ethical responsibility. Humanists UK defines its mission as advancing free thinking and a secular state, while supporting individuals in living ethical lives without religion. Similarly, Union Rationaliste promotes the application of scientific reasoning and critical thinking in public life. Across both contexts, the emphasis is on pluralism, coexistence, and the protection of freedom of belief, including non-belief.[2]

Purposes and Goals

The primary goals of these organizations include advocacy for secular governance, public education, and community support. In the UK, Humanists UK campaigns on issues such as the separation of religion and state institutions, inclusive education, and freedom of expression. In France, Fédération Nationale de la Libre Penséeration nationale de la libre pensée focuses on defending laïcité[3] and opposing religious influence in public affairs. Both contexts show a consistent effort to normalize non-religious identities while ensuring equal treatment under the law.[4]

---

1 . Andrew Copson. *Secularism: Politics, Religion, and Freedom*. Oxford UP, 2017.

2 . Ibid.

3 . Jean Baubérot. *Histoire de la laïcité en France*. Presses Universitaires de France, 2010.

4 . Stuart McAnulla. "Secularism and the State in the United Kingdom." *Parliamentary Affairs*, vol. 67, no. 1, 2014, pp. 1–17.

Campaigning against plans to lift faith-based admissions cap in London[1]

Leadership

Leadership in these organizations tends to be institutional and professionalized, often combining academic, legal, and advocacy expertise. Figures such as Andrew Copson, the chief executive of Humanists UK, represent a model of leadership that is both publicly engaged and policy-oriented. In France, leadership within groups like Union Rationaliste often includes scholars and intellectuals who contribute to public debates on secularism. This leadership style emphasizes credibility, evidence-based arguments, and sustained civic participation.

1 . *Le Dauphiné Libéré*. "Une conférence sur la laïcité et le vivre ensemble." *Le Dauphiné Libéré*, 29 Apr. 2019.

Statue of Marianne, Symbol of the French Republic.

Community and Environment

Humanist organizations in the United Kingdom and France operate within distinct but comparably structured secular environments that shape both their opportunities and constraints. In the UK, Humanists UK functions as a registered charity within a mature civil society ecosystem that supports voluntary associations, advocacy groups, and public education initiatives. This environment enables the organization to maintain a broad network of local groups, student societies, and affiliated initiatives, including national coordination bodies such as Humanist Students, which link university-based communities into wider civic engagement

structures[1]. The UK model illustrates how non-religious communities can integrate into existing institutional frameworks, such as education, healthcare chaplaincy, and parliamentary discussion, without requiring formal state endorsement, but rather through sustained participation and legitimacy-building.[2]

In France, the environment is shaped by the doctrine of laïcité, which historically emerged as a means of limiting the political influence of religious institutions and establishing a neutral public sphere. Organizations such as Union Rationaliste and Fédération Nationale de la Libre Penséeration nationale de la libre pensée operate within this framework, often positioning themselves as defenders of secular principles rather than merely community-based groups. Academic research shows that numerous non-religious and rationalist associations actively campaign to maintain or expand the application of laïcité, including collective initiatives advocating strict separation between religion and public institutions. At the same time, scholars note that contemporary French secularism has evolved into a more complex system balancing freedom of belief with public neutrality, sometimes generating tensions but also reinforcing pluralism.[3]

1 . "Humanist Students." Humanists UK.

2 . Stuart McAnulla. "Secularism and the State in the United Kingdom." Parliamentary Affairs, vol. 67, no. 1, 2014, pp. 1–17.

3 . Michael Kelly. "Laïcité and Atheism in France." French Cultural Studies, vol. 28, no. 1, 2017.

Conférence sur la Laïcité.[1]

Across both contexts, humanist organizations benefit from legal protections for freedom of association and expression, which allow them to publish, organize events, and engage in public debate. Comparative research on European humanism highlights that these movements have increasingly become part of a broader "life stance" ecosystem, where non-religious identities are institutionalized alongside religious ones, contributing to a more diverse public sphere[2]. Importantly, these organizations do not operate in isolation-they interact with state institutions, media, academia, and other civil society actors, forming a multi-layered environment that sustains their visibility and influence.

For Iranian society, the contrast is significant but instructive.

1. National Secular Society. "NSS Leads Protest Against Plans to Lift Faith-Based Admissions Cap." *Secularism.org.uk*, Feb. 2018,.

2 . Jeffrey Tyssens and Niels De Nutte. "Comparative Humanisms: Secularity and Life Stances in the Post-War Public Sphere."

While the legal and political environment in Iran places severe constraints on independent civil society, the European cases demonstrate that community formation does not begin with legal recognition but with social organization. Informal networks, intellectual circles, and small-scale community activities can gradually evolve into more structured entities when opportunities arise. Moreover, the French example shows that even within a highly politicized framework of belief and identity, it is possible to maintain a discourse centered on shared civic principles rather than confrontation alone. For Iranian activists, this suggests that cultivating spaces of dialogue, intellectual exchange, and mutual support, even at a limited scale, can lay the groundwork for more resilient communities over time.

Message and Activities

The activities of humanist organizations in the UK and France represent the most tangible expression of their values, translating abstract commitments to reason and ethics into concrete social practices. In the UK, Humanists UK combines service provision, education, and advocacy in a highly institutionalized manner. One of its most visible activities is the organization of non-religious ceremonies, including weddings, funerals, and naming ceremonies, which provide culturally meaningful alternatives for individuals who do not identify with religious traditions. These ceremonies are not merely symbolic-they play a crucial role in normalizing non-religious identities and embedding them within everyday social life.

A Humanist Wedding Ceremony[1]

Beyond ceremonies, the organization engages extensively in educational initiatives and public outreach. It produces teaching materials, supports curriculum development, and promotes inclusive approaches to moral and philosophical education. Its lecture programs, such as the Darwin Day and Voltaire Lectures, bring together scientists, philosophers, and public intellectuals, creating platforms for the dissemination of humanist ideas to broader audiences.. These activities are complemented by publishing efforts, including magazines and digital content, which sustain an ongoing intellectual and cultural presence. Historically, affiliated bodies like the Rationalist Association have contributed to this tradition by publishing accessible editions of scientific and philosophical works, expanding public access to critical thought..

Importantly, Humanists UK also provides direct support ser-

1 . "Everything You Need to Know About Humanist Weddings." *Wed2B*.

vices, including pastoral care in hospitals and prisons, peer support for individuals leaving restrictive belief systems, and assistance for asylum seekers facing persecution due to their beliefs. Strategic documents indicate that such services are increasingly central to its mission, with dedicated programs supporting vulnerable individuals and offering practical guidance grounded in humanist philosophy.. This combination of advocacy and service provision strengthens the organization's social legitimacy and demonstrates the practical relevance of its values.

In France, organizations like Union Rationaliste focus more heavily on intellectual engagement and public debate, reflecting the country's strong tradition of philosophical discourse. Their activities include publishing journals, organizing conferences, and participating in national debates on secularism, science, and public policy. These efforts aim to promote critical thinking and scientific reasoning as foundational elements of public life. At the same time, broader secular networks in France engage in coordinated advocacy, issuing manifestos and participating in legal and political debates around the implementation of laïcité.. This demonstrates a more collective and sometimes more confrontational approach compared to the UK model, but one that is deeply rooted in France's historical and intellectual context.

Across both countries, a key feature of humanist activity is the integration of ideas with practice. Rather than remaining purely theoretical, humanist principles are expressed through services, education, and civic engagement. This integration allows these organizations to reach diverse audiences and maintain relevance in rapidly changing societies. Moreover, their activities often emphasize coexistence, engaging not only with non-religious individuals but also with religious communities, policymakers, and the general public.

For Iranian society, several lessons emerge from this model of activity. First, the emphasis on low-threshold, practical services,

such as educational content, informal counseling, or community gatherings, can provide entry points for engagement that are less likely to provoke immediate resistance. Second, the use of cultural and intellectual platforms, including lectures, publications, and discussion groups, offers a way to disseminate ideas gradually while building networks of trust. Third, the combination of service provision and advocacy suggests that credibility is often built through usefulness rather than ideology alone. In contexts where open activism may be constrained, focusing on community support and knowledge-sharing can create a foundation for longer-term social influence.

Ultimately, the experience of humanist organizations in the UK and France shows that sustained impact is achieved not through isolated actions but through consistent, multi-dimensional engagement, linking ideas, services, and public participation. For Iranian activists and communities, adapting these approaches to local conditions, particularly by prioritizing resilience, decentralization, and cultural relevance, may offer a viable path toward fostering alternative spaces of thought and coexistence.

Conclusion: Lessons for Iranian Society and Activists

The experience of humanist organizations in the United Kingdom and France demonstrates that sustainable forms of coexistence and alternative belief communities are not created through sudden transformation, but through gradual, layered development of social practices, credibility, and networks. One of the most important lessons is that institutionalization begins long before formal recognition. In both cases, communities first established intellectual foundations, informal associations, and cultural legitimacy before achieving broader public visibility. For Iranian society, this suggests that meaningful change does not depend solely on legal reform or political openings-rather, it can begin with the creation of small, resilient circles of trust that prioritize continuity over

scale. Such circles, whether centered on discussion, mutual aid, or shared learning, can function as the basic units of a more pluralistic social fabric.

A second key lesson lies in the strategic use of everyday social functions as vehicles for normalization. Humanist organizations in the UK have demonstrated that providing services tied to life events, such as ceremonies or counseling, can gradually embed alternative worldviews into the routine experiences of individuals and families. This approach reduces abstraction and makes ideas tangible and socially relevant. In the Iranian context, while formal equivalents may not always be feasible, analogous practices could emerge in the form of informal community gatherings, cultural commemorations, or ethical discussion groups that respond to real social needs. By addressing practical concerns, such as emotional support, education, or community solidarity, these initiatives can build legitimacy without relying on overt ideological positioning.

Equally significant is the emphasis on education and intellectual engagement as long-term strategies. Both the British and French examples show that lectures, publications, and public debates play a central role in shaping discourse over time. These activities do not necessarily aim at immediate transformation-instead, they contribute to a gradual shift in how individuals understand concepts such as ethics, belief, and coexistence. For Iranian activists, this highlights the value of investing in knowledge production and dissemination, even under constrained conditions. Translation of key texts, development of accessible educational materials, and facilitation of structured discussions can all serve as mechanisms for expanding intellectual space. Importantly, these efforts can be decentralized and adaptive, reducing vulnerability while maintaining continuity.

Another critical insight concerns the role of credibility and professionalism in leadership and organization. Humanist groups

in Europe have cultivated legitimacy by grounding their activities in expertise, legal, academic, and social, rather than relying solely on rhetorical appeal. This has enabled them to engage with broader society, including institutions and the public, in a manner perceived as constructive rather than oppositional. In Iran, where trust in formal structures may be limited, the development of competence-based leadership within informal networks can enhance both internal cohesion and external perception. Individuals who contribute specialized knowledge, whether in education, social services, or communication, can help anchor community initiatives in practical value.

The comparative perspective between the UK and France also underscores that multiple models of engagement can coexist, ranging from service-oriented approaches to more advocacy-driven frameworks. This diversity suggests that there is no single pathway for developing alternative belief communities-rather, strategies must be adapted to local cultural, social, and political conditions. For Iranian society, this implies the importance of plurality in methods. Some groups may focus on cultural and educational activities, others on mutual aid or intellectual exchange, and still others on quiet forms of civic engagement. The coexistence of these approaches can create a more resilient and multifaceted ecosystem, reducing dependence on any single form of action.

At a broader level, these cases illustrate that coexistence is not merely a principle but a practice that must be continuously enacted. Humanist organizations have achieved this by engaging not only with like-minded individuals but also with wider society, including those holding different beliefs. This outward orientation has allowed them to position themselves as contributors to public life rather than isolated communities. In the Iranian context, this suggests that efforts to build alternative spaces should avoid insularity and instead seek points of connection with shared social concerns, such as education, well-being, and cultural develop-

ment. By framing activities around common interests, it becomes possible to foster interaction without necessitating ideological alignment.

Finally, the long-term trajectory of humanist organizations in Europe highlights the importance of patience, adaptability, and continuity. Their development has been marked by incremental progress, periodic setbacks, and ongoing negotiation with broader societal dynamics. For Iranian activists and communities, this reinforces the idea that sustainable change is unlikely to be linear or immediate. Instead, it requires a commitment to persistent, low-visibility efforts that accumulate over time, gradually expanding the space for alternative forms of thought and association. By prioritizing resilience over rapid expansion, and by grounding activities in both practical usefulness and intellectual depth, it is possible to lay the foundations for more inclusive and pluralistic forms of social coexistence.

توانا
TAVANA
آموزشکده آنلاین
برای جامعه مدنی ایران
e-collaborative
for civic education