



ما، دیگری و امکان هم‌زیستی

درباره ایمان، ناباورمندی و حقوق برابر شهروندی

فهرست

۳	درآمد
۴	ویلیام جیمز و «گونه‌های تجربه دینی»
۸	همه راه‌های بی‌خدایی!...
۱۶	ارتداد: مردودشدن در دین!
۲۲	ناباورمندان به عنوان دیگری
۲۹	تقویت هویت شهروندی؛ شاهراه احترام به حقوق خداناباوران
۳۳	گفت‌و شنود درباره ایمان: در جست‌وجوی آموزگاران تاریخی
۳۹	عشق میان دو دنیا: ازدواج با گرایش‌های دینی متفاوت
۴۴	در مسیر برابری: با هم یا بدون هم؟!
۵۰	خشونت‌های ناموسی و جامعه مدنی: نگاهی به موسسه «حمایت از قربانیان»
۵۶	نژادپرستی؛ از نظریه‌پردازی فلسفی تا جرم‌انگاری جهانی
	آزار و اذیت سیستماتیک بهائیان در ایران: چرا رژیم ولایت مطلقه فقیه چشم دیدن
۶۴	بهاییان را ندارد؟

درآمد

جهان انسانی از از تفاوت‌ها ساخته شده است. آدمیان یکسان نمی‌اندیشند، یکسان ایمان نمی‌آورند، یکسان شک نمی‌کنند و یکسان زندگی را معنا نمی‌کنند. یکی جهان را از دریچه دین می‌بیند، دیگری از راه خرد، یکی در سنت خانه دارد و دیگری در پرسش و تردید. مسئله از همین‌جا آغاز می‌شود: آیا جامعه می‌تواند این تفاوت‌ها را تحمل کند بی آنکه دیگری را به حاشیه براند؟

زندگی مسالمت‌آمیز یعنی پذیرفتن اینکه هیچ باور، دین، اکثریت یا قدرتی حق ندارد مرز انسان‌بودن را به اندازه خود تنگ کند. دیگری، حتی اگر مانند ما نیندیشد، در حق زیستن، اندیشیدن، باورداشتن یا نداشتن و برخورداری از کرامت و امنیت با ما برابر است. یادداشت‌های این پرونده با نگاه به مرز دشوار میان «ما» و «دیگری»، به ایمان و ناباورمندی، گروه‌های به حاشیه‌رانده‌شده، تبعیض و حق برابر شهروندی می‌پردازد. پرسش اصلی این پرونده این نیست که چه کسی بر حق است؛ این است که چگونه می‌توان جامعه‌ای ساخت که در آن حق زیستن و محترم‌ماندن، گروگان باور و هویت هیچ کس نباشد.

ویلیام جیمز و «گونه‌های تجربه دینی» نگاهی به ایمان از دریچه روان و ضمیرانسان

«گونه‌های تجربه دینی» (تنوع تجربه‌های دینی) (The Varieties of Religious Experience) کتابی بسیار شاخصی در مطالعه دین از منظر غیردینی است. این کتاب، اثر ویلیام جیمز (William James)، فیلسوف و روان‌شناس آمریکایی، یکی از آثار کلاسیک در روان‌شناسی دین و فلسفه دین است که در ایران نیز با عنوان «تنوع تجربه دینی» با ترجمه حسین کیانی از سوی انتشارات حکمت منتشر شده و در دسترس است.

کتاب بر پایه سخنرانی‌های گیفورد (Gifford Lectures) در سال‌های ۱۹۰۱ و ۱۹۰۲ شکل گرفت و در ۱۹۰۲ منتشر شد. [گفتنی‌ست سخنرانی‌های گیفورد مراسم سخنرانی‌های سالانه است که در سال ۱۸۸۷ به خواست آدام گیفورد در کشور اسکاتلند پایه‌گذاری شد. موضوع این سخنرانی‌ها ترویج الهیات است.]

جیمز در این اثر کم‌تر به نهاد دین، روحانیت، فقه یا الهیات رسمی می‌پردازد و بیش‌تر به تجربه شخصی افراد از ایمان، دعا، عرفان، توبه، دگرگونی روحی و احساس ارتباط با امر قدسی توجه می‌کند. این رویکرد منظم کتاب را قادر می‌سازد نگاه جدیدی به دین ارائه دهد. اهمیت کتاب در همین جابه‌جایی نگاه است.

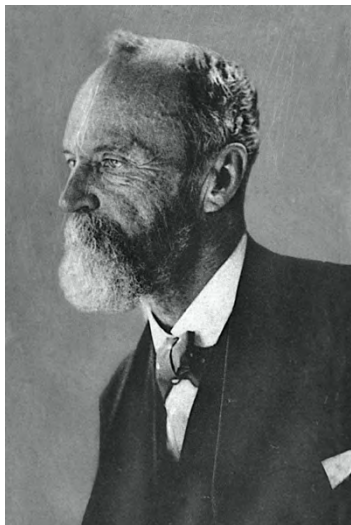
نویسنده دین را فراتر از مجموعه‌ای از قوانین، مراسم یا باورهای رسمی می‌بیند؛ بلکه می‌پرسد دین در درون انسان چه می‌کند؟ چه زمانی یک تجربه مذهبی زندگی فرد را

تغییر می‌دهد؟ چرا برخی انسان‌ها در بحران، رنج یا احساس گناه، به نوعی دگرگونی درونی می‌رسند؟ و آیا می‌توان این تجربه‌ها را بدون تمسخر، بدون تبلیغ و بدون محکوم کردن بررسی کرد؟

چرا این زاویه نگاه بسیار مهم است؟ برای بسیاری از ما در ایران، دین اغلب از مسیر حکومت، اجبار، قانون، مدرسه، رسانه رسمی و کنترل اجتماعی تجربه شده است. اما جیمز ما را متوجه لایه‌های دیگر می‌کند: تجربه دینی جدا از آن که ابزار قدرت باشد، برای بسیاری از افراد تجربه‌ای درونی، شخصی و گاه عمیقاً انسانی است. این نکته می‌تواند به احترام بیش‌تر میان ناباوران، نوکیشان، اقلیت‌های دینی و افراد بی‌دین کمک کند. در واقع جیمز می‌تواند به پاسخ این سوال کمک کند که چرا با وجود تمام تجربه‌های تلخی که دین در تاریخ آفریده، و تقریباً همه نیز از آن خبر دارند، هنوز عده‌ای به آن چنین محکم‌چنگ زده‌اند.

جیمز در کتاب خود میان «دین شخصی» و «دین نهادی» تفاوت می‌گذارد. او بیش‌تر به انسان‌هایی علاقه دارد که تجربه‌ای مستقیم و شخصی از معنا، رنج، امید یا نجات

داشته‌اند. این رویکرد برای فهم عرفان ایرانی نیز قابل توجه است. بسیاری از سنت‌های عرفانی در ایران، از شعر مولوی و عطار تا تجربه‌های صوفیانه، دین را فقط در قالب قانون و نهاد نمی‌فهمند؛ بلکه آن را تجربه‌ای درونی، عاشقانه و دگرگون‌کننده می‌دانند. البته جیمز مستقیماً درباره ایران نمی‌نویسد، اما چارچوب او به ما کمک می‌کند چنین سنت‌هایی را بهتر بفهمیم. از همین‌جا می‌توان پلی به مسئله مدارا زد. اگر تجربه دینی امری درونی و شخصی است، پس حکومت یا جامعه حق ندارد یک تجربه خاص را معیار شهروندی، وفاداری یا ارزش انسانی قرار دهد. در



ویلیام جیمز (منبع: نیویورک تایمز)

ایران پس از انقلاب ۱۳۵۷، بسیاری از شهروندان با این مسئله روبه‌رو بوده‌اند که باور رسمی حکومت بر زندگی عمومی، آموزش، پوشش، حقوق مدنی و فرصت‌های شغلی سایه انداخته است. نگاه جیمز، مستقیم سیاسی نیست، اما نتیجه اخلاقی مهمی دارد: ایمان اجباری، تجربه دینی واقعی تولید نمی‌کند؛ بیش‌تر اطاعت ظاهری، پنهان‌کاری یا رنج روانی می‌سازد. اجباری‌شدن دین ممکن است تجربیات شخصی آن را مورد تهدید قرار دهد.

جیمز همچنین به موضوع «دگرگونی دین» توجه می‌کند؛ البته در معنایی فراگیر، نه فقط تغییر از یک دین به دینی دیگر. لحظه‌ای که فرد احساس می‌کند از یک وضعیت روحی شکسته، گناه‌آلود، ناامید یا پراکنده به وحدت، آرامش یا معنا رسیده است. این تجربه در سنت‌های مختلف دینی دیده می‌شود. اما اگر این مفهوم را به ایران امروز نزدیک کنیم، باید میان دگرگونی آزادانه و تغییر دین زیر فشار تفاوت گذاشت. کسی ممکن است واقعا از اسلام به مسیحیت، از دین به بی‌دینی، از بی‌دینی به ایمان، یا از یک قرائت دینی به قرائتی دیگر برسد. چنین انتخابی بخشی از آزادی وجدان است. اما وقتی تغییر دین، باور به دین یا خروج از دین با تهدید، مجازات، محرومیت یا فشار اجتماعی همراه باشد، دیگر با تجربه آزادانه سروکار نداریم.

از نظر منتقدان، کتاب جیمز در کنار ارزش‌های بزرگش محدودیت‌هایی هم دارد. یکی از نقدهای مهم این است که او دین را بیش از حد فردی می‌کند و نقش جامعه، تاریخ، نهادها، مناسک و قدرت را کم‌تر می‌بیند. برخی منتقدان گفته‌اند تجربه دینی هیچ‌گاه کاملاً جدا از زبان، فرهنگ، خانواده و نهادهای اجتماعی شکل نمی‌گیرد. حتی عارف یا مومن تنها نیز در جهانی از واژه‌ها، نمادها و سنت‌ها زندگی می‌کند. این نقد برای جامعه ایران مهم است؛ زیرا در ایران دین فقط تجربه درونی نیست، بلکه با قانون، دولت، خانواده، مدرسه، رسانه، جنسیت و قدرت سیاسی نیز گره خورده است. در واقع نگاه دین به عنوان یک تجربه شخصی، الزاماً نه دفاع از دین است و نه حمله به آن. اما این مهم است که بدانیم دین سویه‌های شدیدا اجتماعی دارد که در سیاست، اقتصاد و رسانه خود را ظاهر می‌کند و بارها در تاریخ به سمت فساد، سلطه، سرکوب و فریب نیز رفته است.

نقد دیگر این است که جیمز گاهی تجربه‌های شدید، استثنایی و عاطفی را بیش از حد مرکز دین قرار می‌دهد؛ در حالی که برای بسیاری از مردم، دین بیش‌تر در زندگی روزمره، اخلاق، آیین، خانواده، سوگواری، جشن، غذا، زبان و عادت‌های اجتماعی حضور

دارد. برای مثال، یک زرتشتی، بهایی، مسلمان، یهودی، مسیحی، یارسانی، صوفی یا فرد بی‌دین ایرانی ممکن است هویت خود را نه از یک تجربه عرفانی ناگهانی، بلکه از تاریخ خانوادگی، خاطره جمعی، زبان، آیین‌ها و تجربه تبعیض یا همبستگی بفهمد. از سوی دیگر همیشه بوده‌اند افرادی که دین برایشان منبع قدرت ثروت یا حتی راهی برای ارضاء شهوت است.

با این حال، نقطه قوت بزرگ جیمز این است که به جای داوری شتاب‌زده، گوش می‌دهد. او تجربه‌های دینی را فوراً به جنون، فریب یا خرافه تقلیل نمی‌دهد؛ اما آن‌ها را هم بی‌چون‌وچرا اثبات حقیقت دینی نمی‌داند. این میانه‌روی روش‌شناختی برای گفت‌وگوی ایرانی بسیار ارزشمند است. در جامعه‌ای قطبی‌شده، گروهی ممکن است هر تجربه دینی را «خرافه» بنامند و گروهی دیگر هر شک و نقدی را «فساد» یا «دشمنی با دین» بداند. جیمز راه سومی پیشنهاد می‌کند: تجربه‌ها را جدی بگیریم، اما از آن‌ها ابزار سلطه نسازیم. از این زاویه، «گونه‌های تجربه دینی» فقط کتابی درباره دین نیست؛ کتابی درباره کرامت درونی انسان است. به ما یادآوری می‌کند که پشت هر برچسب مذهبی یا ضد‌مذهبی، انسانی با ترس‌ها، امیدها، رنج‌ها، خاطرات و جست‌وجوی معنا وجود دارد. برای اهدافی مانند افزایش همدلی و احترام میان جوامع مختلف باور، این پیام بسیار مهم است. در نهایت، شاید مهم‌ترین درس کتاب برای ایران امروز این باشد: هیچ حکومت، روحانی، حزب سیاسی یا اکثریتی نمی‌تواند مالک تجربه درونی انسان‌ها باشد. دین وقتی انسانی‌تر می‌شود که با آزادی وجدان همراه باشد و جامعه وقتی بالغ‌تر می‌شود که بتواند تجربه‌های متفاوت از ایمان، شک، عرفان، بی‌دینی و تغییر باور را بدون سرکوب تحمل کند.

همه راه‌های بی‌خدایی!...

باور به خداوند و این ایده که جهان را موجودی برتر بر ساخته و خود او هم مدیریت می‌کند، به قدری در جهان شایع بوده و بر فرهنگ‌ها و سنت‌ها سایه انداخته است که به نظر یک باور معیار (استاندارد) می‌آید؛ به طوری که اگر کسی به این ایده بنیادین باور نداشته باشد، خود را ناچار به استدلال می‌بیند. لاجرم، ظاهر امر این است که «خداناباوران» باید دلیل بیاورند، نه خداباوران.

به نظر می‌رسد نه فقط در گذشته‌های دور، بلکه تا همین امروز و در جوامع توسعه‌یافته آمریکای شمالی هم، این خداناباوران هستند که در اقلیت عددی قرار دارند و اکثریت با کسانی‌ست که در یک معنای وسیع کلمه، به ایده «خداوند» باور دارند. احتمالاً همین برتری عددی‌ست که موجب شده، «خداناباوران» در تلاش برای اثبات خود باشند! در حالی که باور به چیزی، مستلزم تدارک دلیل است و ناباورمندی طبیعتاً نمی‌بایست مستلزم اقامه دلیل باشد. این قاعده تنها زمانی نادرست است که صحبت بر سر ادراک بی‌واسطه یا شهود باشد. یعنی لازم نیست کسی استدلال کند که آیا یک جرم آسمانی به نام «خورشید» وجود دارد یا نه؛ چون همه‌کس آن را همه‌روزه می‌بیند و خورشید موضوع ادراک بی‌واسطه است. اما این در مورد خداوند صدق نمی‌کند. بنابراین شاید محکم‌ترین سنگری که یک خداناباور می‌تواند پشت آن بایستد و از آن‌جا جنگ معرفت‌شناختی خود را پیش ببرد، همین جاست: این منم که باید استدلال کنم یا یک خداباور؟!

برتراند راسل می‌گوید که اگر ادعا کنیم که یک قوری چینی بسیار کوچک در مدار خورشید و بین زمین و مریخ در حال گردش است، طبیعتاً هیچ کس نمی‌تواند این ادعا را به راحتی رد کند، زیرا اندازه این قوری به قدری کوچک است که هیچ تلسکوپ نمی‌تواند آن را تشخیص دهد. در نتیجه، نمی‌توان وجود آن را اثبات یا رد کرد. با این حال، به صرف این که کسی نتواند وجود چنین قوری‌ای را رد کند، دلیل بر این نمی‌شود که ما به وجود آن قوری باور داشته باشیم و یا حتی احتمال وجود آن را پنجاه-پنجاه بدانیم. راسل این مثال را به عنوان انتقادی به باورهای دینی مطرح می‌کند، تا نشان دهد که باور به موجودی الهی نیز نمی‌تواند تنها به دلیل این که قابل رد قطعی نیست، جدی گرفته شود؛ به عبارت دیگر، بار اثبات چنین ادعایی بر دوش کسی است که ادعا می‌کند، نه بر عهده کسی که به آن باور ندارد.

از طرح اشکال به استدلال‌هایی که له (یا در دفاع از) وجود خداوند است که بگذریم، خداناباوران سه دسته استدلال طرح می‌کنند تا ناباورمندی به ایده خدا را موضعی برتر و بهتر جلوه دهند. در واقع طرح اشکال به استدلال‌های خداپاوارانه، موضعی تدافعی در یک گفت‌وگوست. اگر بخواهیم بدانیم که خداناباوران (Atheists) - علی‌رغم عنوان سلبی‌ای که دارند («نا» در فارسی و A در زبان‌های اروپایی، هر دو پیشوند «نفی» هستند و باوری را که وجود دارد، نفی می‌کنند) - ایجاباً و اثباتاً چه می‌گویند، و در این جدال معرفتی، چگونه طرح دعوی می‌کنند، خوب است که یک تقسیم‌بندی کلی داشته باشیم:

الف: استدلال‌هایی که ایده خداوند را زائد می‌دانند

این دسته می‌گوید که برای توضیح جهان و پدیده‌ها نیازی به فرض وجود خداوند نداریم و می‌توان بدون این ایده، به تبیین‌هایی قانع‌کننده دست یافت.

ب: استدلال‌هایی که ایده خداوند را متناقض می‌دانند

این گروه از استدلال‌ها به تناقض‌ها و مسائل منطقی در مفهوم خداوند اشاره می‌کنند و بیان می‌کنند که باور به چنین موجودی به لحاظ فلسفی و منطقی ناپایدار است.

پ: استدلال‌هایی که ایده خداوند را مضر می‌دانند

این رویکرد استدلال می‌کند که خداپاوری تأثیرات منفی بر فرد و جامعه دارد و بهتر است که این ایده کنار گذاشته شود.

الف: ایده «خداوند» زائد است

داستان مشهوری در مورد نیوتن و دوست خدا ناباورش وجود دارد با این مضمون که نیوتن باورمند، دوستش را قانع کرده که جهان نمی‌تواند بدون یک خداوند توضیح داده شود: نیوتن مدل ساده‌ای از منظومه شمسی می‌سازد و وقتی رقیفش با آن برخورد می‌کند، مصرانه می‌پرسد که سازنده این مدل شگفت‌انگیز کیست؟! نیوتن هر بار پاسخ می‌دهد که هیچ کس! اما وقتی با اعتراض دوستش مواجه می‌شود، قبول می‌کند که پاسخش واقعا نامعقول بوده است و چنین دستگاه فیزیکی ساده‌ای باید حتما سازنده داشته باشد؛ و این چیزیست که دوستش در مورد دستگاه پیچیده‌تر و بزرگ‌تری که در کیهان وجود دارد، نمی‌پذیرد! سندیت این روایت را پژوهشگران تایید نمی‌کنند اما این واقعیت دارد که بسیاری از اهالی علم (Scientists) ادعا می‌کنند که می‌توان کیهان در ابعاد وسیع، و حیات روی زمین را بدون توسل به ایده وجود یک خداوند توضیح داد. در داستانی که از یک منبع دینی نقل کردیم، نیوتن به عنوان یکی از پیشگامان علم در معنای جدید کلمه، در جای دفاع از ایده خدا نشسته است. منابع عموماً گزارش می‌کنند که نیوتن واقعا خدا باور بوده است!

این در مجموع یک رویکرد وسیع در شاخه‌های مختلف دانش مدرن است. زیست‌شناسان معتقدند که اگر شرایطی شبیه به آغاز ظهور اولین تک‌سلولی در سیاره تدارک شود، مثلاً در یک مدل کوچک، می‌توانیم واقعا شاهد ظهور یک تک‌سلولی باشیم که در حقیقت یک دستگاه بزرگ و پیچیده اما در اندازه‌های بسیار کوچک (Microbio-logic) است. این ایده که شرایط مشابه آغازین می‌تواند منجر به ظهور حیات تک‌سلولی شود، بر اساس تحقیقات نظری و آزمایش‌های انجام‌شده در زمینه‌ای از دانش که Abiogenesis (پیدایش حیات از مواد غیرزنده) نامیده می‌شود مطرح شده است. یکی از معروف‌ترین آزمایش‌ها در این زمینه، آزمایش میلر-یوری است که در دهه ۱۹۵۰ انجام شد. در این آزمایش، شیمی‌دان‌ها شرایط فرضی جو اولیه زمین را شبیه‌سازی کردند و توانستند برخی از آمینواسیدهای پایه، که بلوک‌های سازنده حیات هستند، را تولید کنند. البته، شبیه‌سازی شرایط دقیق لازم برای تولید یک سلول زنده در آزمایشگاه هنوز محقق نشده است اما پژوهشگران معتقدند که این روند با پیشرفت‌های بیش‌تر در شیمی و زیست‌شناسی دسترس‌پذیر خواهد بود.

جمعی از متخصصان کیهان‌شناسی، واقعا به دنبال نمونه‌های دیگری از ساختارهای پیچیده اندام‌وار (ارگانیک) در شرایط جوی سیاره‌های دیگر می‌گردند و فکر نمی‌کنند که چنین چیزی به وجود خدایان یا خداوند دیگری در سیاره‌های دیگر وابسته باشد! در این حوزه، مطالعاتی درباره امکان حیات در سیارات دیگر با استفاده از شرایط مشابه زمین یا شرایط مناسب برای ظهور حیات پیچیده انجام می‌شود. پروژه‌هایی مانند تلسکوپ جیمز وب و مأموریت‌های مریخ، به دنبال یافتن نشانه‌هایی از حیات، به‌ویژه در قالب «میکروارگانیس‌م‌ها»، هستند. این پژوهش‌ها عمدتاً بر اساس اصول علمی انجام می‌شوند و نیازی به توضیحات فراطبیعی ندارند. در این راستا، متخصصان کیهان‌شناسی به احتمال وجود ساختارهای اندام‌وار و پیچیده در شرایط جوی خاص سیارات دیگر باور دارند و این مسئله را به قوانین شیمی و زیست‌شناسی نسبت می‌دهند، نه به دخالت خداوند یا خدایان. اندیشمندانی مانند نیچه، پیش از این در «تبارشناسی اخلاق» گفته بودند که نه تنها برآمدن ارزش‌های اخلاقی را بر مبنای جامعه‌شناسی سیاسی و مطالعات تاریخی می‌توان درک کرد و احتیاجی به دخالت «آسمان» نیست، بلکه حتی خود مفهوم «جوهر» - که بنیان متافیزیک در فلسفه است - مفهومی زائد است! نیچه ادعا می‌کند که ساختارهای زبانی، و در این مورد، تمایز دستوری میان «فعل» و «فاعل»، فیلسوفان را به پندار اشتباه «جوهر» (Substance) انداخته است: آن‌ها فکر می‌کنند که سلسله همه افعال باید به یک فاعل اولیه برسد! کنایه او به ارسطو است که معتقد بود «خداوند»، موضوع تمامی محمول‌ها و غایت نهایی تمامی افعال است! یعنی متافیزیک را بر دستور زبان استوار کرده بود. اما آیا واضح نیست که پژوهش در آنچه مردم خوب یا بد تلقی می‌کنند، مستقل از فرضیه وجود خداوند، معنادار است؟ آیا خود دستور زبان را باید حتماً یک ذهن مشخص در ازل طرح کرده باشد؟ شاید حتی بتوان گفت که پژوهشگری که با فرض وجود خداوند برای تبیین هر چیز شروع می‌کند، احتمالاً شروع نکرده، خیلی زود تمام می‌کند!

رویکردی مانند این را در هر قلمرویی از دانش می‌توان در پیش گرفت؛ مثلاً در علوم سیاسی می‌توان پرسید که برای تبیین برآمدن «دولت» در معنای تجسم نظم سیاسی در حیات اجتماعی انسان، باید حتماً موجودی فرانسائی را در گذشته‌ها تصور کنیم؟! آیا نظم اداری-سیاسی نمی‌تواند بر اثر آزمون و خطاهای مکرر تاریخی در بازه‌های زمانی چنددهه‌زارساله، یا چنددهه‌زارساله پدید آمده باشد؟ آیا سرچشمه زیبایی، چنان‌که افلاطون

تصور می‌کرد، باید در یک «مثال» (Idea) فراحسی و فرامادی باشد که ما انسان‌ها پیش از آن‌که به این دنیا بیاییم به نحوی با آن آشنا بوده‌ایم، یا روان‌شناسان و جامعه‌شناسان می‌توانند برآمدن الگوهایی که زیبا تلقی می‌شوند را توضیح دهند بدون این‌که به مُثُل افلاطونی استناد کنند؟

ب: ایده «خداوند» متناقض است

جی. ال. مکی (J. L. Mackie)، فیلسوف استرالیایی قرن بیستم، به‌ویژه به خاطر استدلال‌هایش علیه وجود خداوند در زمینه فلسفه دین شهرت دارد. مکی با بهره‌گیری از «مسئله شر» استدلال کرد که وجود شر در جهان با وجود خدایی که خیرخواهی و قدرت مطلق دارد، ناسازگار است. او در کتاب خود با عنوان «معجزه خدا/باوری: استدلال علیه وجود خداوند» (The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God)، مسئله شر را به عنوان دلیلی برای تناقض ذاتی در باور به خداوند مطرح می‌کند. صورت کلی استدلال مکی را می‌توان به این شکل خلاصه کرد:

۱. اگر خداوند قادر مطلق، دانای مطلق و خیرخواه مطلق است، باید هم بخواهد و هم بتواند که از وقوع هر گونه شر در جهان جلوگیری کند.
۲. با این حال، شر به وضوح در جهان وجود دارد.
۳. بنابراین، یا خداوند نمی‌خواهد از شر جلوگیری کند (که با خیرخواهی او ناسازگار است) یا نمی‌تواند (که با قدرت مطلق او در تناقض است) و یا ممکن است از وقوع آن ناآگاه باشد (که با دانایی مطلق او ناسازگار است).

این تناقض به نظر مکی نشان‌دهنده این است که ایده خداوند به صورت سنتی (به عنوان موجودی که همه‌چیزدان، همه‌جا حاضر و خیرخواه مطلق است) نمی‌تواند صحیح باشد. به باور او، این ایده شامل ناسازگاری‌های منطقی است و بر این اساس، خداآوری نمی‌تواند توجیه منطقی داشته باشد.

برتراند راسل هم در آثار خود از جمله «چرا مسیحی نیستم؟» (Why I Am Not a Christian) همین خط استدلال را تعقیب می‌کند: وجود شر در جهان با فرض یک خداوند خیرخواه و قادر مطلق ناسازگار است. اگر خداوند هم قدرت مطلق دارد و هم خیر

مطلق است، چرا باید شر و رنج در جهان وجود داشته باشد؟ راسل می‌داند که خداباوران می‌توانند به شیوه‌های مختلف به این اشکال پاسخ دهند؛ مثلاً این که زندگی انسان، نوعی امتحان الهی یا آزمایش است و خداوند علی‌رغم توانایی یا دانایی خود عمل می‌کند چون می‌خواهد به انسان فرصت دهد. اما راسل می‌گوید که توضیحاتی این‌چنینی تنها موضوع خداوند را پیچیده‌تر می‌کند و مسائل تازه‌ای به مسائل قبلی می‌افزاید. او در بحث‌های فلسفی‌اش به این نکته اشاره می‌کند که فرض «طراح هوشمند» یا همان خداوند برای توضیح نظم جهان نیز به چرخه‌ای بی‌پایان از توجیه‌ها منجر می‌شود. او در آثار مختلفش، به‌ویژه در «مقالاتی در باب مذهب و فلسفه» (Essays on Religion and Philosophy)، بر این نکته تأکید می‌کند که با هر بار اضافه کردن ویژگی جدید به خدا، تناقضات بیش‌تری در تعریف او پدیدار می‌شود.

این رویکرد در واقع می‌خواهد تناقض‌های منطقی خداباوری را نشان دهد و آنچه تحت عنوان «مسئله شر» در مباحث الهیاتی و فلسفی طرح شده، تنها مشهورترین شکل طرح این نوع تناقضات است.

در میان الهی‌دانان و متکلمان دوره اسلامی مسئله‌ای طرح شده بود که میان دو جریان کلامی، یعنی معتزلی و اشاعره، اختلاف جدی ایجاد کرده بود. به طور مختصر سوال این بود که آیا فعل خداوند معیار تشخیص عدل از ظلم است، در این معنا که خداوند هر چه بکند، عین عدالت است، و یا خداوند همواره منطبق با معیارهای عقلانی عدالت رفتار خواهد کرد؟ در این حالت دوم، قدرت خداوند محدود به عقل و معیارهای عقلانی‌ست و در حالت اول، هم تناقض‌های دیگری پیش می‌آید؛ مثلاً آیا انسان‌هایی که با نقص‌های مادرزادی به دنیا می‌آیند یا آن‌ها که محکوم‌اند که رنج بکشند، حق ندارند وضع خود را ناعادلانه قلمداد کنند چون خداوند چنین خواسته است؟!

در واقع برخی مواضع هستند که به لحاظ شناخت‌شناسی «بر خود-غلبه-کننده» (Self-overcoming) محسوب می‌شوند. دهه‌ها پیش یورگن هابرماس، فیلسوف آلمانی، در انتقاد از آن دسته از متفکران چپ‌گرای رادیکالی که همه امور بشری را با ارجاع به مقوله «قدرت» توضیح می‌دهند، از همین اصطلاح استفاده کرد. اگر قدرت در معنای زور و گردن کلفتی، همه شئون فرهنگی و حیات اجتماعی ما را توضیح می‌دهد، پس از کجا معلوم که طرح‌کننده چنین استدلالی خود تابع قدرت نباشد؟! در واقع تمامی خدا ناباورانی

که ایده «خداوند» را مستلزم تناقض محسوب می‌کنند، چنین موضعی گرفته‌اند. آن‌ها می‌گویند فرض وجود یک مرجع نهایی برای همه چیز، نمی‌تواند بدون تناقض پیش رود. این در واقع رویکردی علیه ایده «خداوند» به منزله خدای واحد یا یکتاست. یعنی اگر مجمعی از خدایان تصور شود، چنان‌که در جهان باستان نمونه‌های بسیار داشته است، این رویکرد برای نفی الوهیت، بلاموضوع می‌شود. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که رویکرد «تناقض» در واقع استدلالی علیه یکتاپرستی‌ست. در آیه ۳۹ از سوره یوسف در قرآن، کتاب مقدس مسلمانان، آمده است که «يَا صَاحِبِ السِّجْنِ أَأَرَبَاَّبٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» / «ای دو رفیق زندان من! آیا خدایان پراکنده بهترند یا خداوند یکتای پیروز و چیره؟» به نظر می‌رسد از حیث حساسیت‌های منطقی این دسته از خداناباوران، ایده خدایان چندگانه بهتر باشد چون دست‌کم آشفتگی دنیا را بهتر می‌تواند توضیح دهد.

پ: ایده «خداوند» مضر است

بسیاری از خداناباوران، از جمله کسانی چون کریستوفر هیچنز و ریچارد داوکینز، معتقدند که ایده خداوند، به‌ویژه در قالب ادیان سازمان‌یافته، باعث ایجاد و گسترش اعتقادات و اعمالی می‌شود که می‌توانند به جای ارتقای بشر، به سرکوب آزادی‌های فکری و حقوق انسانی منجر شوند. هیچنز در کتاب *خدا بزرگ نیست* (God Is Not Great) می‌نویسد که ادیان خدامحور تمایل به ایجاد شکاف‌های اجتماعی، جنگ‌ها و تبعیضات اخلاقی دارند که نه تنها به پیشرفت فکری کمک نمی‌کنند بلکه مانعی جدی برای انسان‌ها در شناخت حقیقی دنیای اطرافشان و حتی شناخت خودشان می‌شوند. از این منظر اگر نگاه کنیم، تمایزی میان چندخدایی و یکتاپرستی نیست؛ بلکه حتی می‌توان گفت که اگر ایده یک خدایی مضر است چون به نظام تبعیض و شکاف و اختلاف منجر می‌شود، ایده چندخدایی هم به نحو اولی مضرتر است و این رویکرد به نفی الوهیت به طور کلی، چه در صورت «مجمع خدایان» (به تعبیر یونانی پانتئون یا در تعبیر فارسی «بغستان»)، منجر می‌شود. خداناباوران حامی این رویکرد معتقدند که ایده خداوند باعث نوعی وابستگی روانی و فکری به یک قدرت مافوق می‌شود که افراد را به جای رویارویی با چالش‌های زندگی و مسئولیت‌پذیری، به وابستگی‌های مذهبی می‌کشاند. این رویکرد، همان‌طور که داوکینز در کتاب «پند/ر خدا» (The God Delusion) مطرح می‌کند، به نوعی بازدارندگی فکری

می‌انجامد که می‌تواند از رشد علمی، خلاقیت فردی و تلاش برای فهم طبیعت جلوگیری کند. در چنین شرایطی، انسان به جای تکیه بر خود و جامعه برای حل مشکلات، به یک نیروی خارجی و نادیدنی وابسته می‌شود که این موضوع می‌تواند جامعه را از درک واقعیت و خودشناسی عمیق باز دارد.

در جهان باستان در نقاط مختلف زمین که چندخدایی حاکم بود، این شکل از وابستگی روانی هم تفصیل پیدا کرده بود و دم و دستگاه و سازمان به هم زده بود. تصور کنید که هر خدایی در عمل می‌تواند یک مجموعه معبد یعنی سازمان مذهبی داشته باشد، گردش مالی داشته باشد، برنامه سیاسی داشته باشد و این سازمان‌های متعدد وابسته به ایزدان مختلف نه تنها با هم لزوماً هم‌سو و هم‌افزا نیستند بلکه ای‌بسا به لحاظ منافع با هم تضاد و تصادم دارند. این نوع چندگانگی یا تکثر، مانند تکثری نیست که در دنیای اندیشه تبلیغ می‌کنیم یا در حیات سیاسی، بهنجار و حتی بهینه قلمداد می‌کنیم. اگر ایده خدا با تعصب و جزمیت‌اندیشی همراه است و می‌تواند هواداران جان‌نثار و فدایی و آماده برای عملیات «استشهادی» تولید کند، در یک جهان چندخدایی که پیروان خدایان با هم رقابت می‌کنند، چگونه می‌توان عصبیت پیروان را مهار کرد؟ این عصبیت نه تنها در عرصه تفکر و اندیشه و فرهنگ، بلکه در عرصه تعقیب منافع مادی هم می‌تواند دیده شود و فجایع بزرگی ایجاد کند؛ همه پیروان هم به لحاظ ذهنی این آمادگی را دارند که اعمال خود را به گردن یک ایزد یا ایزدبانو بیندازند و خود را از مسئولیت مبرا کنند.

ارتداد: مردود شدن در دین!

دوشنبه هجدهم اردیبهشت‌ماه ۱۴۰۲ خبرگزاری **عصر ایران** گزارش می‌کند که دو نفر در اراک به جرم «توهین به مقدسات» اعدام شدند. مطابق با گزارش این خبرگزاری «بر اساس رأی صادره، صدرالله فاضلی زارعی، به اتهام سب‌النبی، ارتداد فطری، قذف مادر پیامبر اکرم (ص)، استخفاف قرآن به وسیله سوزاندن، توهین به مقدسات و انتشار تصاویر خصوصی دیگران بدون رضایت و یوسف مهرداد به اتهام سب‌النبی و توهین به مقدسات دینی و اسلامی» به اعدام محکوم شده بودند. مطابق با تحقیقات «دادگاه انقلاب اسلامی»، هر دوی این آقایان با مدیریت کانال‌هایی که محتوای ضداسلامی نشر می‌داد به کار خود واقف بودند و از وجود مجازات ارتداد علیه مرتکبان چنین اقداماتی اطلاع داشتند!

بسیار جالب است که همین خبرگزاری از قول یکی از کنشگران سیاسی وابسته به جمهوری اسلامی تیت‌زده است که «بیش‌ترین جعلیات درباره ائمه از سوی برخی منبری‌هاست»؛ **عصر ایران** از قول عباس عبدی نوشته است: «در واقع توهین حتی فحاشی به امام یا پیامبر (ص) فقط بی‌ادبی و بی‌منطقی گوینده را می‌رساند، در حالی که اشاعه اکاذیب به آنان منجر به قلب واقعیت و مخدوش کردن چهره و واقعیت دین می‌شود و طبعاً این خطرناک‌تر از توهین و فحاشی است که چیزی از ائمه کم نمی‌کند.»

اگر بخواهیم این اظهارات را در چشم‌انداز تاریخی بررسی کنیم جالب‌تر هم می‌شود: برخی پژوهشگران تاریخ اسلام و شیعه که خود مسلمان و شیعه‌زاده بوده‌اند یادآوری

کرده‌اند که در قرون اولیه تاریخ اسلام، بسیاری از کسانی که خود را شیعه جا می‌زده‌اند ولی در حقیقت مخالف اصول اسلامی بوده‌اند، به صورت سیستماتیک به جعل حدیث دست می‌یازیده‌اند. حیدرعلی قلمداران در کتاب «راه نجات از شر غلات» می‌نویسد: «به‌ناچار حقیقت را باید پذیرفت که کسانی که آن روز با اسلام دشمنی داشتند غالباً خود را در ردیف شیعیان علی در آورده و ضربتی مهلک بر پیکر اسلام وارد می‌کردند که مهم‌ترین حربه‌شان جعل حدیث بود.» ملاحظه عباس عبدی اگر درست باشد، مفهومی این است که مدعیان شیعه از گذشته تا به امروز سابقه جعل حدیث دارند. این در حالی‌ست که عده‌ای از شهروندان خشمگین ایران با اتهاماتی مانند «سب‌النبی» روبه‌رو شده و یا به «ارتداد فطری» متهم شده‌اند. آنچه بر سر آقایان مهرداد و فاضلی زارعی آمد، متأسفانه در عصر حاکمیت جمهوری اسلامی بارها رخ داده است.

معنا و مفهوم ارتداد

ارتداد در لغت به معنای بازگشت و روی‌گردانی است و در اصطلاح دینی به معنای انکار دین یا خروج از آن تعریف می‌شود. این مفهوم در ادیان مختلف وجود داشته و مترادف‌هایی همچون Apostasy در مسیحیت و یهودیت دارد. در این ادیان، ارتداد به ترک عقاید دینی یا انکار ایمان تعبیر می‌شود و معمولاً با مجازات‌های سخت یا طرد اجتماعی همراه بوده است.

در اسلام، ارتداد به معنای انکار خداوند، پیامبری یا اصول دین است. این مفهوم در فقه اسلامی گاهی با دسته‌بندی‌هایی مانند «ارتداد فطری» و «ارتداد ملی» تعریف می‌شود.

ارتداد در قرآن و حدیث

در قرآن، آیات متعددی به ارتداد اشاره دارند که یکی از مشهورترین آن‌ها آیه ۲۱۷ سوره بقره است: «وَأَنَّا نَبُذُوكُم مِّنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ» (وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُم عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ)». این آیه بیانگر آنست که اگر کفار با مسلمانان بجنگند تا آنکه آنها را از دین اسلام برگردانند، و هر کس از دین خود برگردد و در حال کفر بمیرد، اعمال آنان در دنیا و آخرت تباه می‌شود، و آنان اهل آتشند و در آن جاودانه خواهند بود. (وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُم عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ)»

این آیه بر عواقب اخروی ارتداد تاکید دارد. روایات اسلامی نیز ارتداد را به عنوان یکی از بزرگ‌ترین گناهان معرفی کرده‌اند. در برخی احادیث شیعه، مجازات ارتداد به‌صراحت اعدام ذکر شده است، هرچند در تفسیر و دامنه این حکم میان فقها اختلافاتی وجود دارد.

ارتداد در اسلام: تمرکز بر فقه شیعه

در فقه اسلامی، ارتداد به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱. **ارتداد فطری:** شخصی که از والدینی مسلمان به دنیا آمده و پس از بلوغ دین اسلام را ترک کرده است.

۲. **ارتداد ملی:** شخصی که در ابتدا غیرمسلمان بوده، اسلام آورده و سپس از اسلام خارج شده است.

مجازات ارتداد در فقه شیعه شامل اعدام برای مردان و حبس ابد برای زنان است. همچنین، مرتد از ارث محروم می‌شود و نکاح او باطل می‌گردد. با این حال، برخی از فقها در عصر حاضر، مانند حسینعلی منتظری، پیشنهاد داده‌اند که مجازات ارتداد به مسائل مدنی و حقوقی محدود شود و از اجرای حدود بدنی خودداری گردد. اگرچه او ارتداد را امری مربوط و محدود به دوران «صدر اسلام» می‌دانست و معتقد بود که انتخاب دین و عقیده یا تغییر آن غیر از ارتداد است.

چالش‌های معاصر درباره ارتداد

از زمان بر سر کار آمدن حکومت جمهوری اسلامی که نوعی اسلام‌گرایی افراطی را بر کشور حاکم کرد، احکام اعدام بسیاری صادر و اجرا شده است که بسیاری از آن‌ها مبتنی بر حکم فقهی «ارتداد» بوده‌اند: برخی از چپ‌گرایان در دهه شصت به جرم الحاد مارکسیستی اعدام شدند و برخی از نویسندگان منتقد اسلام که در عصر پهلوی مطالبی - گاه حتی به صورت محدود - منتشر کرده بودند، مانند علی دشتی، زیر شکنجه قرار گرفتند. علی دشتی بر اثر کهولت سن تاب شکنجه را نیاورد و سرانجام در بیمارستان درگذشت. برخی دیگر از منتقدان اسلام شیعی مانند ابوالفضل برقی یا حیدرعلی قلمداران بارها ترور شدند و زیر فشار قرار گرفتند. گاهی حکم ارتداد صادر می‌شود اما علنی نمی‌گردد و در خفا اجرا می‌گردد. احکام ظالمانه مشابهی نیز علیه بهاییان و نوکیشان مسیحی اجرا شده است.

علاوه بر شهروندان ایران، شهروندان کشورهای دیگر هم از حکم «ارتداد» در امان نبوده‌اند: در تاریخ ۱۴ فوریه ۱۹۸۹ (۲۵ بهمن ۱۳۶۷)، روح‌الله خمینی، رهبر وقت جمهوری اسلامی، با صدور یک فتوا سلمان رشدی، نویسنده شهیر، را به دلیل «توهین به مقدسات اسلام» در کتاب آیات شیطانی مرتد اعلام کرد. متن فتوا چنین بود: «به اطلاع مسلمانان غیور سراسر جهان می‌رسانم مؤلف کتاب آیات شیطانی که علیه اسلام و پیامبر و قرآن تنظیم و چاپ و منتشر شده است، همچنین ناشرین مطلع از محتوای آن، محکوم به اعدام می‌باشند. از مسلمانان غیور می‌خواهم تا در هر نقطه که آنان را یافتند، سریعاً آن‌ها را به قتل برسانند.» خمینی همچنین اعلام کرد که هر کس در این راه کشته شود، شهید محسوب خواهد شد.

این فتوا باعث ایجاد بحران سیاسی و دیپلماتیک بین ایران و بسیاری از کشورهای غربی شد. کشورهای اروپایی از جمله بریتانیا روابط دیپلماتیک خود را با ایران کاهش دادند. سلمان رشدی به دلیل تهدیدات جانی، سال‌ها تحت حفاظت شدید پلیس زندگی کرد و مجبور به مخفی شدن شد. در کشورهای مختلف حملاتی علیه مترجمان و ناشران کتاب صورت گرفت. از جمله، هیتوشی ایگاشی، مترجم ژاپنی کتاب، در سال ۱۹۹۱ به قتل رسید. مترجمان ایتالیایی و نروژی نیز مورد حمله قرار گرفتند اما جان سالم به در بردند. در سال‌های اخیر نیز تهدیدها علیه سلمان رشدی همچنان ادامه دارد. در اوت ۲۰۲۲، سلمان رشدی در یک حمله در نیویورک به شدت مجروح شد و بینایی یک چشم خود را از دست داد. رشدی کتاب «چاقو» را به مناسبت همین ترور وحشیانه نوشت.

مورد دیگر از صدور حکم ارتداد و اجرای برون‌مرزی آن به نویسنده‌ای آذربایجانی بازمی‌گردد: رافق تقی (Rafiq Taqi) نویسنده، روزنامه‌نگار و پزشک آذربایجانی بود که به دلیل نوشته‌هایش درباره مسائل اجتماعی، سیاسی و مذهبی، به‌ویژه انتقاد از اسلام، شهرت و جنجال بسیاری برانگیخت.

او در سال ۱۹۵۰ در روستای خلیل‌لی در جمهوری آذربایجان متولد شد؛ در رشته پزشکی تحصیل کرد و سال‌ها به عنوان پزشک فعالیت می‌کرد. رافق تقی به عنوان نویسنده و روزنامه‌نگار در رسانه‌های آذربایجان فعالیت داشت و مطالبش اغلب ماهیتی انتقادی و جنجالی داشت. او بیش‌تر به نقد مذهب و سنت‌های اجتماعی در جوامع اسلامی، به‌ویژه در آذربایجان، می‌پرداخت.

مهم‌ترین نوشته‌ای که باعث شد رافق تقی مورد حمله و تهدید قرار گیرد، مقاله‌ای بود که در سال ۲۰۰۶ با عنوان «اروپا و ما» منتشر شد. این مقاله انتقادهای تندی به اسلام داشت و به مقایسه جوامع اسلامی با جوامع اروپایی پرداخت. در این مقاله، تقی اسلام را به عنوان مانعی برای پیشرفت و مدرنیته معرفی کرد و این امر خشم روحانیون و گروه‌های مذهبی در ایران و آذربایجان را برانگیخت.

پس از انتشار مقاله «اروپا و ما» محمد فاضل لنکرانی، از مراجع تقلید شیعه در ایران، علیه رافق تقی حکم ارتداد صادر کرد. او در این فتوا اعلام کرد که تقی به دلیل توهین به اسلام و پیامبر اسلام «مهدور الدم» (مستحق مرگ) است. این فتوا به سرعت باعث ایجاد تهدیدات جانی علیه رافق تقی شد و موقعیت او در جمهوری آذربایجان را نیز به شدت تحت تاثیر قرار داد.

در نوامبر ۲۰۱۱، رافق تقی در باکو مورد حمله قرار گرفت. دو مهاجم ناشناس به او حمله کردند و چندین ضربه چاقو به او زدند. تقی پس از این حمله به بیمارستان منتقل شد و تحت درمان قرار گرفت، اما چند روز بعد بر اثر جراحات وارده درگذشت. مقامات آذربایجان موفق نشدند مهاجمان و عاملان این ترور را شناسایی و دستگیر کنند، اما بسیاری معتقد بودند که این ترور در ارتباط مستقیم با «فتوای ارتداد» صادر شده علیه او بوده است.

منتقدان مدافع حقوق بشر، قوانین مربوط به ارتداد را با اصول آزادی بیان و آزادی دین در تضاد می‌بینند. سازمان‌های بین‌المللی نیز بارها از کشورهای که قوانین ضد ارتداد را اجرا می‌کنند، انتقاد کرده‌اند. از دیگر سو، برخی فقه‌های شیعی معاصر تلاش کرده‌اند با تفسیرهای جدید از قرآن و حدیث، این مسئله را بازنگری کنند. به عنوان نمونه، دیدگاه‌هایی وجود دارد که معتقد است مجازات ارتداد تنها در صورت ایجاد اختلال اجتماعی (مانند تبلیغ علیه اسلام) قابل اجرا است.

ارتداد در تاریخ اسلام و ایران

در تاریخ اسلام، نمونه‌های متعددی از برخورد با مرتدان وجود دارد. در صدر اسلام، افرادی که از دین برگشته بودند، گاه به عنوان تهدیدی سیاسی محسوب می‌شدند. یکی از نمونه‌های برجسته، داستان مسیلمه کذاب و جنگ یمامه است که به نام «جنگ مرتدان»

مشهور شد. در تاریخ ایران نیز مواردی از برخورد با مخالفان دینی وجود دارد. برای مثال، برخوردهای سخت‌گیرانه با زرتشتیانی که اسلام را نپذیرفتند، گواهی بر این ادعاست.

بحث‌های فلسفی و اخلاقی پیرامون ارتداد

مسئله ارتداد پرسش‌هایی عمیق در باب آزادی انسان را پیش می‌کشد. آیا تغییر عقیده جرم است؟ آیا دولت/حکومت یا دین حق دخالت در باورهای فردی را دارند؟ برخی متفکران معتقدند که ارتداد بیش از آن‌که مسئله‌ای دینی باشد، به ابزاری سیاسی برای سرکوب مخالفان تبدیل شده است. این دیدگاه بر آن است که ترس از ارتداد، سبب وابستگی روانی و فکری افراد به دین می‌شود و آن‌ها را از تصمیم‌گیری آزادانه باز می‌دارد. ارتداد به عنوان مفهومی دینی، همواره در طول تاریخ برای کنترل اجتماعی و تثبیت قدرت سیاسی استفاده شده است. با این حال، تغییر نگرش‌ها در جوامع مدرن، این مفهوم را به چالشی برای اندیشه دینی و حقوق بشری تبدیل کرده است. ضرورت بازاندیشی در این مفهوم می‌تواند به پیشبرد گفتمان‌های دینی و ارتقای حقوق انسانی کمک کند.

ناباورمندان به عنوان دیگری

رویکردها و جریان‌های مذهبی در ایالات متحده برای دهه‌هاست که موضوع مطالعه جامعه‌شناسان قرار دارد. آزادی مذهبی مصرح در قانون اساسی این کشور راه شهروندان را برای انتخاب راه و روش زندگی باز گذاشته است. افراد خداناباور و بدون دین در ایالات متحده بدون محدودیت قانونی می‌توانند کار و زندگی کنند. در کنار آنان، مسیحیان و پیروان سایر ادیان و نیز فرقه‌های نوظهور در این کشور حضور دارند. در سال‌های اخیر به نظر می‌رسد که شور ساختن و پیوستن به فرقه‌های متفاوت مرتبط یا بی‌ارتباط با مسیحیت کاهش یافته باشد، اما جامعه آمریکا در حد و اندازه جامعه‌هایی چون سوئد یا فنلاند به سمت زندگی آزاد از مذهب حرکت نکرده است.

بعضی ناظران چنین می‌پندارند که علی‌رغم کاهش اختلافات میان گروه‌های مذهبی، مرز بین مومنان و بی‌ایمانان در آمریکا همچنان قوی است. داده‌های نظرسنجی‌هایی که در سطحی ملی صورت گرفته‌اند، نشان می‌دهد در ایالات متحده افراد بدون مذهب کم‌تر از سایرین مورد پذیرش اجتماعی هستند. این روند عدم پذیرش یا حتی بی‌اعتمادی که روبروی افراد بدون مذهب قرار دارد در مقایسه با فهرست بلندبالایی از گروه‌های قومی، مذهبی و سایر اقلیت‌ها - که در مجموع تا حد نسبتاً بیش‌تری از پذیرش اجتماعی برخوردارند - همچنان حکم‌فرما است. به نظر می‌رسد بی‌اعتمادی به افراد بدون مذهب ریشه در زمینه‌های فرهنگی اخلاقی و فرآیندهایی دارد که در جامعه‌شناسی به آن‌ها عنوان

سازوکارهای «نمادین» داده شده است.

لامونت و مولنار در پژوهش و مطالعه خود در سال ۲۰۰۲ چنین پیشنهاد داده‌اند که سوالاتی که افراد در مورد مرزهای میان مردم از خود می‌پرسند - مانند این که چه کسی شبیه من است و چه کسی نیست؟ چه نوع رابطه‌ای با آن‌هایی که متفاوت هستند داریم؟ - و پاسخ‌هایی که به آن‌ها می‌دهند تمایزات نمادینی است که ما در ابعاد چندگانه بین خود و دیگران قائل می‌شویم. چنین تمایزهایی زمانی پیامدهای اجتماعی دارند که به طور گسترده به عنوان ابعاد مشروع تفاوت شناخته و پذیرفته شوند و دسترسی به منابع و فرصت‌ها را سازماندهی کنند. پژوهشگران دیگری مانند الکساندر (۱۹۹۲) یا تیلور (۲۰۰۲) بر این دیدگاه هستند که در جریان تغییرات اجتماعی مرزهای مذکور ممکن است هم ساخته شوند و هم نابود یا جابجا شوند.

سنت‌های جامعه‌شناسی: جای خالی افراد بدون مذهب

برای درک تفاوت‌ها برخورد مردم با افراد بدون دین و کسب نتایج معتبر روش بررسی اهمیت دارد. یک راه این بررسی توجه به کنش و واکنش‌های نمادین است. دین - یا تمایزات نمادینی که حول محورهایی چون جنسیت یا طبقه اجتماعی ترسیم می‌شوند - اغلب مورد مطالعه جامعه‌شناسان قرار می‌گیرند. منظور از نمادین بودن آن‌ها عموماً این است که این تمایزها در اموری مرتبط با نشانه‌هایی که در زبان و برچسب‌ها یا روشی که افراد خود را تعریف می‌کنند نمایان می‌شوند. یک دلیل علاقه به فهم این موارد این است که فعال شدن و افزایش شکاف‌های مرتبط با این امر نمادین است که منجر به طرد اجتماعی برای گروهی از شهروندان و تبدیل آنان به گروه‌های به حاشیه رانده شده می‌شود و نابرابری اجتماعی را تشدید می‌کند.

مرزهای مذهبی اغلب توسط جامعه‌شناسان به عنوان مبنایی برای شکل دادن خرده فرهنگ‌ها و حتی ایجاد انگیزه بسیج سیاسی حاشیه‌نشینان و محذوفان در نظر گرفته می‌شود اما نباید تصور کرد دینامیسم اجتماعی حول پدیده‌های نمادین، صرفاً منجر به ضعف مردم می‌گردد. هم فرودستان و هم صاحبان قدرت در یک جامعه هر دو می‌توانند از فرایندهای مرتبط با بر ساخت‌ها یا امور نمادین برای کسب قدرت و نفوذ نیز بهره ببرند. شاید بتوان چنین ادعا کرد که بعید است چیزی در جامعه انسانی فاقد نوعی ارزش یا

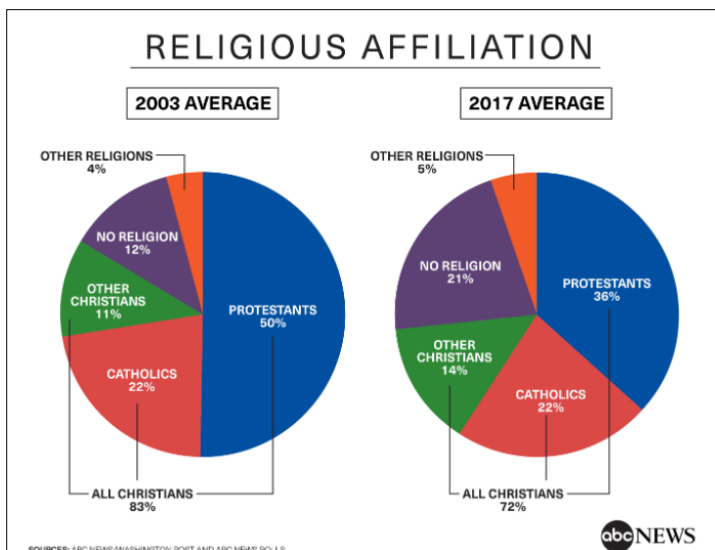
کارکرد نمادین باشد. به علاوه باید در نظر گرفت که جایگاه و - اگر بتوان چنین تعبیری را با کمی مسامحه به کار برد - ارزش یک امر نمادین در طول زمان متغیر است. برای مسائل جامعه‌شناختی مانند تغییر رویکرد عمومی به گروهی از مردم، می‌توان با توجه به تغییرات در الگوی تمایزهای نمادین توضیح‌هایی تئوریک پیشنهاد داد.

افزایش پلورالیسم مذهبی در آمریکا با تغییرات جهانی موجود در جهت پذیرش بیش‌تر تکرر مذهبی و کاهش چشمگیر مرزبندی‌های مبتنی بر هویت دینی در سایر نقاط جهان همزمان شده است اما در مورد مرز بین دین‌داران و بدون دین‌ها چطور؟ آیا آمریکایی‌ها، که در مجموع کم‌تر بر تمایز میان شاخه‌های متفاوت مذاهب تاکید و تمرکز دارند، بین مومنان و بی‌ایمانان تمایزهایی شدید و سخت قائل می‌شوند؟ اگر چنین است، مبنای این تمایزات نمادین چیست؟

واکنش به خداناباوران از دیرباز به عنوان شاخصی مناسب و گویا برای دانستن میزان تساهل سیاسی و اجتماعی مورد استفاده قرار گرفته است. داشتن آمار از جمعیت افراد ناباورمند به مذهب - مانند آتئیست‌ها - به ما اطلاعات کمی در مورد خود آن‌ها می‌دهد: این که آن‌ها چه کسانی هستند، کجا زندگی می‌کنند یا چگونه روابطی دارند. به صورت تاریخی در ایالات متحده مدرن، دانشمندان علوم اجتماعی عموماً بر جنبه اصلی و بنیادین هویت‌های مذهبی تمرکز کرده‌اند و آنچه را که جامعه‌شناس مکتب شیکاگو، پارسونز، جنبه‌های کارکردی یا یکپارچه باور و عمل دینی می‌نامد، در خط مقدم بررسی‌های تحلیلی خود قرار داده‌اند. برای مثال محققان ممکن است بر این تمرکز کنند که چگونه دین می‌تواند ارزش‌ها یا حسی از معنا را در زندگی خصوصی فراهم کند یا روابط حمایتی و مراقبتی را تقویت نماید و چارچوبی فراهم کند برای این که باورمندان به آن - مستقل از موفقیتی که در کسب پول، شهرت یا قدرت دارند - خود را به عنوان یک فرد خوب و زندگی خود را به عنوان امری مطلوب ببینند. در زندگی عمومی، نهادهای مذهبی به دلیل نقششان در حفظ هویت‌های قومی و خرده‌فرهنگی مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. باور مدافعان این دیدگاه این است که دین حس هویت و معنای شخصی می‌دهد، که منجر به مشارکت عمومی و شهروندی موثر می‌شود. اما به نظر می‌رسد مطالعات گسترده‌ای در زمینه هویت‌های غیرمذهبی مانند خداناباوران وجود ندارد.

توزیع اعتماد اجتماعی: غیرمومنین به عنوان دیگری

ملاحظات خاصی وجود دارد که نشان می‌دهد چرا رویکرد مردم آمریکا نسبت به افراد بدون مذهب در مجموع چندان مثبت نیست. اول، آمریکا از لحاظ تاریخی یک ملت مذهبی بوده است. از اواسط قرن نوزدهم به طور مداوم سطوح بالایی از اعتقاد مذهبی، وابستگی و مشارکت وجود داشته است. فراروایت پذیرفته‌شده از تاریخ اجتماعی ایالات متحده تا حدی حاوی این ادعاست که یک همگرایی مذهبی در طول قرن بیستم رخ داده است که ممکن است مبنای اعتماد آمریکایی‌ها به کسانی باشد که دست کم به نوعی باور دینی معتقد هستند. این همگرایی نشان می‌دهد که دین به طور کلی - اگر نه مسیحیت به طور خاص - یکی از پایه‌های اعتماد شخصی یا جمعی در جامعه آمریکایی است.



نتایج بررسی‌های صورت گرفته در یک نظرسنجی تلفنی در دو سال متفاوت.

(منبع: abcNEW)

نظرسنجی‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد مردم آمریکا در مجموع نظر مثبتی به مذهبی بودن ندارند. بخش بزرگی از آنان معتقدند که گر آمریکایی‌های بیش‌تری مذهبی‌تر

باشند جرم و جنایت کاهش می‌یابد یا خانواده‌ها کار بهتری در تربیت فرزندان خود انجام می‌دهند. در واقع، اکثر آمریکایی‌ها می‌ترسند که اگر مردم ایمان مذهبی خود را از دست بدهند، کشور رو به زوال برود. بعضی پیشنهاد می‌کنند که افزایش پلورالیسم مذهبی با افزایش تحمل تفاوت‌های مذهبی، کاهش تعصب و گسترش فرآیندهای یکسان‌سازی برای از بین بردن بسیاری از اختلافات دیرینه بین پروتستان‌ها، کاتولیک‌ها و یهودیان همزمان شده است. کاهش احساسات ضدیهودی و ضدکاتولیک، منعکس‌کننده این ادعای دانشمندان است که تقوا و تکثر به طور فزاینده‌ای در زندگی آمریکایی دست به دست هم می‌دهند. گفته می‌شود که ایده سنت یکپارچه «یهودی-مسیحی» - که زمانی یک خیال اسطوره‌ای رادیکال محسوب می‌شد - اکنون به طور گسترده توسط محافظه‌کاران و لیبرال‌ها به عنوان یک جنبه اصلی فرهنگ آمریکایی پذیرفته شده است.

در چنین محیطی، پذیرش دینی ممکن است عمدتاً ناشی از این فرضیه باشد که افراد مذهبی، با هر دینی، از دو جهت «مثل من یا مثل ما» هستند. در زندگی خصوصی، آن‌ها به عنوان افرادی اخلاقی شناخته می‌شوند که شایسته اعتماد هستند. در زندگی عمومی، مرزهایی که هویت‌های مذهبی را از هم جدا می‌کنند (مثلاً پروتستان در مقابل کاتولیک یا یهودی) بیش‌تر از گذشته درک می‌شود و هویت گسترده‌تری را تشکیل می‌دهد. در چنین شرایطی، آمریکایی‌ها به کسانی که دین را رد می‌کنند، چگونه نگاه می‌کنند و این به ما در مورد این که آمریکایی‌ها ملت و خودشان را چگونه می‌بینند، چه می‌گوید؟

آمار چه می‌گوید؟

پژوهش‌های صورت گرفته در اوایل قرن بیست و یکم نشان می‌داد که در حالی که حدود ۱۴ درصد از آمریکایی‌ها هیچ ترجیح مذهبی ندارند، بیش‌تر این افراد نیز می‌گویند که به خدا ایمان دارند و به طور منظم دعا می‌کنند. در سال ۲۰۰۰، تنها حدود سه درصد از آمریکایی‌ها تایید می‌کنند که «من به خدا اعتقاد ندارم»، در حالی که ۴.۱ درصد دیگر با این جمله موافق هستند که «من نمی‌دانم آیا وجود دارد یا خیر». در مقابل به نظر می‌رسد خداناباوران که ظاهراً تعداد آن‌ها کم است - و یک گروه سازمان‌یافته و خودآگاه نیستند - به راحتی قابل دیده شدن در جامعه نباشند. آیا آمریکایی‌ها احساس می‌کنند که آتئیست‌ها «مثل ما» هستند و آیا آن‌ها را افرادی با اخلاق و شهروندان خوب می‌بینند؟

در نظرسنجی گالوپ در سال ۱۹۹۹ تنها ۴۹ درصد از آمریکایی‌ها گفتند که مایل به رأی‌دادن به یک نامزد ریاست جمهوری فرضی هستند که ملحد است. این آمار را می‌توان مقایسه کرد با ۵۹ درصد که با رأی‌دادن به یک نامزد همجنس‌گرا مشکلی ندارند و بیش از ۹۰ درصد که رأی‌دادن به یک زن، نامزد یهودی یا سیاه‌پوست را ممکن می‌دانند. فارقاس و همکاران (۲۰۰۱) به این نتیجه رسیدند که طرد گسترده سیاسی ملحدان و دیگرانی که ادعای هیچ دینی ندارند، «استثنای آشکار» از قاعده کلی افزایش تساهل اجتماعی طی سی سال آخر قرن بیستم است. از میان فهرست بلندبالایی از اقلیت‌های قومی و فرهنگی، آمریکایی‌ها نسبت به هر گروه دیگری تمایل کم‌تری به پذیرش ازدواج با خداناباوران دارند و کم‌تر تصور می‌کنند که آتئیست‌ها در بینش خود از جامعه آمریکا سهمیم باشند.

این نوع اطلاعات روشن و معتبر نشان می‌دهد که جامعه برای رسیدن به پذیرش واقعی همه اعضای خود فارغ از جهت‌گیری‌های مذهبی هنوز راه درازی برای پیمودن دارد. یادآوری این نکته ضروری است که «نمادین» نامیدن این به این معنا نیست که «جدی نیست» یا «واقعی نیست». برعکس، این تأکید برای آن است که نشان دهد چگونه باورها، برچسب‌ها و نشانه‌های فرهنگی گروه‌های مردم را به هم پیوند می‌دهد یا از هم می‌گسلد. این فرایندها بر لزوم کنشگری در عرصه اندیشه، زبان و فرهنگ تأکید دارد، که فعالیت‌هایی را شامل می‌شود که روایت و فراروایت‌های مسلط را دگرگون سازد و زمینه را برای پذیرش افراد و افزودن به تنوع و غنای اجتماعی مهیا تر کند.

منابع و مطالعه بیشتر

- Penny Edgell, Joseph Gerteis and Douglas Hartmann. «Atheists as “other”: Moral boundaries and cultural membership in American society.» *American Sociological Review* 71.2 (2006): 211-234.
- ABC NEWS. Alison De Jong. ABC News Network, 10 May 2018.
- Steve Farkas, Jean Johnson, and Tony Foleno, with Ann Duffett and Patrick Foley. 2001. “For Goodness’ Sake: Why So Many Want Religion to Play a Greater Role in American Society.” New York: Public Agenda.
- Charles Taylor. 1989. “Sources of the Self: The Making of Modern Identity.” Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Jeffrey Alexander. 1992. "Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society." Pp. 289-308 in *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, edited by M. Lamont and M. Fournier. Chicago, IL: University of Chicago Press.

تقویت هویت شهروندی؛ شاهراه احترام به حقوق خداناباوران

در جوامعی که خداباوران اکثریت جامعه را تشکیل می‌دهند و دین حضور برجسته‌ای در ساحت اجتماع دارد، یکی از عمیق‌ترین مسائل اجتماعی می‌تواند لزوم پاسداری از حفظ حقوق اقلیت باشد که در اینجا بیش‌تر خداناباوران و دین‌ناباوران طرف مسئله قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، چگونه حرمت یک خداناباور و حقوق شهروندی او لحاظ خواهد شد بی‌آنکه از او خواست به باور اکثریت تن دهد یا باور خود را پنهان کند؟

تاریخ نشان داده است که بیش‌ترین نزاع‌ها در متمدن‌ترین کشورها، ریشه در مسائل مذهبی و عقیدتی داشته‌اند. جنگ‌های ۳۰ ساله در اروپای قرون میانه، نمونه‌ای کاملاً عیان از این جنگ‌های خانمانسوز مذهبی است. حتی در جنگ جهانی دوم چند میلیون یهودی کشته شدند، صرفاً چون رژیم حاکم بر آلمان آن زمان از لحاظ عقیدتی، یهودیت را بر نمی‌تابید و یهودیان را از دایره انسانیت خارج کرده بود و با زیرپا گذاشتن شأن شهروندی یهودیان، آنان را به اردوگاه‌های مرگ می‌فرستاد.

از این دست مثال‌ها می‌توان فراوان به میان آورد. هم‌اکنون در چین هزاران مسلمان چینی مورد آزار سیستماتیک دولت چین قرار دارند؛ زیرا چین نوع باورهای آنان را بر نمی‌تابد. به عبارت دیگر دولت چین در برخورد با مسلمانان کشور خود، عقیده آنان را فراتر از انسانیت آنان مورد سنجش و لحاظ قرار می‌دهد.

در کنفرانسی که تیرماه ۱۴۰۰ در ایالات متحده آمریکا برگزار شده بود یک زن اویغور چینی به نام «تورسونثای زیائودون» درباره آزار سیستماتیک مسلمانان این کشور توسط دولت چین **چنین گفته بود:** «دولت چین به طور سیستماتیک پیگیر نابودی دین، زبان و فرهنگ مردم اویغور است. از سال ۲۰۱۶ کمپین وحشیانه دولت چین علیه ما آغاز شد. قتل بی‌شمار مسلمانان اویغور و شکنجه و حتی تجاوز جنسی بخشی از رفتار دولت چین با مسلمانان اویغور بود. من اینجا آمده‌ام، چون وظیفه خود می‌دانم صدای کسانی باشم که مقابل چشمان من کشته شدند و به طور ظالمانه در زندان‌ها در بند هستند».

این یک مثال درباره وضعیت مسلمانان در چین بود و اگر به کشورهایی که استبداد دینی بر آن‌ها حاکم است - همچون ایران تحت سلطه جمهوری اسلامی - دقت کنیم خواهیم دید دین ناباوران و خدانا‌باوران هستند که مورد حتی اعدام قرار می‌گیرند.

جمهوری اسلامی حتی مسلمانانی که در بعضی از مسائل «خرافی» تردید وارد می‌کنند را اعدام می‌کند. جامعه ایران از یاد نبرده است که در ۲ مهر ۱۳۹۳، **محسن امیراصلانی** در زندان رجایی‌شهر کرج اعدام شد به «جرم» توهین به یونس، که در قرآن از او به عنوان یکی از پیامبران یاد شده است. مشخصاً «بدعت در اسلام، ارتداد و توهین به یونس نبی» اتهام محسن امیراصلانی بود.

بر این اساس است که می‌توان توصیه کرد آنچه می‌تواند مانع از آن شود که نوع باور و عقیده شهروندان دستمایه آزار آنان، شود تقویت هویت شهروندی است. یعنی احساس پیوستگی و انتسابی که افراد به جامعه، شهر یا کشور خود دارند و ارزش‌ها و قواعد مشترکی که خود را با آن تعریف می‌کنند، نه نوع باورهای دینی و عقیدتی‌شان. این مفهوم بخشی اساسی از یک دموکراسی پویا و سالم است، زیرا موجب ایجاد احساس مسئولیت و تعهد نسبت به جامعه و تمایل به شرکت در زندگی مدنی و فرآیندهای سیاسی می‌شود.

هویت شهروندی در پرتو دید اندیشمندان

ارسطو از نخستین شرح‌دهندگان هویت شهروندی بود که معتقد بود انسان‌ها حیوانات اجتماعی هستند و هویت آنان توسط جوامعی که به آنان تعلق دارند، شکل می‌گیرد. او باور داشت که شهروندان ایده‌آل، افرادی هستند که به طور فعال در امور دولت‌شهر خود شرکت می‌کنند و برای ارتقای مصلحت عمومی تلاش می‌کنند. فراموش نکنیم که در

یونان باستان، هر شهر - مانند آتن - دولت خود را داشت و بر این اساس به آنان دولت‌شهر گفته می‌شود.

در دوران جدید، مفهوم هویت شهروندی توسط دانشمندانی مانند رابرت پاتنام توسعه داده شده است. پاتنام بر این باور است که هویت شهروندی قوی برای عملکرد دموکراسی ضروری است. پاتنام تاکید می‌کند اساساً دلیل ثروتمند شدن جوامع پیشرفته مدنیّت آنها بود. سرمایه اجتماعی نهفته در هنجارها و شبکه‌های مشارکت مدنی به گفته پاتنام پیش شرط توسعه اقتصادی و حکومت کارآمد هستند بنابراین مدنیّت در توسعه اقتصادی نقش مهمی ایفا می‌کند.

دانشمندانی مانند دانیل آلن، نیز بر این باور هستند که درک مشترکی از ارزش‌ها و تاریخ یک جامعه برای ایجاد احساس تعلق و هویت ضروری است و این می‌تواند از طریق آموزش، مراسم مدنی و سایر اشکال بیان فرهنگی به دست آید. دانیل آلن که استاد رشته آموزش و شهرداری در آمریکا است، در لزوم حق برخورداری کودکان از آموزش مدنی به همین مسئله اشاره می‌کند و می‌نویسد: «دفاع از حق برخورداری از آموزش مدنی، و حمایت از آن نوع مطالب درسی که چنین آموزشی را فراهم می‌کنند، نه تنها به نفع تک تک دانش‌آموزان خواهد بود بلکه کل جامعه نیز از آن سود خواهد برد. چنین جامعه‌ای هم به سوی برابری سیاسی و هم به سوی عدالت همگانی به پیش خواهد رفت».

پیوستگی هویت شهروندی با حقوق خدانا‌باوران

هویت شهروندی با مسئله حقوق بی‌دینان و خدانا‌باوران نیز پیوستگی عمیقی دارد. ضرورت نهادینه‌شدن این مسئله که هر شهروندی صرف نظر از عقاید و نوع باورهایش، از حقوق و آزادی‌های برابر برخوردار است. افراد خدانا‌باور را در طراز دیگر شهروندان قرار می‌دهد و آنان این آزادی را حس می‌کنند که می‌توانند مانند هر شهروند دیگری، نظرات، عقاید و عقاید خود را آزادانه و بدون ترس از تبعیض یا آزار و اذیت بیان کنند. زیرا آنها پیش از عقیده خود یک شهروند هستند.

از آنجا که در کشورهایی مانند ایران، درصد بالایی از جامعه خدانا‌باور هستند، خدانا‌باوران احساس طردشدگی و انزوا دارند. اما اگر هویت شهروندی در کشور نهادینه شود و افراد حس کنند که پیش از آنکه باورمند به یک مذهب باشند، شهروند یک

کشور هستند، خدانا باوران نیز از احساس طردشدگی کم‌کم دور می‌شوند و بر این اساس همان‌طور که دانیل آلن در بالا گفته است، نوعی عدالت همگانی و برابری بین شهروندان رقم خواهد خورد.

دفاع از هویت شهروندی و نهادینه‌سازی آن در جامعه همچنین مسئله «احساس مسئولیت مشترک» بین شهروندان را نیز برجسته می‌کند. شهروندان مذهبی و غیرمذهبی در این باور راسخ می‌شوند که به معنای واقعی کلمه «هم‌میهن» هستند؛ پیش از آنکه به مذهب یا به قوم خود شناخته شوند. از این رو این احساس مسئولیت مشترک به تقویت هم‌اندیشی برای بهبود وضعیت نیز می‌انجامد. اینجاست که می‌توان دگرباره به سخن پاتنام اشاره کرد که هویت مدنی را شرط توسعه اقتصادی و پیشرفت کشورها نیز دانسته بود.

گفت‌وشنود درباره ایمان: در جست‌وجوی آموزگاران تاریخی

حرف‌زدن مهارتی است که از سن بسیار پایین آغاز می‌شود. شنیدن حتی پیش از آن و در دوران جنینی آغاز می‌شود. پیش از زبان بازکردن، کودک توانایی این را دارد که با ابزارهای شنیداری یا اشاره‌ها و با زبان بدن وارد نوعی گفت‌وگو با اطرافیان خود شود. به نظر می‌رسد که گفتن و شنیدن مهارتی است که هر روز تمرین می‌شود: در خانه و در مدرسه و میان دوستان. پس طبیعی است که بپرسیم چرا به نظر می‌رسد بشر تا این حد در برقراری گفت‌وگوی سازنده و معنی‌دار دچار مشکل و چالش است؟ این امر به‌ویژه وقتی موضوع‌های حساسی مانند اعتقاد به خدا و مذهب در میان است بیش‌تر قابل مشاهده است. شاید در گذشته ممکن بود این مشکلات را به چیزهایی مانند دورافتادگی مردم مناطق مختلف جهان از هم یا موانع زبانی نسبت داد، اما امروز به نظر نمی‌رسد چنین چیزهایی واقعا چالش بزرگی در مسیر گفت‌وگوی مردمان با هم باشد. با این حال این چالش‌ها همچنان وجود دارند. خشونت علیه افراد بدون مذهب یا باورمندان به مکاتب دینی اقلیت، بخشی از این چالش‌ها است گرچه همه آن نیست.

چالش‌های گفت‌وشنود میان انسان‌ها تقریباً همه جا و همه زمان به چشم می‌خورد. از گفت‌وگوهای درون یک خانواده گرفته تا گفت‌وگو میان همکاران، مذاکرات تجاری، نقدهای سیاسی و هنری، مباحثات فلسفی و نیز کشمکش‌های سیاسی. شاید یکی از

دلایلی که چالش‌های گفت‌وشنود تا این حد پایدار هستند این است که برخلاف حرف‌زدن، که به آموزش ساده و کمی نیاز دارد یا اصلاً نیاز آن‌چنانی ندارد و با تقلید فراگرفته می‌شود، گفت‌وشنود نیازمند آموزش است. سوال اساسی این‌جا می‌تواند این باشد که در جهانی با چالش‌های بزرگ در زمینه گفت‌وگو، منبع یادگیری و الگوی عمل را کجا می‌توان پیدا کرد؟ آیا می‌توان مهارت‌هایی را ایجاد و تمرین کرد که گفت‌وگوی مسالمت‌آمیز میان خدانا باوران، ندانم‌گرایان و مومنان را ممکن سازد؟

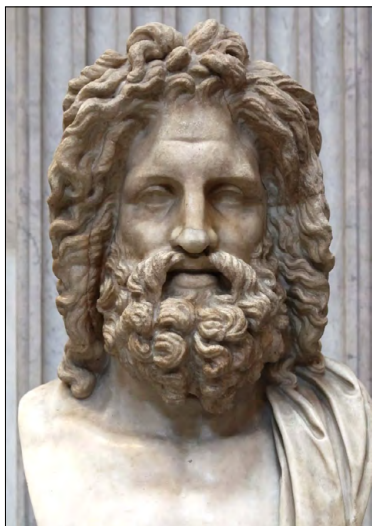
یونان: الگوهای موجود و درس‌های پیش رو

شاید نگاهی تاریخی، در یافتن پاسخ این سوال و دست‌یابی به نوعی الگوی عمل راهگشا باشد. اساساً نیازی نیست این الگو یک مثال ایده‌آل از گفت‌وشنودی سازنده، مسالمت‌آمیز و مدرن باشد؛ ما از اشتباهات گذشته نیز بسیار می‌توانیم بیاموزیم.

یونان باستان یکی از گهواره‌های اصلی تمدن بشری است که اثرگذاری فرهنگ و اندیشه آن بر جهان اندیشه تا به امروز ادامه داشته است. جامعه یونان باستان به دلیل نقشش در فلسفه، هنر و نوآوری‌های سیاسی شناخته شده است. تعجبی ندارد که این تمدن همچنین محلی برای گفت‌وگوهای مذهبی هم بود. اتفاقات یونان در این دوره - که خود شامل چندین قرن است - با مباحثات فلسفی و تغییرات سیاسی و چالش‌های پیش روی مردمان آن عصر در هم تنیده بود. بررسی جامع دینامیسم گفت‌وشنود میان اندیشمندانی که با جهت‌گیری‌های متنوع مذهبی در باره مفاهیم و زندگی دینی گفت‌وگو می‌کردند مجالی بسیار مفصل نیاز دارد. این نوشتار نگاهی فشرده به نمونه‌هایی از فضا و گفت‌وگوهای رایج در یونان باستان پیرامون مفهوم باور و ایمان دارد.

گفت‌وشنود میان مومنان و غیرمومنان در محیط اندیشه پر جنب‌وجوش یونان باستان را نمی‌توان به‌سادگی به شکل واکنش‌های فکری میان دو اردوگاه نظری توصیف کرد و توضیح داد. امروز نیز چنان توضیحی (یعنی تقسیم ساده‌انگارانه جهان به مومنان و غیرمومنان) در واقع ندیدگرفتن پیچیدگی‌های موضوع و مناقشه‌های فعلی است.

در دوره رواج سوفسطایی‌گری، به‌ویژه سوفسطایی‌گری متقدم، گروه قابل توجهی از اندیشمندان درگیر مباحثاتی بودند که باورهای مذهبی سنتی را زیر سوال می‌برد. در نقطه دیگری از طیف مباحثات، در دولت-شهر آتن، متفکرانی مانند سقراط بودند



زئوس؛ یکی از دست‌کم دوازده خدایی بود که یونانیان باستان می‌شناختند. (تصویر از دانشنامه بریتانیکا)

که اگرچه صریحا وجود خدایان را انکار نمی‌کردند، اما به دنبال درک عمیق‌تری از مفاهیم دینی بودند. در حالی که آیین‌ها و جشنواره‌های عمومی یک تجربه مذهبی عمومی را فراهم می‌کردند، باورهای خصوصی و تفکرات فلسفی امکان رویکرد فردی‌تر به معنویت را فراهم می‌کرد. بعدتر جنبش‌های فلسفی آن زمان، از جمله آموزه‌های افلاطون و ارسطو، به محیط فکری پویایی کمک کردند که در آن باورها در معرض بررسی و گفتمان قرار می‌گرفتند. با وجود شور و نشاط فکری، درگیری بین گروه‌هایی که - به

یک معنی - جهت‌گیری‌های متفاوتی در زمینه ایمان داشتند یا به عبارت دیگر بین مومنان و غیرمومنان، غیرمعمول نبود. تنش بین روش و رویکرد سنتی و جالفتاده مذهبی و شک و تردید فلسفی مرتب مطرح می‌شد و افراد آشکارا باورهای تثبیت‌شده دیگران را به چالش می‌کشیدند. احتمالا چشمگیرترین درگیری از این دست در طول محاکمه سقراط در قرن چهارم قبل از میلاد رخ داد. سقراط متهم به اشاعه فساد میان جوانان بود؛ همان اتهامی که مشابه آن در دوره مدرن در کشورهایی با حکومت دینی یا ایدئولوژیک به مردم زده می‌شد و می‌شود. او مجبور بود در برابر اتهاماتی مانند «بدعت در معرفی خدایان جدید» و «عدم پذیرش خدایان قبلی» از خود دفاع کند. محاکمه که در «آپولوژی» افلاطون به تصویر کشیده شده است، چالش‌های پیش روی کسانی را نشان می‌دهد که هنجارهای مذهبی سنتی را زیر سوال می‌بردند یا از آن‌ها منحرف می‌شدند. سقراط، در دفاع از خود، به جای رد آشکار خدایان، بر تعهد به صدای درونی الهی یا دیمونیون تاکید کرد. اما در نهایت

این قدرت طرف دیگر بود که سرنوشت او را رقم می‌زد. این که چنین واقع‌های را نوعی از گفت‌وشنود بخوانیم بهت‌آور و باورناپذیر خواهد بود اما بعضی طرفداران رژیم‌های سرکوبگر، برخورد‌های قضایی را نوعی «گفت‌وگو» میان مردم و حکومت خوانده‌اند! وقتی سواد و دریافت از مفهوم گفت‌وشنود تا این حد ریاکارانه و به طرز تراژیکی مضحک باشد، کار کنشگرانی که به دنبال گسترش فرهنگ گفت‌وگو هستند دشوارتر می‌شود.

هرکه ناموخت از گذشت روزگار...

می‌توان پرسید که آیا درس‌های مهم محاکمه سقراط در سده‌های بعدی آموخته شد یا خیر. باید توجه داشت که آن محاکمه یک اتفاق منحصر به فرد نبود و موارد دیگری از مخالفت با ایده‌های جدید یا متفاوت مذهبی در همان زمان وجود داشت. سوفسطائیان - که به شکاکیت و قدرت بلاغی خود معروف بودند - به دلیل به‌چالش کشیدن ارزش‌های سنتی با انتقاد مواجه می‌شدند و به نوبه خود پایه‌گذار درگیری‌های دیگر با باورمندانی متفاوت بودند.

درگیری‌های بین گروه‌های اعتقادی تا حدی بازتاب تنش اجتماعی گسترده‌تری است که بخشی از مردم اساساً با هر چیز نو و تازه‌ای دارند. موج تازه تغییرات با خود زحمت روبروشدن با شرایط جدید را می‌آورد و این چیزی نیست که همگان از آن استقبال کنند. به علاوه، شرایط جدید تقریباً همیشه یعنی تحول در مناسبات قدرت. تحول دینی به‌ویژه چنین تبعاتی برای قدرت دارد. به این دلیل است که گفت‌وشنود دینی تا این حد ممکن است مسئله برانگیز شود.

دین و سیاست در یونان باستان عمیقاً در هم تنیده بودند. اعتقادات مذهبی بر تصمیمات سیاسی تأثیر می‌گذاشتند و اقتدار سیاسی اغلب خط‌مشی مذهبی را شکل می‌داد. مفهوم هماهنگی مدنی در درجه اول اهمیت قرار داشت و در نتیجه حفظ آنچه اخلاق عمومی خوانده می‌شد برای حفظ نظم اجتماعی ضروری تلقی می‌شد. اغلب تصور می‌شد که خود دولت-شهر مورد لطف الهی است و از حاکمان انتظار می‌رفت که از سنت‌های مذهبی محافظت کنند. مراسم و جشنواره‌های مذهبی عمومی، مانند پاناتنیا در آتن، نه تنها تجلی ایمان بلکه فرصت‌هایی برای تقویت هویت بودند. شرکت در این

رویدادها در بسیاری از موارد به عنوان یک وظیفه مدنی تلقی می‌شد. به عبارت دیگر در چنین شرایطی، عدم شرکت در اعمال مذهبی عمومی ممکن است به اتهام بی‌ایمانی یا عدم میهن‌پرستی منجر شود.

فعل و انفعال پویا بین مومنان و غیر ایمان‌داران در یونان باستان میراث ماندگاری بر جای گذاشت که در قرون بعدی بازتاب یافت. بعدها مفهوم شکاکیت، که توسط سوفسطائیان توسعه یافته بود، همچنان گفتمان فکری را شکل می‌داد و رواقیون نیز نظام اخلاقی و متافیزیکی خود را توسعه دادند و پاسخ به سوال «زندگی شایسته چیست؟» در قلب تلاش‌های فکری آنان قرار داشت.

اما آیا می‌توان میان این گفت‌وگوها و گفت‌وشنود مذهبی در دنیای امروز شباهتی دید؟ از یک‌سو مذهب هنوز به عنوان منبع الهام و دستورالعمل برای بسیاری از مردم جهان عمل می‌کند. از سوی دیگر میان تفکر فلسفی خاصی که بتوان آن را به عنوان علاقه یا ترجیح فکری قلمداد کرد، و اندیشه مذهبی که آن را نوعی تعهد فردی و شخصیتی در نظر گرفت، تفاوتی بزرگ وجود دارد. مورد دوم مستعد تبدیل شدن به موضوعی هویتی و در نتیجه ایجاد کشمکش و تنازع گسترده است.

در قلمرو سیاست، ایده جداسازی مرجعیت دینی از قدرت سیاسی در دوره‌های هلنیستی و رومی مورد توجه قرار گرفت. مفهوم خودمختاری فردی و جست‌وجوی دانش، که در جست‌وجوهای فلسفی یونان باستان مشهود است، نیز در عصر روشنگری طنین‌انداز شد و به توسعه تفکر سکولار کمک کرد. از دیگر سو، نفوذ دین یونان باستان به قلمروهای هنری و ادبی گسترش یافت. در همین راستا می‌بینیم که تراژدی‌های آیسخولوس، سوفوکل و اورپید به بررسی موضوعات سرنوشت، اخلاق و نقش الهی در امور بشری پرداخته است. این آثار، در عین حالی که ریشه محکمی در باورهای دینی زمان خود داشتند، زمینه را برای کاوش - و گفت‌وشنود در قالب نمایشی - در تجربیات انسانی و معضلات اخلاقی در بستری وسیع‌تر فراهم کردند. این درهم‌تنیدگی مسبب تاثیر نگرش‌های مذهبی بر فلسفه، تغییرات منطقه‌ای و تلاقی پیچیده دین با سیاست بود.

میراث کاوش دینی یونان باستان پابرجا ماند و اثری پاک‌نشده بر فلسفه، سیاست و هنر بر جای گذاشت؛ میراثی که امروزه همچنان درک ما از باور و شک را شکل می‌دهد. آنچه می‌توان از گفت‌وشنود درباره مذهب و ایمان در دوره یونان باستان آموخت این است

که تبدیل ایده‌های ما برای زندگی شایسته و شهر نیک به اموری شخصی و هویتی خطرناک است، و زمانی که قدرت سیاسی نیز امری شخصی می‌شود، بروز نزاع و خشونت‌های سیستمی علیه دگراندیشان مانند سقراط دور از انتظار نخواهد بود.

منابع و مطالعه بیشتر

- James Ford. "Godless Greece: Atheism in Greek Society." 2017.
- Whitmarsh, Tim, and Michael Ruse. "Ancient Greece." The Cambridge History of Atheism. Ed. Stephen Bullivant. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. 84-99. Print.
- Kondo, Kazutaka. Socrates' understanding of his trial: The political presentation of philosophy. Diss. Boston College, 2011.
- "Zeus." Encyclopædia Britannica, Encyclopædia Britannica, inc., 3 Sept. 2024.

عشق میان دو دنیا: ازدواج با گرایش‌های دینی متفاوت

ممکن است در آینده نزدیک اصطلاح ازدواج بین‌دینی (Interfaith marriage) یا ازدواج فرادینی را بیش‌تر از گذشته بشنویم. این اصطلاح به معنی پیوند میان افراد با باورها یا پیشینه‌های مذهبی متفاوت است؛ از جمله میان افرادی که یکی از آن‌ها خود را در چارچوب دین خاصی تعریف نمی‌کنند. ازدواج فرادینی نمونه‌ای از این می‌تواند باشد که عشق و هماهنگی انسانی فراتر از شکاف‌های مذهبی خواهد رفت. محبت و احساس‌های مشترک، احترام متقابل، درک و مدارا و آزادی در سیر و سلوک معنوی هر یک از طرفین ارزشهایی است که رابطه و زندگی افراد با هم را دوام و عمق می‌بخشد؛ چه از یک زمینه دینی باشند و چه از زمینه‌های دینی متفاوت یا بدون باورهای دینی.

به نظر می‌رسد با تغییرات اجتماعی، مذهبی و فرهنگی گسترده از یک سو و تغییر الگوهای همسرگزینی از سوی دیگر، ازدواج فرادینی شاهد افزایش قابل توجهی بوده است. از آنجایی که جوامع به طور فزاینده‌ای به هم پیوسته می‌شوند، افراد با پیشینه‌های مذهبی متنوع بیش‌تر در محیط‌های مختلف اجتماعی، آموزشی و حرفه‌ای با یکدیگر روبرو می‌شوند. این افزایش مواجهه با افراد متنوع، منجر به پذیرش فزاینده دیگران و عادی‌سازی روابط کسانی شده که در گذشته برای هم بیگانه بوده‌اند.

علاوه بر این، گسترش توان مسافرت و مهاجرت و نیز توسعه امکانات ارتباطی، شکستن

موانع جغرافیایی را تسهیل کرده است و به مردم از گوشه و کنار جهان این امکان را می‌دهد تا با یکدیگر ارتباط برقرار کنند، روابط معناداری را شکل دهند و از مرزهای فرهنگی و مذهبی فراتر روند. به همین دلیل شاید بتوان گفت که درک و شناخت و پذیرش و مدارا با تنوع مذهبی به مهارت‌هایی ضروری تبدیل شده است که همدلی، صلح، آزادی و هماهنگی بیش‌تر را در یک جامعه کثرت‌گرای امروزی ضروری می‌کند. تنوع اندیشه و تجربه موجود در طرفین ازدواج فرادینی روابط فردی را غنی می‌کند، به پوشش گسترده‌تر تنوع مذهبی و فرهنگی کمک می‌کند و فرهنگی فراگیرتر و مهربانانه‌تر را ترویج می‌کند.

ایران و ازدواج فرادینی

هم‌اکنون در ایران نشانه‌های مهمی وجود دارد که بخش قابل توجهی از مردم، به‌ویژه به دلیل سرخوردگی از مشاهده نتایج اسلام سیاسی، به سایر ایده‌های جایگزین از جمله به اندیشه‌های سکولار گرایشی بی‌سابقه پیدا کرده‌اند. نشانه‌ها حاکی از این است که دیگر عده بسیاری زندگی خود را در چارچوب موازین دینی تعریف نمی‌کنند. به نظر می‌رسد عوامل متعددی در این تغییر نقش دارند. مشکلات اقتصادی، سرکوب سیاسی و نارضایتی از دستگاه روحانیت حاکم باعث شده است که برخی از ایرانیان نقش دین در زندگی عمومی، به‌ویژه نقش آن در سیاست و حکمرانی را زیر سوال ببرند. علاوه بر این، افزایش دسترسی به رسانه‌های جهانی و اینترنت، ایرانیان را در معرض سبک‌های زندگی، نظریه‌ها، ایدئولوژی‌ها و افراد گوناگون قرار داده است؛ امری که تفکرات ارثی مذهبی را به چالش می‌کشد. همین‌طور باید دانست که در ایران علاقه به معنویت در خارج از مذهب سازمان‌یافته همواره وجود داشته است، به طوری که برخی افراد به تصوف، عرفان یا فلسفه‌های عصر جدید به عنوان جایگزینی برای اسلام می‌پردازند. البته این پدیده منحصر به ایران نیست بلکه این روند منعکس‌کننده یک پدیده جهانی گسترده‌تر است که در آن مردم به دنبال معنویت و معنا خارج از چارچوب‌های مذهبی سنتی هستند.

با این‌همه نباید تصور کرد که ایران، دست‌کم در کوتاه‌مدت، یکسره کشوری عاری از دین یا اسلام خواهد شد. گرچه داده‌های عددی و علمی در این زمینه فراوان یا در دسترس عموم نیستند، اما احتمالاً هنوز بخش بزرگی از جامعه عمیقاً مذهبی باقی مانده است و اسلام همچنان نقش مهمی در شکل‌دادن به زندگی فرهنگی، اجتماعی و سیاسی آن بخش

ایفا می‌کند. در ضمن هنوز این نهادهای مذهبی-سیاسی هستند که دولت را به طرزی انحصاری در دست دارند و مخالفت یا ابراز زاویه با هنجارهای دینی همچنان می‌تواند با عواقب سختی از جمله زندان و حتی بیش‌تر از آن روبرو شود.

به این ترتیب تعجبی ندارد اگر جامعه ایران شاهد افزایش موارد ازدواج میان افراد بدون مذهب با افراد باورمند یا افرادی از ادیان متفاوت باشد. افزایش آگاهی در مورد ازدواج فرادینی در ایران می‌تواند به طور کلی چندین مزیت بالقوه برای افراد و جامعه داشته باشد. برای مثال، افزایش آگاهی در مورد ازدواج فرادینی می‌تواند فرهنگ تساهل و تفاهم را در میان ایرانیان پرورش دهد. به علاوه تاثیرات مثبت فهم و پذیرش ازدواج فرادینی می‌تواند فراتر از چارچوب خانواده‌ها برود. بحث در مورد ازدواج فرادینی می‌تواند گفت‌وگوی باز بین افراد با پیشینه‌های مذهبی مختلف را تشویق کند. این امر می‌تواند احترام به باورها و اعمال گوناگون را ترویج کند و همدلی و همکاری بیش‌تر را در میان ایرانیان از جوامع مختلف مذهبی تسهیل کند. آگاهی‌بخشی می‌تواند اطلاعات و درس‌هایی را در اختیار افرادی قرار دهد که به ازدواج با فردی بیرون از دایره دینی خود می‌اندیشند و به آن‌ها کمک می‌کند تا پیچیدگی‌ها و چالش‌های بالقوه مرتبط با چنین پیوندهایی را بررسی کنند. این توانمندسازی افراد را قادر می‌سازد تا بر اساس باورها و ارزش‌های شخصی خود، انتخاب‌های آگاهانه‌ای داشته باشند.

گرچه بعضی شواهد نشان می‌دهد جامعه ایران نسبت به گذشته مدارای بیش‌تری نسبت به افراد غیرمسلمان از خود نشان می‌دهد، هنوز باید این احتمال را داد که در مواردی ازدواج فرادینی با انگ یا تبعیض اجتماعی مواجه شود. همچنین نباید فراموش کرد که دستگاه‌های قضایی در ایران، که تحت امر حکومت و مراجع اسلامی عمل می‌کنند، روی خوشی به ازدواج‌های بین‌دینی نشان نخواهند داد و حتی ممکن است افراد را به خاطر آن در معرض پیگرد و مجازات قرار دهند. با افزایش آگاهی در مورد این چالش‌ها، تلاش‌های حمایتی می‌تواند به حمایت از حقوق شهروندان برای ازدواج فرادینی بینجامد.

نگاهی به چند تجربه ازدواج فرادینی

تائو و مارتین در بریتانیا زندگی می‌کنند. تائو ویتنامی و بودایی است، در حالی که مارتین انگلیسی و یک ندانم‌گرا است. این زوج پنج سال است که با هم زیر یک سقف زندگی

می‌کنند. آن‌ها بر مهارت‌های گفت‌وگو برای غلبه بر موانع زبانی و فرهنگی و ایجاد تفاهم تاکید دارند. این مهارت‌ها می‌توانند از توجه و هماهنگی در عادات روزمره در مورد غذا شروع شوند و تا اعمال مذهبی یا رفتارهای اجتماعی و هنجارهای مورد توافق نیز برسد. درک ایجادشده از طریق چنین گفت‌وگوهایی باعث افزایش احترام و فهم ظرایف نیازها، افکار و رفتارهای دیگری می‌شود که خود به پیشگیری و عبور از اختلاف کمک می‌کند.

به عنوان مثال، تائو از داشتن محراب بودایی در خانه خود خوشحال است و مارتین شرایط رفتاری مربوط به احترام به این فضای مقدس را درک می‌کند. به علاوه آن‌ها دریافته‌اند که کمی شوخ‌طبعی می‌تواند خیلی راهگشا باشد! این امر هم در مسائل پیچیده یا موضوعات ساده که هر دو طرف نیاز به نوعی توافق و هماهنگ شدن دارند صادق است. شوخ طبعی مانند نمکی است که به غذا طعم می‌دهد. در رابطه ازدواج، شوخ طبعی به همراه احترام به زن و شوهر اجازه می‌دهد تا دشواری بعضی گفت‌وگوها را سبک‌تر کنند و بتوانند بر حل و فصل موضوعات تمرکز کنند، نه تعارض و جر و بحث.

کارن و مارتین زوج دیگری هستند که ازدواج فرادینی داشته‌اند. کارن یهودی و مارتین مسیحی است. این زوج سی و یک سال است که ازدواج کرده‌اند و دو پسر بالغ دارند. مهم‌ترین تجربه آنان این است که فرایند گفت‌وگو حتما نباید با یک دیدگاه مشابه و عین هم به پایان برسد! گاهی ما باید بر سر این توافق کنیم که در یک یا چند موضوع با هم توافق نداریم. در مورد کارن و مارتین، درگیری اسرائیل و فلسطین یکی از حوزه‌هایی است که آن‌ها (از طریق گفت‌وگو) دریافته‌اند که درباره آن «توافق دارند که توافق ندارند». این امر از تعارض حول یک موضوع پیچیده جلوگیری می‌کند و طرف‌ها را قادر می‌سازد تا در عوض روی زندگی مشترک خود تمرکز کنند. درگیری و نزاع‌هایی که در حوزه‌های بزرگ‌تر اجتماعی وجود دارند - مانند درگیری خانواده‌های گسترده، طایفه یا درگیری سیاسی - به سرعت می‌تواند به درون خانواده سرایت کند اگر طرف‌های یک ازدواج مهارت لازم را نداشته باشند.

آماندا یک خداناباور است و با همسرش جرج که به آیین بهایی اعتقاد دارد زندگی می‌کند. از دید آن‌ها، این تجربه‌های مشترک بوده است که درک را افزایش می‌دهد و فرصت‌هایی برای گفت‌وگو فراهم می‌کند. برای مثال، بهائیان به کار مشترک با سایر پیروان مذاهب اهمیت می‌دهند. بنابراین جورج و آماندا در بسیاری از رویدادهایی که توسط سایر

جوامع مذهبی برگزار می‌شود شرکت می‌کنند و در مورد تجربیات خود به عنوان دو فرد از پیشینه مذهبی مختلط با هم گفت‌وگو می‌کنند. کشف ارزش‌های مشترک - که می‌تواند الزاما ماهیت مذهبی هم نداشته باشند - مهم است، زیرا امکان درک و پیوند احساسات را بیش‌تر را فراهم می‌کند. برای مثال آماندا به عنوان یک خداناباور به اعتقادات الهیاتی بهایی (یعنی مثلاً باور به وجود یک خدای یکتا و برتر) باوری ندارد، اما او با بسیاری از آموزه‌های اجتماعی بهایی هم‌سو است. از دید آن‌ها گفت‌وگو به معنای تلاش برای «متقاعدکردن» طرف مقابل به باورهایش نیست. تجربه آن‌ها نشان می‌دهد که اگر از تلاش برای تغییر دادن همدیگر دست برداریم (مثلاً تلاش برای درآوردن کسی به دین خودمان یا برگرداندن او از دین خودش)، بسیاری از مشکلات ممکن است حل شود. جورج و آماندا می‌گویند که گاهی احساس می‌کنند تفاوت‌های بیش‌تری از نظر اسکاتلندی-انگلیسی‌بودنشان وجود دارد تا دو پیشینه مذهبی متفاوت‌شان!

آنچه در تجربه‌های یادشده دیده می‌شود را می‌توان در این خلاصه کرد که تاکید بر نقاط مشترک، جلوگیری از سرایت اختلافات از بیرون به درون خانواده و آمادگی برای «یادگیری» از اهمیت زیادی در ازدواج فرادینی (و البته هر نوع ازدواجی) برخوردار است. ازدواج رابطه پیچیده‌ای است و چالش‌های خود را به همراه خواهد آورد. مهارت گفت‌وشنود در فضای امن و احترام چیزی نیست که افراد با آن متولد شوند. و این خبر خوبی است! چرا که نشان می‌دهد این مهارت آموختنی است و می‌توان در آن پیشرفت کرد و خانواده بهتری داشت.

منابع مطالعه بیش‌تر

- Elizabeth Arif-Fear. "Managing Conflict through Dialogue: 4 Interfaith/Intercultural Couples Share Their Stories." Voice of Salam, 6 Aug. 2023.
- Sheri Stritof. "Interfaith Marriage Mistakes to Avoid." Verywell Mind, Verywell Mind, 23 June 2022.

در مسیر برابری: با هم یا بدون هم؟! قدرت رویکردهای جامع و وحدت آفرین

تبعیض اجتماعی همچنان یک مسئله فراگیر در بیش تر نقاط جهان است که افراد و گروه‌ها را در شکل‌ها و شدت‌های مختلف تحت تاثیر قرار می‌دهد. در ساده‌ترین تعریف، تبعیض چیزی است که گروهی از مردم را بر گروهی دیگر به شکلی غیراخلاقی و غیرقابل دفاع، برتری دهد. روش‌های اعمال تبعیض در مکان‌ها و زمان‌های متفاوت ممکن است شباهت قابل توجهی با یکدیگر داشته باشند. از سوی دیگر باید به این نکته توجه داشت که تبعیض می‌تواند فرم‌ها و بروزهای بسیار متنوع و متفاوتی نیز داشته باشد. این تنوع، مطالعه و مبارزه با تبعیض را دشوار می‌سازد. حتی در مواردی، تشخیص ماهیت تبعیض‌آمیز یک رویکرد یا قانون یا بخشی از فرهنگ به‌سادگی ممکن نیست. به عبارت دیگر، تبعیض در بسیاری موارد امری پنهان است.

تبعیض به هر صورت که باشد یکی از اشکال اصلی ظلم بر مردم و زیر پا گذاشتن حقوق بشر است. با در نظر گرفتن تنوع و پیچیدگی پدیده تبعیض است که گروهی از صاحب‌نظران و کنشگران برای پایان دادن موثر به آن، بر ایجاد یک رویکرد جامع برای پیشبرد برابری به جای اقدامات مجزا تاکید می‌کنند. این نوشتار به اهمیت این دیدگاه جامع و کل‌نگر برای ترویج برابری و نقش مهم ائتلاف‌ها و اتحادها در پایان دادن به تبعیض اشاره دارد. همچنین نگاهی دارد به آنچه بشر در نقاط مختلف دنیا از سر گذرانده است: با طرح این پرسش که

آیا می‌توان در بینش‌های به‌دست‌آمده از تجربیات کنشگران در بوتسوانا، ارمنستان، هند و فیلیپین دریافت که ساختن ائتلاف و اتخاذ استراتژی‌های جامع‌نگرانه در پرداختن به تبعیض سیستماتیک و ترویج حقوق برابر موثر است؟

نیاز به قوانین برابری جامع

تبعیض در سرتاسر جهان، حاصل شبکه پیچیده‌ای از مناسبات اجتماعی، فرهنگ‌های مبتنی بر نابرابری و پیش‌داوری و چارچوب‌های قانونی خاصی است که در ارائه حمایت جامع برای گروه‌های به‌حاشیه‌رانده‌شده کوتاهی دارند. این شرایط تبعیض را به وجود می‌آورند یا از خلال عادات و سنت‌های قدیمی که به نسل جدید به ارث رسیده است تداوم و گسترش می‌دهند. مثال‌ها و مصداق‌های این فرایندها کم نیستند. برای مثال، کنشگران در بوتسوانا بافت پیچیده‌ای از عوامل تبعیض‌آور را در برابر خود دارند. باورهای محلی قدیمی در کنار سازوکارهای دیگر، فعالان بوتسوانایی مانند دومیسو گاتشا (Domiso Gatsha)، دانشجوی حقوق، را به این نتیجه رسانده است که برای رفع تبعیض به جای پرداختن صرف به موارد خاص آن - که در واقع علائم یک بیماری هستند و نه خود آن بیماری - بهتر است به سمت تغییر سیستماتیک و کل‌نگر و جامع حرکت کرد. جامعه مدنی در جای جای جهان متوجه ضرورت چنین رویکردی شده است. در ارمنستان، لوسین کرمیان و نوارد پیلپوسیان - از فعالان حوزه برابری و تبعیض - توجه خود را به تغییرات جامعه حقوقی و قانونی معطوف کرده‌اند تا تبعیض نهادی‌شده را به چالش بکشانند. با دنبال کردن این دیدگاه، سازمان‌های جامعه مدنی و نهادهای دولتی تا حدی وادار شده‌اند قوانین جامع برابری را در اولویت قرار دهند. به طور مشابه، در فیلیپین، ویلنور پاپا (Wilnor Papa) به نابسند بودن مقررات جلوگیری از تبعیض موجود اشاره می‌کند و بر نیاز به رویکردی جمعی که شکاف‌ها را بین گروه‌های هویتی مختلف پر می‌کند، تاکید می‌کند. این‌ها فقط چند مثال از این است که تجربه‌های موجود بر لزوم رویکردهای جامع‌نگر تاکید دارند.

تشکیل ائتلاف: اتحاد نیروها و استراتژی‌های جامع

در بسیاری از کشورها، تشکیل ائتلاف‌ها میان گروه‌هایی که هر یک به نوعی در مبارزه میان

تبعیض نقشی دارند به عنوان ابزاری بسیار قدرتمند برای پیشبرد و دفاع از قوانین حافظ برابری اجتماعی موثر بوده است. ائتلاف «تبعیض را متوقف کنید» در فیلیپین نمونه بارز چنین رویکردی است. این ائتلاف بخش‌های مختلف جامعه مدنی را تحت یک چارچوب مشترک با هدف اصلی ترویج قانون عادلانه که تمامی شهروندان در برابر آن مساوی باشند گرد هم می‌آورد. اثر دیگر رویکردهای مبتنی بر ائتلاف این است که بازیگران جامعه مدنی دامنه گسترده‌تری از دانش، ابزارها و منابع مورد نیاز برای کنش موثر را به دست می‌آورند. با کاهش موازی کاری و کم‌تر شدن اشتباهات تکراری، که خود نتیجه اشتراک بینش‌ها و تجربیات است، ظرفیت‌های همه گروه‌ها تقویت خواهد شد.

گسترش رویکردهای جامع و وحدت‌آفرین ساده و بدون چالش نیست. در ارمنستان، تشکیل ائتلاف ملی برابری و تنوع (NDEC) ریشه در این شناخت داشت که پرداختن به تبعیض مستلزم همکاری میان بخش‌های متنوعی از جامعه مدنی است. تشکیل آن ائتلاف بیش از ده سازمان جامعه مدنی را گرد هم آورد، اما در مقابل محدودیت‌های تمرکز گروه‌ها بر موضوع‌های واحد و جدا از هم و نیز ماهیت تفرقه‌انگیز بعضی جریان‌ها، مانند بعضی گروه‌هایی که به شکلی ستیزه‌جویانه بر مطالبات مبتنی بر هویت تاکید دارند، به کاهش اثرگذاری فعالیت‌های ضد تبعیض می‌انجامد.

در ارمنستان تجربیات دیگری نیز در زمینه کار مشترک برای ارائه راهکار و ایجاد خط‌مشی‌های ضد تبعیض وجود دارد که ائتلاف ملی برابری و تنوع به عنوان عضو در آن شرکت می‌کند. به عنوان یک نمونه، در سال ۲۰۱۸ گروهی متشکل از دست‌کم بیست سازمان غیردولتی در این کشور برای ترویج قانون‌گذاری بدون تبعیض راهکاری پیشنهاد کردند که شامل ارائه دیدگاهی جامع‌تر از مفهوم تبعیض بود که نابرابری میان شهروندان در امور درمانی، خانوادگی و مانند آن را نیز در بر می‌گرفت. همچنین پیشنهاد شده بود دسترسی به نهادهای حافظ عدالت برای همگان تسهیل شود و روش‌هایی برای جبران صدمات ناشی از تبعیض اندیشیده شود.

مثال دیگری از تلاش برای ساختن ائتلاف را می‌توان در هند مشاهده کرد. هند مانند بسیاری از کشورهای جهان درگیر تبعیض‌هایی است که ابعاد متفاوت و قربانیان متنوعی را شامل می‌گردد. در هند مردم، که از پس‌زمینه و بافت اجتماعی متنوعی هستند، به گروه‌های متعددی بر اساس طبقه، مذهب، جنسیت، قومیت، وضعیت اجتماعی-اقتصادی

و غیره تقسیم می‌شوند. چنین مرزبندی‌هایی معمولاً نقطه آغاز پندارهای تبعیض‌آمیز و به دنبال آن اعمال نابرابری است. این امر به‌ویژه وقتی صادق است که فرهنگی ریشه‌دار پیرامون نابرابری شکل بگیرد.

از نظر تاریخی هند دارای یک نظام تبعیض طبقاتی (سیستم کاست) عمیقاً ریشه‌دار و پذیرفته‌شده است. این نظام مردم را به گروه‌های مختلف با سطوح مختلف امتیازات اجتماعی تقسیم می‌کند. اگرچه تبعیض به این صورت هم‌اکنون رسماً غیرقانونی است، اما گفته می‌شود همچنان در بسیاری از نقاط کشور، به‌ویژه در مناطق روستایی، این فرهنگ و آداب مرتبط با آن ادامه دارد. اما این تنها مورد تبعیض در هند نیست. هند با دارا بودن جمعیت‌های مذهبی گوناگون و تاریخی از درگیری مذهبی و تنش‌های گروهی، از این نظر نیز ممکن است همواره در خطر تبعیض باشد. تبعیض مبتنی بر جنسیت، از جمله دسترسی نابرابر به آموزش، فرصت‌های شغلی و مراقبت‌های بهداشتی نیز موضوع مهمی در هند است. زنان اغلب با آسیب‌های اجتماعی و اقتصادی مواجه هستند و حمایت قانونی و امنیت نیز برای آن‌ها موضوع چالش است. رشد اقتصادی در همه جای هند یکسان نیست و به این ترتیب فقر نسبی نیز ممکن است زمینه‌ساز شکلی دیگری از تبعیض باشد. توجه به این نکته مهم است که هند در مقابله با تبعیض از طریق قوانین، سیاست‌ها و ابتکارات اجتماعی پیشرفت شایان توجهی کرده است. قانون اساسی هند حقوق اساسی شهروندان را تضمین و تبعیض به دلایل مختلف از جمله طبقات و مذهب را منع می‌کند. علاوه بر این، سازمان‌های جامعه مدنی، فعالان و دولت تلاش‌های مداومی برای مبارزه با تبعیض و ترویج عدالت و برابری اجتماعی انجام داده‌اند. با این حال و با وجود این تلاش‌ها، تبعیض همچنان یک موضوع پیچیده و ریشه‌دار در هند است.

از سوی دیگر تلاش‌های بارزی برای کاهش تبعیض وجود دارد. کمپین ملی حقوق بشر برای دالیت‌ها (National Campaign on Dalit Human Rights – NCDHR) یک سازمان مدنی است که برای پایان‌دادن به بی‌عدالتی سیستماتیک که دالیت‌ها با آن مواجه هستند فعالیت می‌کند. دالیت‌ها در هند قبلاً به عنوان غیرقابل لمس (نجس) شناخته می‌شدند و به طرز سابقه‌داری بر اساس کاست خود با تبعیض اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مواجه بوده‌اند. فعالیت‌های کمپین ملی حقوق بشر، هم بر همکاری با سایر نهادها و افراد و هم بر رویکردی جامع در کنشگری استوار شده است.

این کمپین با سازمان‌های مختلف جامعه مدنی، سازمان‌های غیر دولتی، فعالان و مدافعان حقوق بشر برای اقدامات هماهنگ گسترده همکاری می‌کند. این رویکرد ائتلافی به تقویت تلاش‌های آن‌ها کمک می‌کند و صداهای مختلف را برای رسیدگی موثر به تبعیض گرد هم می‌آورد. اقدامات کمپین شامل تلاش برای افزایش آگاهی در مورد حقوق دالیت و اطلاع‌رسانی در زمینه تبعیض در سطوح ملی و بین‌المللی است. به علاوه آن‌ها برای تأثیرگذاری بر تصمیمات سیاسی و ترویج اصلاحات قانونی برای حمایت از حقوق دالیت تلاش می‌کنند؛ امری که شامل زمینه‌سازی مداخلات قانونی به وسیله حمایت حقوقی، مستندسازی موارد تبعیض و گزارش منظم است. داده‌های مستند برای حمایت و تغییر سیاست‌ها بسیار مهم است؛ چراکه در فرآیند مذاکرات حقوقی و تصمیم‌گیری‌های سیاسی نقشی اساسی دارند.

فعالیت‌های اساسی کمپین ملی حقوق بشر برای دالیت‌ها با توجه به بینش کل‌نگر و جامع تمرکز خود را بر جنبه‌های متنوع تبعیض قرار داده است. ارتقای حقوق اقتصادی، اجتماعی، آموزشی و فرهنگی هدف اصلی است. ترویج حقوق زنان دالیت، که اغلب از تبعیض مضاعف رنج می‌برند و مورد خشونت مبتنی بر کاست نیز هستند، یکی از جنبه‌های متعدد مورد توجه کمپین است. جنبه دیگر توجه به بعد اقتصادی تبعیض است. کمپین تلاش دارد حقوق دالیت‌ها در مواردی مانند مالکیت زمین و مشکلات آنان در مسیر تامین معیشت را مورد توجه قرار دهد و در ضمن راهکارهایی مالی برای کمک به قربانیان و بازماندگان آنان نیز بیابد. NCDHR به علاوه در سطح بین‌المللی نیز فعال است. این کمپین در سازمان ملل متحد و با کشورهای مختلف برای بهبود سیستم عدالت کیفری همکاری می‌کند. آنچه در هند ضروری به نظر می‌رسد لزوم افزایش همکاری میان گروه‌های فعال برای برابری حقوقی است.

این موارد مثال‌هایی بارز از رویکرد ائتلافی و جامع‌نگر به مسئله تبعیض است. هم مسائل اجتماعی مرتبط با حقوق بشر و هم آسیب‌های مرتبط با آن بسیار پیچیده هستند و به ندرت ممکن است یک فرد یا یک گروه به تنهایی بتواند از عهده ایجاد تغییری پایدار و معنی‌دار برآید. به این ترتیب اهمیت همکاری و اشتراک مساعی آشکار می‌گردد. در مقابل باید در نظر گرفت که ایجاد اتحاد و همکاری همواره کاری آسان نیست. در کشورها و جوامع ممکن است گروه‌ها به غیر از مشکلات مشترکی که با هم دارند سابقه نامطلوبی نیز

از برخوردهای پیشین یا بی‌اعتمادی نسبت به هم داشته باشند که هم‌راستاشدن ایده‌ها و روش‌ها و کنش‌های آنان را مشکل و دشوار کند. در این شرایط، یادآوری این نکته ضروری است که بدون همکاری بلندمدت و مشارکت در تلاش‌ها، دستیابی به برابری و حقوق شهروندی برای مردم به نظر غیرممکن می‌رسد.

منابع و مطالعه بیشتر

- Equal Rights Trust. Accessed 13 Feb. 2024.
- Contribution from the International Dalit Solidarity Network - IDSN, Accessed 13 Feb. 2024.
- Gatsha, Domisio. "Opinion: Botswana's Decriminalisation of Same-Sex Relations Safeguards My Dignity." OPENLY, Accessed 12 Sept. 2024.

خشونت‌های ناموسی و جامعه مدنی: نگاهی به موسسه «حمایت از قربانیان»

آزار و اذیت «ناموسی»

شافیلیا احمد ۱۷ ساله بود که توسط اعضای خانواده و بستگان خود به طور وحشیانه‌ای در بریتانیا به قتل رسید. پلیس بقایای جسد تکه‌تکه‌شده او را چند ماه پس از قتلش در نزدیکی یک رودخانه پیدا کرد. تنها دلیل کشته‌شدن شافیلیا توسط بستگانش این بود که او از ازدواجی که آنان می‌خواستند ترتیب دهند سر باز زده بود. خانواده شافیلیا نمی‌توانست چنین «لکه ننگی» را تحمل کند. از دیدگاه پدر و مادر شافیلیا، کشتن یک انسان - حتی دختر خودشان - بهتر از روبروشدن با انگ «بی‌شرافتی» بود؛ انگی که علت آن این بود که شافیلیا خود می‌خواست برای زندگی‌اش تصمیم بگیرد. شافیلیا تنها کسی نبود و نیست که قربانی چنین خشونت دهشتناکی شده است. بسیاری در گوشه و کنار جهان، به‌ویژه بسیاری زنان جوان یا حتی کودکان، می‌دانند که اگر بستگان خود را - به اصطلاح - شرمسار کنند، مرگی بسیار دردناک در انتظار آنان خواهد بود.

خشونت مبتنی بر ناموس: نگاهی به جهان و ایران

«خشونت مبتنی بر ناموس» یا «خشونت به خاطر شرف» منحصر به قتل نیست. این مفهوم طیف گسترده‌ای از اعمال را شامل می‌شود. ایده اصلی پشت این خشونت این است

که یک انسان (معمولاً یک زن، اما نه لزوماً همیشه زنان)، رفتار یا انتخابی کرده است که آبروی خانواده را در معرض خطر قرار داده است. خشونت ناموسی می‌تواند شامل قتل، تهدید به قتل، آزار و اذیت جسمی و روحی، زندانی کردن، ازدواج اجباری و مانند این موارد باشد. چنین خشونتی به طرز بارزی با بعضی باورهای مذهبی و فرهنگ‌های محلی و بستگی‌های خویشاوندی در درون خانواده‌های بزرگ در ارتباط است، گرچه بایستی در نظر داشت که همه جوامعی که در آن‌ها خانواده‌های بزرگ از اهمیت برخوردار است الزاماً شاهد خشونت ناموسی نیستند. جوامع متعددی در جهان از جمله هند، پاکستان، افغانستان و یمن به طرز گسترده با مسئله خشونت ناموسی روبرو هستند.

اگرچه گمان می‌رود که اغلب موارد خشونت ناموسی اصلاً گزارش نمی‌شوند و در آمار نمی‌آیند، اما صندوق جمعیت سازمان ملل تخمین می‌زند که سالانه حدود ۵ هزار زن به دلایل ناموسی کشته می‌شوند. این جنایات در سراسر جهان رخ می‌دهند و محدود به یک مذهب یا کشور خاص نیستند. با این حال، این قتل‌ها به طور قابل توجهی بیش‌تر در خاورمیانه و جنوب آسیا شایع هستند و تقریباً نیمی از قتل‌های ناموسی در هند و پاکستان رخ داده است. در برخی کشورها مانند اردن، قتل‌های ناموسی مجازات حداقلی دارند. ماده ۳۴۰ قانون مجازات اردن کسانی که خویشاوندان مونث خویش (مثلاً خواهران یا دختران یا دخترعموهای خودشان) را به دلیل داشتن روابط جنسی خارج از ازدواج می‌کشند از مجازات معاف می‌کند. چند سال پیش، قانون‌گذاران اردن تلاش کردند قوانین مرتبط با خشونت ناموسی را اصلاح کنند، اما فشار گروه‌های اجتماعی باعث توقف این تلاش‌ها شد. به نظر می‌رسد در بخش‌هایی از جامعه ایران نیز خشونت ناموسی رواج نگران‌کننده‌ای دارد. افراد به‌ویژه دختران نوجوان یا جوان ممکن است به بهانه‌های متعدد از جمله داشتن رابطه با افرادی که مورد پذیرش خانواده نیستند، درخواست طلاق یا به‌چالش کشیدن هنجارهای جنسیتی سنتی، قربانی خشونت ناموسی از جمله ازدواج اجباری شوند. قوانین اسلامی حاکم نیز مجازات سنگینی برای کسانی که مرتکب خشونت می‌شوند در نظر نگرفته است و در مواردی حتی قتل دختر به دست پدر با مجازات‌هایی سبک روبرو شده است. فرهنگ‌های محلی نیز ممکن است در مواردی مشوق خشونت ناموسی باشند.

در دهه گذشته، با افزایش آگاهی‌های حقوقی عمومی، شناخت مردم از خشونت ناموسی - به‌ویژه قتل‌های «ناموسی» - در بریتانیا افزایش یافته است. پرونده‌های جنجالی

مانند قتل شافیلیا احمد یا بناز محمود (قربانی دیگر خشونت ناموسی) نقشی اساسی در حساسیت جامعه نسبت به این پدیده داشته است. بر اساس آمار پلیس، به طور متوسط صدها مورد خشونت ناموسی در سال گزارش می‌شود که یک‌سوم آن مربوط به شهر لندن است.

آزار مبتنی بر ناموس چیست؟

در جوامع مردسالار، فعالیت‌های دختران و زنان به دقت توسط نظارت‌های رسمی و غیررسمی رصد می‌شود. در این جامعه‌ها وظیفه حفظ باکرگی و عفت زن که ناموس مردان حساب می‌شود - اغلب بر اساس تعاریفی آشفته و غیرمنطقی از این مفاهیم - وظیفه‌ای است که بر عهده مردان قرار می‌گیرد. قربانیان قتل‌های ناموسی معمولاً به اعمالی دست زده‌اند که از دید مردم محلی نشان از ناتوانی مردان در ریاست و کنترل بر آنان بوده است؛ چیزهایی از قبیل گفت‌وگوی آشکار با مردان «نامحرم» یا حتی قربانی تجاوز جنسی بودن. با این حال، یک فرد می‌تواند به دلایل مختلف دیگری، از جمله امتناع از ازدواج موقت یا درخواست طلاق یا جدایی - حتی از شوهری آزارگر، به‌ویژه زمانی که مهریه زیاد است - هدف قتل قرار گیرد. چیزهایی مانند سرپیچی از والدین، لباس، رفتار یا نگرش «غربی»، امتناع از ازدواج اجباری و حتی صرف وجود شایعات نیز ممکن است بهانه‌ای برای انواع خشونت ناموسی قرار گیرد. صرف شک به این که یک زن باعث بی‌آبرویی شده است، ممکن است موجب حمله و آزار او شود؛ شکی که عموماً فقط ناشی از احساس و خیالات است تا این که مبتنی بر حقیقت یا واقعیت‌های اثبات‌شده باشد.

موسسه «حمایت از قربانیان»

موسسه حمایت از قربانیان (Victim Support) یک موسسه مستقل غیرانتفاعی در بریتانیا است که در زمینه حمایت از افراد آسیب‌دیده از جنایات و حوادث فعالیت می‌کند. این موسسه تلاش می‌کند صدای قربانیان باشد و با برگزاری کمپین‌ها و ارائه سایر اشکال حمایت‌ها، به بهبودی و توانمندسازی آنان در سطح محلی و ملی کمک کند.

موسسه حمایت از قربانیان در سال ۱۹۷۴ و با عنوان طرح حمایت از قربانیان در بریستول کار خود را آغاز نمود. با گسترش فعالیت‌ها، این موسسه تا سال ۱۹۷۸ موفق شد

دست‌کم در هر شهرستان در انگلستان و ولز یک دفتر حمایت از قربانیان را به راه بیندازد. در سال ۱۹۹۸ نیز خط تلفن ملی رایگان خود را به نام «خط حمایت» (Supportline) راه‌اندازی کرد.

موسسه حمایت از قربانیان لندن اصل اساسی را در ارائه خدمات مدنی‌اش رعایت می‌کند: نخست این‌که موسسه خود را مستقل از پلیس، مقامات محلی و سیستم عدالت کیفری نگاه می‌دارد. به این ترتیب این موسسه می‌تواند فارغ از اشکالاتی که آن سیستم‌های دولتی با آن دست به گریبان هستند فعالیت کند و در ضمن از نفوذ آنان نیز در امان بماند. دومین اصل، رایگان بودن ارائه خدمات است. سومین اصل، محرمانه بودن اطلاعات افرادی است که درخواست کمک دارند. این سازمان با توجه به خطراتی که قربانیان را تهدید می‌کند یا نگرانی‌هایی که آنان دارند، اجازه انتقال اطلاعات آنان به بیرون را نمی‌دهد مگر در مواردی که فرد تماس‌گیرنده خود درخواست کند. اصل چهارم، تمرکز بر قربانیان است. موسسه سالانه با هزاران نفر در تماس است و به آنان کمک ارائه می‌کند. اصل پنجم، رعایت تخصص و اتکا به افراد با سطح سواد و آموزش بالا است. تیم‌های موسسه را کارکنان و داوطلبان متخصصی تشکیل می‌دهند که آگاهی‌های بالایی در زمینه انواع مخاطرات پیش روی قربانیان جنایت، شامل قربانیان جنایت مبتنی بر نفرت، آزار خانگی، بهره‌کشی جنسی از کودکان و تروریسم دارند. این موسسه تلاش می‌کند خدمات خود را با توجه به نیازهای خاص هر محل ارائه دهد و به همین دلیل تفاوت‌های موجود در جوامع محلی را در نظر می‌گیرد.

پشتیبانی موسسه به صورت شبانه‌روزی و در تمام روزهای سال ارائه می‌گردد. این سازمان همچنین با سازمان‌هایی مشابه مانند «کارما نیروانا»، «سازمان حقوق زنان ایرانی و کرد» و «واحد ازدواج اجباری» همکاری می‌کند. به علاوه موسسه در زمینه آموزش مدنی عمومی فعالیت دارد. یکی از طرح‌های آن برای محافظت از افراد در برابر خشونت ناموسی نیز آموزش ایده «راهکارهای ایمنی» است.

«راهکارهای ایمنی» چیست؟

راهکارهای ایمنی یک استراتژی یا طرح از پیش فکرشده است که به افراد در معرض خطر کمک می‌کند در صورت لزوم از خود محافظت کنند. راهکارهای ایمنی بر اساس این ارزش

بنیادین طراحی شده است که هر انسانی حق دارد در امنیت زندگی کند و هیچ عملی به هیچ کس از جمله اعضای خانواده این حق را نمی‌دهد که فردی را مورد آزار و اذیت قرار داده و یا جان او را به خطر اندازند. برنامه راهکارهای ایمنی به‌ویژه برای زمان‌هایی طراحی می‌شود که شرایط اضطراری وجود دارد.

عناصر اصلی راهکارهای ایمنی عبارتند از شناسایی مکان‌ها و مسیرهای امن و ناامن، فراهم کردن راه‌های تماس با افراد مورد اعتماد که در صورت ایجاد خطر بتوان با آنان تماس گرفت و از آنان کمک یا پناه خواست و شناخت گروه‌ها و سازمان‌های حمایتی که می‌توانند به افراد در حفظ امنیت‌شان علیه خشونت‌های خانوادگی کمک کنند.

موسسه حمایت از قربانیان در زمینه ارائه خدمات با سایر گروه‌ها و سازمان‌های مدنی همکاری می‌کند. برای مثال سازمان Refuge (پناه) که برای افرادی که در خانه خود احساس خطر می‌کنند اماکن امن فراهم می‌آورد. موسسه همچنین به هر فرد متقاضی کمک می‌کند با توجه به امکانات محلی و منابعی که وجود دارد راهکار ایمنی شخصی خود را طراحی کند. این راهکار در زمان خطر می‌تواند جان قربانی را نجات داده و زمان را برای ارائه کمک‌های بیش‌تر به او فراهم کند.

جمع‌بندی

خشونت ناموسی به‌ویژه قتل ناموسی ریشه در فرهنگ و ذهنیت‌هایی دارد که ممکن است نسل به نسل بازتولید شوند. رهایی جامعه از این باورها فرآیندی زمان‌بر و دشوار است که نیاز به آموزش مدنی گسترده و همکاری اجتماعی وسیع دارد. متأسفانه جوامعی که شاهد بیش‌ترین میزان از خشونت ناموسی هستند اغلب بهره‌رزی از آن آموزش‌ها و همکاری‌ها ندارند. موسسه حمایت از قربانیان مثالی از یک سازمان غیردولتی و مدنی است که می‌کوشد با تبعات خشونت ناموسی و سایر جرائم مقابله کند. پژوهش روی دستاوردهای موسسه حمایت از قربانیان می‌تواند تجربیاتی عملی از این موسسه را مقابل علاقمندان بگشاید و مسیر را برای سایر کشورها هموار کند تا از رنج قربانیان کاسته شود و تحول اجتماعی با سرعت و سهولت بیش‌تری صورت گیرد.

منابع و مطالعه بیشتر

- “Victim Support.” VS, 25 Jan. 2024.
- Siddiqui, Hannana. «'True Honour': Domestic Violence, Forced Marriage and Honour Crimes in the UK.» *Moving in the Shadows* (2016): 169-184.
- Hussein, Rana. “Uncovering ‘Honor Crimes’ in Jordan and across Mena.” *Wilson Center*, 2023.

نژادپرستی؛ از نظریه پردازی فلسفی تا جرم‌انگاری جهانی

«نژاد سیاه نوعی از انسان است که با نوع ما متفاوت است؛ همان گونه که نژاد سگ اسپانیول با نژاد سگ تازی متفاوت است. غشا مخاطی یا شبکه‌ای که طبیعت میان ماهیچه‌ها و پوست گسترده، در ما سفید و در آن‌ها سیاه یا مسی‌رنگ است... فهم آن‌ها، اگر متفاوت با فهم ما نباشد، دست‌کم بسیار فروتر است. آن‌ها قادر به اطلاق تصورات یا به‌هم‌پیوستن و تداعی تصورات در حد مناسبی نیستند و به نظر می‌رسد که نه برای محاسن فلسفه ساخته شده‌اند و نه برای کاربردهای ناصواب آن.»

این جملات از ولتر، نویسنده و کنشگر عصر روشنگری فرانسه است. اندیشمندان عصر روشنگری و به‌ویژه کنشگران انقلاب کبیر فرانسه خود را مدیون نوشته‌های ولتر می‌دانند؛ اما جملات بالا نشان می‌دهد که ولتر، رنگ پوست را مبنایی برای دسته‌بندی انسان‌ها از حیث فهم و شعور می‌دانسته است!^۱

مونتسکیو که یکی دیگر از اندیشمندان فرانسوی حامی ایده‌های نو بود، در کتاب مشهور خود «روح‌القوانین» درباره مردمی که پوست سفید ندارند، آورده است: «ما

۱. کورنل وست، تبارشناسی نژادپرستی مدرن، به نقل از «از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم»، گردآورنده: لارنس کهنون، چاپ شانزدهم، ۱۴۰۳، ترجمه سیدعلی اصغری، صفحه ۵۵۸.

نمی‌توانیم فرض کنیم که این موجودات انسانند؛ چون اگر آن‌ها را انسان فرض کنیم، تصور خواهد شد که خود ما مسیحی نیستیم.»^۱

اما این عقاید در میان اندیشمندان فقط منحصر به فرانسوی‌ها نبوده است. دیوید هیوم، فیلسوف برجسته بریتانیایی در مقاله مشهور خود با نام درباره ویژگی‌های ملی می‌نویسد: «گرایش من به این است که گمان کنم سیاهان و کلا همه انواع دیگر انسان (چون چهار یا پنج نوع مختلف وجود دارد) طبیعتاً فروتر از سفیدپوستان هستند. هرگز هیچ ملت متمدن، و حتی فرد برجسته‌ای در عمل یا نظر، پوستی جز سفید نداشته است. هیچ تولید متبرانه‌ای، هیچ هنری، هیچ علمی در میان آن‌ها [نیست].»^۲

توماس جفرسون - که از پدران بنیان‌گذار دولت فدرال ایالات متحده محسوب می‌شود و سمت‌هایی مانند وزیر خارجه اولین دولت فدرال، معاون رئیس‌جمهور و سومین رئیس‌جمهور تاریخ ایالات متحده (۱۸۰۱ تا ۱۸۰۹) را داشته است - در کتابی که درباره ایالت ویرجینیا نوشت، اگرچه برده‌داری را ناعادلانه دانسته و خواهان لغو آن بود، اما اندیشه‌های نژادپرستانه ابراز کرده است. به عنوان نمونه، جفرسون درباره سیاه‌پوستان می‌نویسد: «از مقایسه قوای حافظه، استدلال و تخیل آن‌ها بر من آشکار می‌شود که در حافظه با سفیدپوستان برابرند، در استدلال بسیار فروترند... و در تخیل کند و بی‌ذوق و غیرعادی هستند... اما هرگز نتوانستم سیاه‌پوستی بیابم که فکری را بالاتر از سطح نقل ساده بیان کرده باشد و هرگز حتی توانایی ابتدایی نقاشی یا مجسمه‌سازی را ندیدم.»^۳

ایمانوئل کانت، که به دقت و ژرفا در نظروزی فلسفی مشهور است، شوربختانه در این عقاید نژادپرستانه با دیگر اندیشمندان اروپایی شریک بوده است. او معتقد بود که تفاوت در رنگ پوست، تفاوت در توانایی‌های ذهنی را هم بازتاب می‌دهد و حتی یک بار خطاب به کشیشی نوشت که شایسته نیست از کسی که رنگ پوستش به کل سیاه است، نصیحتی بشنود؛ چون رنگ پوست سیاه دلیل روشنی بر احمقانه‌بودن نظرات آن آدم است!^۴

۱. همان، ص ۵۵۸.

۲. همان، ص ۵۵۸.

۳. همان، ص ۵۵۹.

4. Richard. H. Popkin, "Hume's Racism," The Philosophical Forum, Vol. (9, Nos. 2-3, p.218).

اروپایی‌ها که شیفته فرهنگ و هنر یونان باستان بودند، حتی در میان خودشان به عنوان سفیدپوست هم با معیارهای یونانی قضاوت می‌کردند! اصطلاح «زاویه چهره» که در نقاشی و در پیکره‌تراشی، معیاری برای سنجیدن برآمدگی فک است، از ناحیه یک کالبدشناس هلندی به نام پیتر کامپر (Pieter Camper) به عنوان یک معیار کتبی پیشنهاد شد تا درجه زیبایی با عدد و رقم قابل اندازه‌گیری باشد! از نظر او، پیکره‌های یونان باستان نشان می‌دهد که این زاویه برای یونانیان صد درجه بوده و بنابراین هر چه «زاویه چهره» به صد درجه نزدیک‌تر باشد، آن نوع انسان یا آن تیره قومیتی، زیباتر است!

در بریتانیا، فرانسه و ایالات متحده در همان اواخر قرن نوزدهم، برده‌داری لغو شد و رنگین‌پوستان، به‌ویژه سیاه‌پوستان که عموماً به صورت برده در خانه‌ها یا مزارع سفیدپوستان کار می‌کردند، حقوق شهروندی یکسان با سفیدپوستان پیدا کردند. بی‌گمان چیزی بنیادین در احساس اخلاقی انسان اروپایی تغییر کرد که علی‌رغم مقاومت‌های نظری و مخالفت‌های شبه‌فلسفی، بر نادرست‌بودن رتبه‌بندی اجتماعی انسان‌ها بر مبنای رنگ پوست تاکید کردند و موفق به تغییر قوانین در این مورد شدند.

نمونه ساموئل اسمیت (Samuel Smith)، استاد دانشگاه پرینستون، مثال‌زدنی‌ست: او که اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم زندگی می‌کرد، ضمن اینکه بر ازدواج میان‌نژادی و عدالت برای سیاهان تاکید داشت، سیاهان را واقعاً فروتر از سفیدان می‌دانست و تنها علت را «آب و هوا»ی جغرافیای زندگی، «عادات» و «طبقه اجتماعی» قلمداد می‌کرد. به عبارت دیگر، فروتربودن سیاهان را نه به ذات یا نژاد آن‌ها، بلکه به شرایطی که قابل تغییر است ربط می‌داد و به همین علت پیشاهنگ عدالت برای سیاهان آمریکا بود. او از جمله استدلال می‌کرد که بردگانی که در داخل خانه خدمت می‌کنند از آن‌ها که سر زمین‌ها کار می‌کنند، بهترند چون شرایط زندگی در داخل خانه سفیدپوستان مرفه‌تر و عادلانه‌تر از محیط کار سر زمین‌هاست.

امروزه در هیچ کجای دنیا، پذیرفته نیست که کسانی به جهت رنگ پوست غیرسفید خود، رتبه اجتماعی پایین‌تری داشته باشند. اما واقعیت تلخ این است که نگاه‌های از بالا به پایین به مردم غیرسفید هنوز وجود دارند و گاهی در استادیوم‌های ورزشی، در شعارهایی که هواداران خشمگین یک تیم ورزشی علیه تیم دیگر می‌گویند یا در صفحات مجازی و در اظهارنظرهای شخصی، آفتابی می‌شود. به همین علت است که قوانین امروز دنیا،

«نژادپرستی» را جرم‌انگاری کرده است. این نوع رفتارها اگرچه معمولاً از هیچ مقام رسمی دیده نمی‌شود و هیچ شخص صاحب‌نامی خود را به مخاطره متهم‌شدن به نژادپرستی نمی‌اندازد، اما واقعا وجود دارند و علاوه بر مواردی که فاش می‌شود، به صورت زیرپوستی ممکن است در تصمیم‌گیری‌ها، مثلاً موقع استخدام اثرگذار باشد.

تعریف «نژاد» و «نژادپرستی» در اسناد حقوقی

نژادپرستی از بارزترین مصادیق «دیگری‌ستیزی» است؛ آن هم به استناد رنگ پوست! اگرچه دیگری‌ستیزی در تمامی اشکالش بد و ویرانگر است، اما اشکالی از دیگری‌ستیزی که مشخصات فیزیکی انسان را دستمایه این ستیزه‌گری قرار می‌دهد و گاه صدها میلیون انسان را صرفاً به علل ظاهری در دسته «دیگری» پست یا فروتر قرار می‌دهد، باید از زشت‌ترین و مخرب‌ترین انواع دیگری‌ستیزی دانست. لاجرم، مهم است که توافقی ولو نسبی از «نژادپرستی» و مفهوم «نژاد» داشته باشیم تا امکان اعمال کدهای حقوقی و اصلاح ذهنیت و رفتار خود را تقویت کنیم.

تعریف «نژاد»

مفهوم نژاد در نگرش معاصر حقوقی و علمی، دیگر بار زیست‌شناختی قطعی ندارد، بلکه بیش‌تر یک «ساختار اجتماعی-تاریخی» است. وقتی در اسناد حقوقی بین‌المللی صحبت از «نژاد» می‌شود، معمولاً به تفاوت‌هایی که بر اساس رنگ پوست، اصل و نسب یا قومیت تصور می‌شود، اشاره می‌شود؛ نه تفاوت‌های ژنتیکی بنیادین.

در «کنوانسیون بین‌المللی رفع هرگونه تبعیض نژادی» (ICERD)، «تبعیض نژادی» به این شکل تعریف می‌شود:

«در قرارداد حاضر، اصطلاح «تبعیض نژادی» اطلاق می‌شود به هر نوع تمایز و ممنوعیت یا محدودیت و یا رجحانی که بر اساس نژاد و رنگ یا نسب و یا منشأ ملی و یا قومی مبتنی بوده و هدف یا اثر آن، از بین بردن و یا در معرض تهدید و مخاطره قراردادن، شناسایی یا تمتع و یا استیفاء در شرایط متساوی از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی در زمینه سیاسی

و اجتماعی و فرهنگی و یا در هر زمینه دیگری از حیات عمومی باشد.^۱

بنابراین در متون حقوق بین‌الملل، «نژاد» صرفاً معنایی حقوقی دارد و در ارتباط با تبعیض و نابرابری موضوعیت پیدا می‌کند؛ از مفهوم «نژاد» در این متن حقوقی مرجع، هیچ تعریف زیست‌شناختی (Biological) ارائه نشده است. مفهوم «نژاد» (Race) به لحاظ فلسفی، در پیوند با مفهوم «ذات» (Essence) و جوهر (Substance) است؛ این مفاهیم در شاخه‌های مختلف علم از جمله در فیزیک مدرن جای خود را به مفاهیم کارکردی (Functional) به‌ویژه در قالب یک فرمول ریاضی داده است. یک فرمول ریاضی که چند ثابت و متغیر را در یک رابطه جبری به هم مرتبط می‌کند، کارکرد یا «تابع» (Function) خوانده می‌شود. به این ترتیب، مفاهیم کلاسیک فلسفی که مترادف مفهوم ذات یا جوهر بوده‌اند یا مصادیق آن‌ها محسوب می‌شدند، مانند «نرژی»، «ماده»، «آتر» یا «طبع» (Temperament) تماماً جای خود را در یک تابع ریاضی می‌یابند و دیگر هیچ تعریف ارسطویی درباره آن‌ها به رسمیت شناخته نمی‌شود. (تعریف ارسطویی یعنی تعریف کردن یک چیز با گفتن این‌که از چه دسته‌ای است و چه ویژگی‌ای آن را از بقیه اعضای آن دسته جدا می‌کند). بر همین اساس، می‌توان از پیش‌فرض‌های تئوریک کنوانسیون حقوق بین‌الملل در رابطه با «نژاد» و «نژادپرستی» دفاع کرد: این کلمات، تعریف علمی ندارند و تنها برای رتبه‌بندی اجتماعی انسان‌ها کاربرد دارند؛ یعنی کارکرد (Function) آن‌ها باید مبنای فهمشان قرار گیرد و کارکرد آن‌ها صرفاً اعمال تبعیض است بی‌آنکه بتوان به لحاظ علمی برای آن‌ها شانی قائل شد.

تعریف «نژادپرستی / تبعیض نژادی»

با توجه به آنچه گفته شد، در حقوق بین‌الملل اصطلاح محوری برای بحث حقوقی درباره نژادپرستی، «racial discrimination» یا «تبعیض نژادی» است. نژادپرستی گسترده‌تر است و شامل ایدئولوژی‌ها، باورها و ساختارهایی می‌شود که افراد یا گروه‌هایی را بر اساس نژاد دارای برتری یا حق کم‌تر می‌دانند.

نکاتی از تعریف حقوقی:

- تعبیر «هر گونه تمایز، حذف، محدودیت یا ترجیح» در ICERD شامل اشکال ظاهری و پنهان تبعیض است (نه فقط اقدامات آشکار).
- کنوانسیون تاکید می‌کند که کشورهای عضو باید اقدامات لازم را برای «سریعا از بین بردن تبعیض نژادی در کلیه اشکال و نمودهایش به کار گیرند».
- در «اعلامیه مقابله با نژادپرستی» ([Declaration on Race and Racial Prejudice](#)) که یک سند آژانس ملل متحد است، نژادپرستی شامل «ایدئولوژی‌های نژادپرستانه، نگرش‌های پیش‌داورانه، رفتارهای تبعیضی، ساختارهای نهادی و شیوه‌های سازمان‌یافته» می‌شود.
- در اسناد شورای اروپا نیز در تعریف «تبعیض نژادی» آمده است: «هر گونه تفاوت، حذف، محدودیت یا ترجیح بر اساس نژاد، رنگ، تبار یا اصل ملی یا قومی که هدف یا تاثیر آن تضعیف حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین است».

در نتیجه، در متون حقوقی مصادیق «نژادپرستی» نه فقط افکار تبعیض‌آمیز، بلکه اقدامات قانونی، روال‌های اداری، سیاست‌ها و نهادهایی هستند که منجر به عدم برابری و دسترسی نابرابر به حقوق می‌شوند.

در بسیاری کشورها و در سطح بین‌المللی، نژادپرستی به عنوان یک تخلف یا جرم شناخته شده است. دلایل اصلی این جرم‌انگاری را می‌تواند بدین شکل برشمرد:

۱- نقض منزلت انسانی

تبعیض نژادی مستقیما با کرامت انسان در تضاد است؛ زیرا بر پایه فرض برتری یا حق کم‌تر برای برخی افراد بنا می‌شود.

۲- تقویت نظم حقوقی برابر

برای تضمین برابری حقوقی و تضمین اینکه افراد به حقوق اساسی‌شان بدون تبعیض دسترسی داشته باشند، جرم‌انگاری ابزاری ضروری است.

۳- حفظ صلح و انسجام اجتماعی

نژادپرستی می‌تواند منجر به نفرت، تنش اجتماعی، شورش، خشونت قومی و درگیری

شود. بنابراین مقابله قانونی با آن جزء وظایف حکومت‌ها در حفظ امنیت جامعه است.

۴- تعهد بین‌المللی

کشورهایی که به کنوانسیون‌هایی مانند ICERD پیوسته‌اند، موظفند قوانین داخلی‌شان را هماهنگ کنند و از تبعیض نژادی جلوگیری کرده و قوانین تنبیهی برای آن وضع کنند.^۱

همچنین در سطح بین‌المللی کنوانسیون دیگری به نام «کنوانسیون سرکوب و مجازات جنایت آپارتاید» (International Convention on the Suppression and Punishment of the Crime of Apartheid) وجود دارد که نظام آپارتاید را به عنوان جرم بین‌المللی تعریف می‌کند.^۲

در نظام سیاسی سابق آفریقای جنوبی، تبعیض گسترده و سیستماتیکی علیه سیاهان اعمال می‌شد که حتی شامل استفاده از صندلی‌های عمومی در اتوبوس‌ها، نیمکت پارک‌ها و توالت‌های عمومی هم می‌شد! همه چیز به دو دسته قابل استفاده برای سفیدها و غیرسفیدها تقسیم شده بود؛ اختلاط سفید و سیاه ممنوع بود و رابطه جنسی میان آن‌ها جرم تلقی می‌شد! حتی شهرها و اماکن داخل شهرها هم به مناطق سفیدنشین و غیرسفیدنشین تقسیم شده بود و سیاهان اجازه نداشتند در مناطق سفیدنشین بدون داشتن مجوز تردد کنند! ترانه مشهور [Khawuleza](#) از میریام مکبا (Miriam Makeba) که به معنای «عجله کن!» است با ترجیع‌بند «عجله کن مامان! عجله کن!» به همین دوران و سختی‌هایش برای سیاهان اشاره دارد: بچه که از دور پلیس سفید را می‌بیند، از مادرش می‌خواهد که خود را برای مواجهه با پلیس آماده کند!

کنوانسیون بین‌المللی رفع هر گونه تبعیض، در دسامبر ۱۹۶۵ میلادی معادل ۱۳۴۴ خورشیدی به تصویب رسید و دولت وقت ایران، کوتاه‌مدتی بعد، در دهم مارس ۱۹۶۶ به آن پیوست. برخلاف اروپا که اندیشمندان آن مواضع نژادپرستانه داشته‌اند و برخی از آن‌ها حتی اقدام به مفهوم‌پردازی و نظریه‌سازی برای آن کرده‌اند، در تاریخ ایران چنین سوابقی

1. United Nations Legal Affairs.

۲. ویکی‌پدیا.

مشاهده نشده است. در افسانه‌های ملی ایرانیان از جمله در شاهنامه‌ها، خلوص نژادی هیچ اهمیتی نداشته است و قهرمانان تراز اول ملی، مانند رستم و کیخسرو، محصول اختلاط خاندان‌های اشرافی اقوام مختلف از جمله حتی با دشمنان ایران، یعنی تورانیان، بوده‌اند! با این حال، نگاه‌های از بالا به پایین، همواره در تمامی جوامع وجود داشته و روندهای دیگری‌سازی همواره مشاهده شده است. دیگری‌سازی در تمامی اشکال خود به دنبال فراهم کردن توجیه است و در ایران هم در حد محاورات و فرهنگ شفاهی، از جمله در لطیفه‌ها، گاهی تبار قومی و نژادی دست انداخته می‌شود. در نتیجه، حساسیت‌های حقوق بشری می‌تواند و باید به منزله افساری باشد برای وجوه غیرقابل قبول فرهنگ شفاهی و پاره‌ای رفتارهای غلط در سلوک روزمره.

آزار و اذیت سیستماتیک بهائیان در ایران: چرا رژیم ولایت مطلقه فقیه چشم دیدن بهائیان را ندارد؟

آزار و اذیت اقلیت‌های مذهبی در ایران، از قرن‌ها پیش، کم و بیش، مانند بسیاری دیگر از نقاط جهان، وجود داشت، اما در دوره قاجار و با پیدایش جنبش‌های مذهبی جدید، نمودهایی تازه پیدا نمود. هم اکنون و ذیل سلطه حکومت شیعی جمهوری اسلامی، این آزار و اذیت‌ها ادامه دارد و به‌ویژه علیه بهائیان با شدت اعمال می‌شود.

با پایان حکومت محمدرضا شاه و آغاز سیطره خمینی بر کشور، بهائیان ایران به تدریج امکان ورود به دانشگاه و اخذ مدارک تحصیلات عالی را از دست دادند و آنانی که مشاغل دولتی داشتند از کار اخراج گشتند. پس از گذشت مدت کوتاهی از انقلاب ۵۷، تشکیلات مذهبی مربوط به اداره امور بهائیان در ایران غیرقانونی اعلام شد و موجی از دستگیری و در مواردی اعدام بهائیان به راه افتاد.

امروزه کارشناسان و ناظران مرتباً نسبت به افزایش دستگیری‌ها، مصادره اموال، احکام ناعادلانه قضایی و سایر اشکال آزار و اذیت بهائیان در کشور ابراز نگرانی می‌کنند. خط‌مشی حکومت اسلامی در آزار و پیگرد سیستماتیک بهائیان و سایر اقلیت‌های مذهبی، از جمله نوکیشان مسیحی، در اویش گنابادی و خدانا‌باوران، بخشی از سیاست گسترده‌تر جمهوری اسلامی برای سرکوب عقاید و اعمال مذهبی و غیرمذهبی مخالف است.

زمینه تاریخی

آزار و اذیت بهائیان عمیقاً ریشه در ایدئولوژی نظام اسلامی دارد. با وجود آن که دین بهایی اشتراکات زیادی با اسلام دارد (برای مثال اعتقاد به توحید، اعتقاد به نبوت محمد پیامبر مسلمانان، اعتقاد به صحت نص قرآن و موارد متعدد دیگر)، رژیم ولایت فقیه و روحانیون باورمند به آن، بهائیان را به عنوان چالشی برای قدرت و اقتدار خود می‌بینند.

مقامات جمهوری اسلامی برای فشار بر بهائیان بارها به الفاظ تحقیرآمیز و اتهامات ساختگی متنوعی متوسل شده‌اند؛ از جمله آن‌ها آیین بهائی را توطئه‌ای غربی یا «صهیونیستی» برای تفرقه درون جامعه مسلمانان معرفی می‌کنند.

قانون اساسی نظام اسلامی، شیعه دوازده امامی را مذهب رسمی کشور و دو مذهب ابراهیمی دیگر و نیز مذهب زرتشتی را به عنوان مذاهب پذیرفته‌شده می‌شناسد. آیین بهائی در آن متن، به رسمیت شناخته نشده است و این یکی از زمینه‌هایی است که منجر به تبعیض و سرکوب سیستماتیک پیروان آن می‌شود. برخی معتقدند که هدف رویکردهای سرکوب‌گرانه‌ی رژیم تمامیت‌خواه اسلامی این است که بهائیان را با محروم کردن از حقوق شهروندی، تحصیل و فرصت‌های شغلی، مجبور به ترک کشور کند.

البته مشکل طبقه حاکم جدید در آغاز سلطه‌ی حکومت اسلامی فقط با بهائیان نبود. اخراج گسترده از کار و دانشگاه، که به اصطلاح پاکسازی نامیده می‌شد و اعمالی بس خشونت‌آمیزتر از آن، گریبان‌گیر سایر گروه‌های اجتماعی نیز می‌شد که هر یک به نوعی از تصور حاکمان از امت ایده‌آل اسلامی بر می‌آمد. رهبران انقلاب ۵۷ پیش از خروج شاه به صراحت اظهار می‌داشتند که بهائیان در ایران پس از انقلاب آزادی مذهبی نخواهند داشت. ممکن است به نظر برسد که ایده‌ی نابودی جامعه بهائی ناشی از دشمنی مذهبی بین شیعیان و بهائیان است؛ اما رفتار غیرانسانی جمهوری اسلامی با درویش گنابادی - که خود شیعه هستند - نشان از نادرستی این پندار است. رفتارهای تبعیض‌آمیز رژیم بارها دامن مسلمانان سنی مذهب را نیز گرفته است. در مورد بهائیان، شاید تنها تفاوت در این باشد که نظام اسلامی به ریشه‌کن کردن جامعه بهائی ایران از طریق روش‌های تدریجی و «کم سر و صدا» روی آورده است.

البته بدون تردید بخشی از مشکل رژیم با بهائیان ریشه در باورهای مذهبی آنان دارد. روحانیون وابسته به جمهوری اسلامی از همان آغاز سلطه‌ی جمهوری اسلامی، باورهای

بهایی را به عنوان چالشی بالقوه تلقی می کردند. بهائیان معتقدند که وعده‌های مربوط ظهور امام موعود شیعه (مهدی)، با ظهور بهائیت، عملاً به تحقق پیوسته است. آنان در عین حفظ احترام اسلام، دین خود را جایگزین مناسبی برای دین اسلام می دانند. البته بهائیان به هیچ عنوان این دیدگاه‌ها را به صورتی ستیزه‌جویانه ارائه نمی دهند. آموزه‌های بهایی هرگونه درگیری خشونت‌آمیز را رد می کند. با این حال، بهائیان قاطعانه بر این باورند که این وظیفه آن‌ها است که دین خود را در همه جا تبلیغ کنند.

از آنجایی که اعتقاد به ظهور مهدی در آینده‌ای نامعلوم ستون اصلی فرقه شیعه اثنی عشری است، جمهوری اسلامی احساس می کند باید با قدرت از گسترش دینی که دیدگاه جایگزینی ارائه می نماید جلوگیری کند.

به عبارت دیگر می توان دید که رژیم ولایت فقیه عملاً بهائیان و سایر اقلیت‌های مذهبی را به عنوان رقیب خود در عرصه اجتماعی در نظر می گیرد و از هر حربه‌ای برای جلوگیری از گسترش آنان بهره می برد. این حربه‌ها صرفاً دستگیری و یا زندانی کردن بهائیان نیست. آنان مرتباً هدف کمپین‌های وسیع بدنام‌سازی و اتهاماتی هستند که از رسانه‌های رژیم پخش و تکرار می شوند. این فشار همه جانبه به امید حذف بهائیان از صحنه اجتماعی ایران است.

رژیم نسبت به این تاکتیک امید بالایی دارد زیرا قبلاً آن را با موفقیت علیه یهودیان به کار برده است. یهودیان ایرانی برای سال‌ها با هدف مجبور شدن به ترک ایران با فشارهای مختلفی روبرو بودند و تعداد آن‌ها اکنون به یک چهارم پیش از انقلاب رسیده است با این که جمعیت ایران چند برابر شده است. جامعه یهودی باقی مانده نیز تحمل می شود، به‌ویژه به این علت که یهودیان باقی مانده علاقه‌ای به تبلیغ یهودیت ندارند.

با این حال تعداد بهائیان در ایران بیش‌تر از یهودیان است، امری که عمدتاً به دلیل اشتیاق آن‌ها به تبلیغ دین خود میان مردم است. آن‌ها همچنین از نظر جمعیتی پراکنده‌تر هستند و در عموم جامعه ایران بیش‌تر ادغام شده‌اند. بسیاری از بهائیان ایرانی با وجود همه فشارها و بی‌عدالتی‌هایی که با آن مواجه شده‌اند، هنوز تمایلی به ترک کشور ندارند، به‌خصوص نسل قدیمی‌تر. ایران از نظر آن‌ها، هم کشوری است که میهن آنان به حساب می‌آید و هم کشوری است که زادگاه دین‌شان است؛ بنابراین ارتباط روحی و عاطفی آن‌ها با کشور بسیار قوی است.

نکات دیگری نیز وجود دارد که در نظر گرفتن آن‌ها به فهم دشمنی نظام اسلامی با بهاییان کمک می‌کند. آیین بهایی ابتدا در میان اقشار نخبه جامعه ایران گسترش یافت و بنابراین امروزه برای نخبگان، حتی برای برخی از روحانیون شیعه، بسیار جذاب است. رژیم به‌ویژه نگران جذابیت این مذهب برای شیعیان جوانی است که ممکن است عقاید بهایی را با زندگی مدرن، سازگارتر از آموزه‌های سنتی شیعه بدانند. این مورد نیز احتمالاً از دیگر دلایل اصلی افزایش مداوم فشارها بر این آیین و هواداران آن است.

رفتار رژیم با بهاییان چنان است که گویی اساساً آن‌ها انسان نیستند یا شهروندی کشور ایران را ندارند. در عین حال، این اعمال توسط یک رژیم آشکارا اسلامی، چهره اسلام را نیز در چشم بسیاری از ایرانیان، به‌ویژه نسل جوان، خدشه‌دار کرده است. بر این اساس است که آشکارا می‌توان دید که گرویدن به ادیان دیگر یا انتخاب سبک زندگی بدون دین در ایران مرتباً افزایش می‌یابد.

دلایل دیگری نیز برای دشمنی و کینه روحانیان شیعه با بهاییان ارائه شده است. برای مثال بهاییان ممکن است مورد خوبی برای معرفی به عنوان «بیگانه» در سیستم فکری و پروپاگاندای رژیم حاکم باشند. این به آن معنا است که رژیم می‌تواند تمامی مشکلات خود یا حتی مشکلاتی که خودش خلق کرده است را به آنان نسبت دهد و به این ترتیب از قضاوت عمومی فرار کند.

احتمال دیگر این است که روحانیان شیعه از یکی از اصول اساسی و محکم آیین بهایی در هراس هستند: دین بهایی صراحتاً تقلید دینی را ممنوع می‌داند و نقشی برای روحانیان در درون مذهب خود خود قائل نیست. می‌توان به روشنی حدس زد که رواج این ایده که یک جامعه مذهبی می‌تواند بدون طبقه روحانیت وجود داشته باشد تا چه حد برای اقتدار روحانیان شیعه خطرناک است. قانون اساسی جمهوری اسلامی، نظام اسلامی را دولتی تحت حاکمیت فقها تعریف کرده است که بر اساس ولایت استوار است.

جمع‌بندی

آزار و شکنجه بهائیان در ایران نمودی عمیقاً نگران‌کننده از عدم مدارای رژیم نسبت به اقلیت‌های مذهبی و عقاید مخالف است. نتیجه خصومت با بهائیان که ریشه در عوامل مذهبی، ایدئولوژیک و سیاسی دارد، نقض مستمر و سیستماتیک حقوق بشر است. رژیم

که بهائیان را به عنوان رقبای بالقوه ایدئولوژی خود می‌پندارد، سعی در سرکوب اعمال مذهبی و تلاش‌های تبلیغی آن‌ها دارد.

علاوه بر این، اتهامات بی‌اساس و بی‌وقفه به بهائیان با موضوعات متعدد از جمله ارتباط با قدرت‌های خارجی، تئوری‌های توطئه را تداوم می‌بخشد و به دشمنی با این جامعه مذهبی دامن می‌زند. عدم به رسمیت شناختن آیین بهائی در قانون اساسی، آسیب‌پذیری آن‌ها را تشدید می‌کند و آن‌ها را در معرض تبعیض و محرومیت از حقوق اولیه قرار می‌دهد. رویکرد توتالیتار حکومت جمهوری اسلامی، با هدف از بین بردن جامعه بهائی، از طریق زندان و مصادره اموال و سایر روش‌ها، تا کنون به نتیجه نرسیده است؛ چه آنکه بسیاری از بهائیان ایران را موطن خود می‌دانند و در عین حال از مقابله به مثل دوری می‌کنند.

واکنش جامعه جهانی به وضعیت اسفبار بهائیان در ایران بسیار مهم است. آگاهی عمومی در مورد آزار و شکنجه سیستماتیک که این اقلیت مذهبی با آن روبرو است، بایستی افزایش یابد و مقامات جمهوری اسلامی بایستی پاسخگوی رفتار خود با شهروندان ایرانی باشند. جامعه جهانی با همبستگی با جامعه بهائی و محکوم کردن آزار و اذیت، می‌تواند پیامی قدرتمند به رژیم اسلامی ارسال کند که نقض حقوق بشر قابل تحمل نخواهد بود. رسیدگی به وضعیت اسفبار بهائیان در ایران نه تنها به منظور حفظ حقوق آن‌ها بلکه از دیدگاه احترام به اصولی چون آزادی دین و عقیده نیز ضروری است. این احترام برای پرورش جامعه‌ای عادلانه و بردبار لازم است.

منابع و مطالعه بیشتر

- Mehdi Khalaji . "Iran's Increased Persecution of the Bahai." The Washington Institute. Accessed 14 Feb. 2024.

